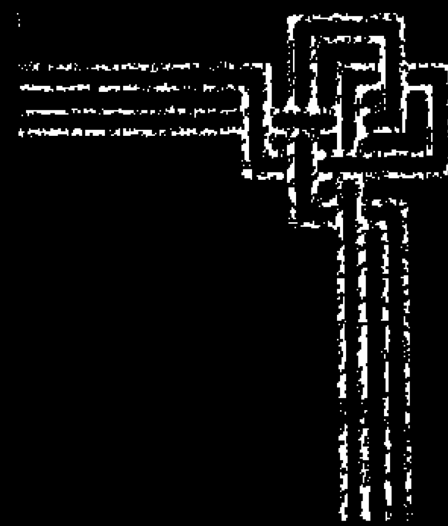
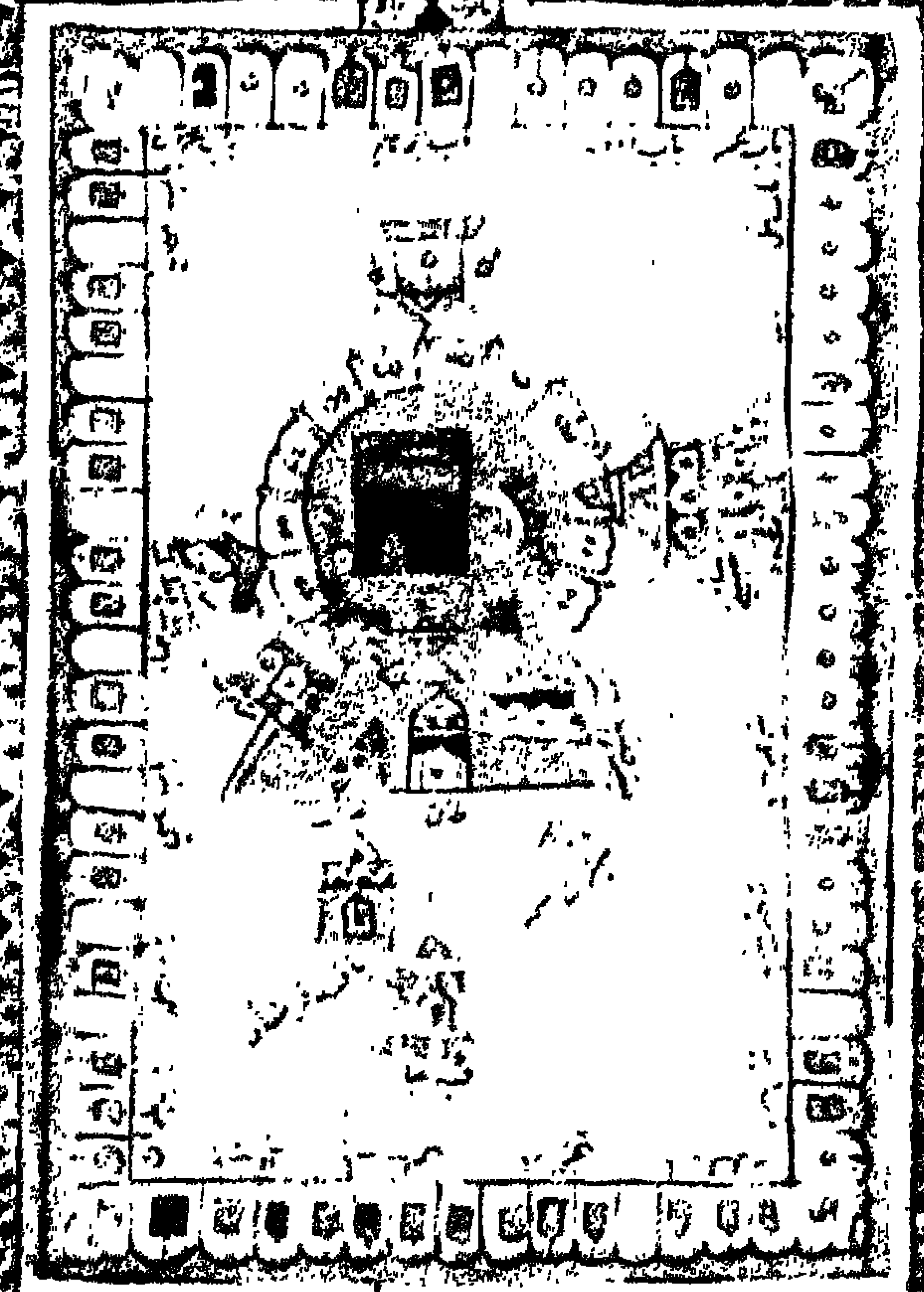


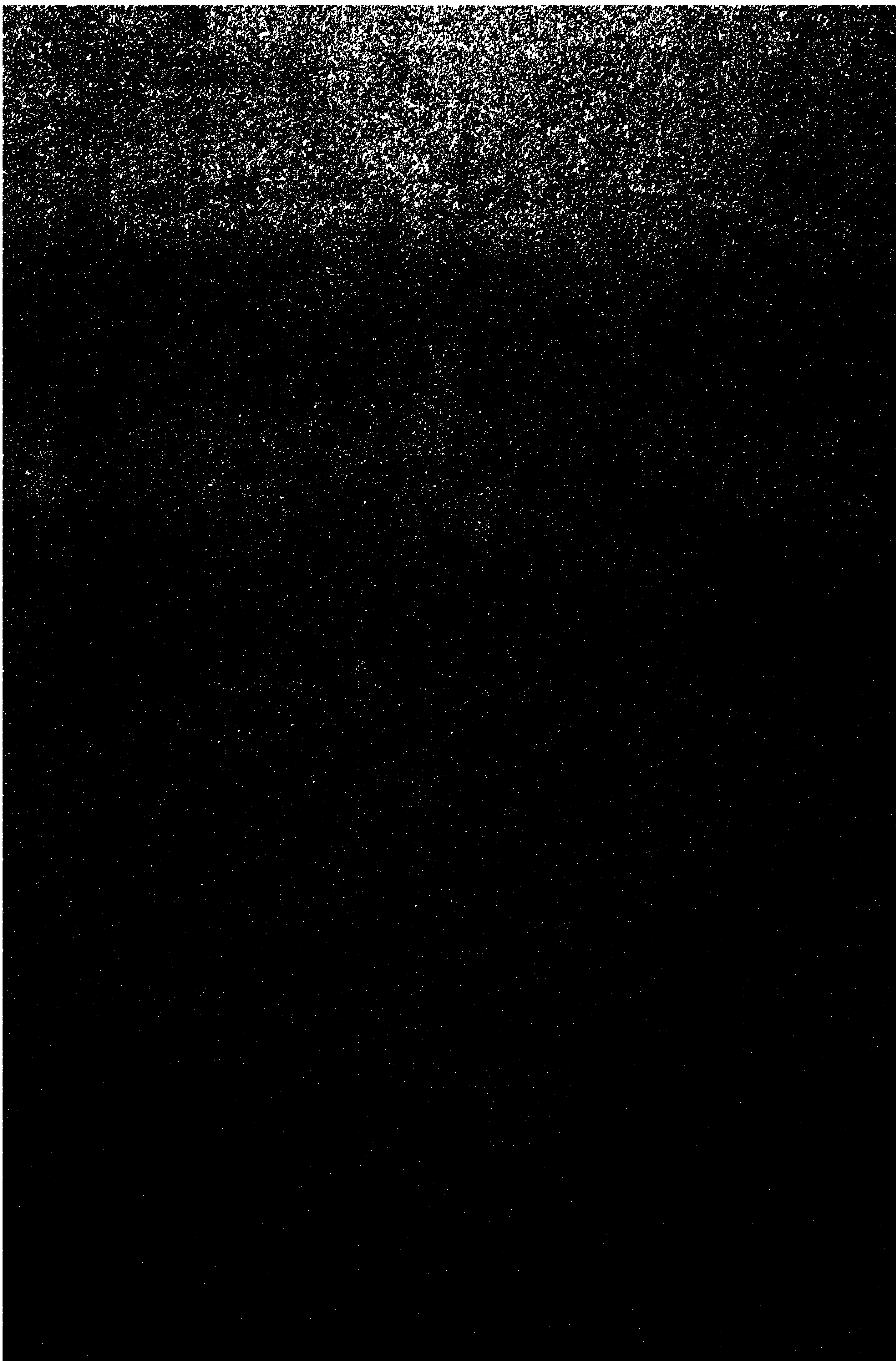


قضايا فكرية



الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن





قضايا
فكرية

إهـــــداء2005
أ/إبراهيم منصور غنيم
القاهرة

رقم الإيداع
٩٣/٨١١٥

I.S.B.N
977 - 221 - 044 - X

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والابداع

إشراف : محمـــود أمين العالــم

الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن

سلسلة كتاب «قضايا فكرية»
يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»
المراسلات باسم : السيدة ماجدة رفاعة
العنوان : ١٨ شارع ضريح سعد - من شارع القصر العيني - القاهرة ج.م.ع
تليفون : ٣٥٥٥٥٠٢ - ٣٥٤١٨٠٣ - ٣٥١٨١٦٠
ثمن هذا الكتاب في مصر : ١٥ جنيها
في البلاد العربية والعالم : ١٠ دولارات امريكية أو مايعادل هذه القيمة

الكتاب الثالث والرابع عشر أكتوبر ١٩٩٣

الغلاف هدية متصلة إلى الفنان الفقيد:
سعد عبد الوهاب

أسهم فى إعداد هذا العدد وفي إخراجه واصداره :

جمـال الشرقاوى
ماجـدة رفاعـــة
محمـود الهنـدى

فى اكتوبر عام ١٩٨٩ صدر العدد الثامن من كتاب قضايا فكرية وموضوعه («الاسلام السياسى» الأسس الفكرية والأهداف العملية).

وفى مدخل العدد الثامن، ذكرت «قضايا فكرية» أنها أرادت بهذا العدد المكرس لقضية الإسلام السياسى أن يكون أساسا لحوار بالعقل حول أمور تتصل إتصالا وثيقا بحياة ومستقبل الوطن والشعب فى مرحلة يعانى فيها الوطن والشعب من مشاكل هائلة ويواجه عقبات التخلف وتحديات استشراف واقع أفضل. وأكدت «قضايا فكرية» فى هذا العدد كذلك أنها تؤمن بأن أصحاب شعار «الإسلام هو الحل» و «إقامة شرع الله» هم جزء من الحركة الإجتماعية والسياسية المصرية، وبالتالى فهم وإيانا وكل القوي والتيارات والتكوينات الاجتماعية والدينية شركاء فى حاضر مصر، وفى صنع - أو عرقلة - مستقبل مصر ، كما أكدت «قضايا فكرية» على أنه «رغم اختلافنا مع أى محاولة للارتداد وتوظيف القيم الدينية السامية، وكل ماهو إيجابى فى تراثنا القومى والوطنى، لشد بلادنا إلى الوراء، فإننا نؤمن بالحوار وبالعقل والعلم، ووضع مصالح الشعب والكادحين بخاصة بعين الاعتبار الأول».

علي أنه منذ صدور هذا العدد الثامن من كتاب «قضايا فكرية» تصاعدت حركة بعض فصائل «الإسلام السياسى» والأصولية الدينية عامة لا فى مصر وحدها، أو فى أكثر من بلد عربى، بل فى العالم أجمع وأخذت تتجلى فى بعض بلادنا العربية فى ظواهر حادة بلغ بعضها حد المصادمات المسلحة والإرهاب والإرهاب المضاد وتكفير المثقفين المستنيرين الذين يجتهدون فى شئون الدين والفكر، واغتيال بعضهم والتربص ببعضهم الآخر، فضلا عن توظيف الدين فى تبرير الاستبداد والتسلط فى بعض البلاد العربية وفى تسييد مناخ اجتماعى من الفكر اللاعقلانى المتزمت وتغييب الجماهير الشعبية أو صرفها عن قضاياها الإجتماعية والوطنية والقومية الملحة.

ولهذا رأت «قضايا فكرية» أن تواصل رسالتها العقلانية التنويرية بهذا العدد الجديد فى معالجة قضية العلاقة بين الدين والسلطة والعلم والمجتمع للمساهمة فى وقف التدهور القائم حول هذه القضية، ولتوسيع آفاق الحوار الجاد حولها، واحترام الخلاف والاختلاف وتنمية وتعميق الفكر عامة، والفكر الدينى بوجه خاص بما تقتضيه مستجدات الواقع والعصر.

حقا، إن الأمر يستلزم - فضلا عن هذا - توسيع الديمقراطية وتحقيق تغيير شامل في أبنية الواقع العربى وسياساتنا وممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاعلامية والتعليمية والثقافية عامة، ولكن لا شك أن الحوار العقلانى هو مساهمة فى التمهيد لتحقيق هذا التغيير المنشود.

وما كان ليصدر هذا العدد من «قضايا فكرية» لولا المشاركة الجادة المتفانية الرفيعة لطائفة من أكبر مثقفى أمتنا العربية على إختلاف توجهاتهم ومناهجهم التى احترمناها جميعا وحرصنا على نشرها رغم أن بعضها قد لايعبر بالضرورة عن رأى القائمين على «قضايا فكرية». فلهؤلاء المثقفين عميق الشكر والتقدير وكذلك لكل من شارك فى إخراج هذا الكتاب إعداداً وكتابةً وطبعاً ونشراً وتوزيعا ..

التحرير

المحتوى

الفكر العربى المعاصر بين الأصولية والعلمانية

محمود أمين العالم

لعل من أخطر مايعوق الحوار فى فكرنا العربى المعاصر، إلي جانب معوقات الأوضاع السياسية والاجتماعية والإدارية القمعية، هذا الالتباس والتداخل وعدم التحديد فى كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة. وقد نتبين هذا بوجه خاص فى الخلاف الفكرى المحتدم فى واقعنا العربى الراهن، بين مصطلح الأصولية الإسلامية ومصطلح العلمانية. فما أكثر مايخرج هذا الخلاف من حدوده الفكرية إلى النزاع السياسى والعملى والسلوكى الذى يرتفع - أو بالأحرى يتدنّى - إلى حدود التكفير والصدام والارهاب والإبادة الجسدية. والواقع أن هناك بعض الأصوليين الاسلاميين الذين ينكرون نسبة الأصولية إلى حركتهم، كما أن هناك بعض العلمانيين الذين يفضلون تجنب مصطلح العلمانية. ولا شك أن هناك التباسا فى المصطلحين، بل تداخلا بينهما كما سبق أن ذكرنا. فإذا كان مصطلح الأصولية يُنسب إلى الرؤى والمواقف والأحكام الدينية التى تدل على الجمود والتعصب والاستعلاء وطغيان المرجعية النصية الحرفية والماضوية، فضلا عن النظرة الإقصائية لكل ماعداها، فإن هذا المصطلح يُنسب كذلك إلي بعض النزعات القومية والعرقية بل وحتى العلمانية بنفس هذه الدلالة، إلا أنه برغم هذا التداخل، فهناك تمايز جوهرى بين الأصولية الدينية والعلمانية ينبغى تحديده وحسمه حتى تتوفر أسس موضوعية واضحة للحوار الفكري الدائر بين هذين المصطلحين.

١- **الأصولية** : علي أنه لن يعنينا هنا الحديث عن الأصولية كمصطلح مرتبط بنحلة معينة مسيحية أو يهودية أو بلحظة تاريخية معينة، أو بترجمة عن لغة أجنبية، كما يحدث في أغلب الحوارات الدائرة، وإنما يعنينا أن نتبين الأصولية لا كمصطلح وإنما كمفهوم سائد متداول في وعينا العام وفي الخطاب العربي المعاصر. في هذا التداول العام وفي هذا الخطاب المعاصر عامة، تواجهنا مفردات مرتبطة بهذا المفهوم : فهناك **الأصل، والتأصيل والأصالة، والأصيل والأصولي، والأصولية.** وبرغم الترابط الاشتقاقي الذى يقرّب بين دلالتها جميعا بمستوى أو بآخر، فإن هناك بعض التمايزات فيما بينها، قد يكون من المفيد تحديدها أولا. **فأصل** الشئ هو المبدأ الذى نشأ عنه الشئ والذى ينتسب إليه. فهو الجذر أو السبب أو شرط الوجود أو النسبة أو مايوحى بالاتصال والاستمرار. أما **التأصيل** فقد يعنى كشف هذا الأصل أو هذا الجذر أو تحديد وتأكيد طبيعة الانتساب إليه، أى تحديد هويته من حيث النشأة. وقد يعنى التأصيل لا البحث عن الجذر الأول، وإنما البحث عن الأسس البنيوية العامة التى تقوم عليها ظاهرة من الظواهر، أو واقع اجتماعى معين، كالبحث مثلا عن الأسس التى يقوم عليها

مجتمع من المجتمعات كنمط الانتاج السائد من الناحية الاقتصادية، أو النزعة الدينية والتوجه الايديولوجي ورؤية العالم السائدة من الناحية الثقافية. أما **الأصالة** فقد تعني تأكيد الانتماء الي الأصل أو التمسك به سواء كان أصلا عرقيا قوميا أو دينيا أو ثقافيا، أي بمعنى أنها صفة لموقف فكرى وعملى من هذا الأصل وهو ما يقربها من مفهوم الأصولية كما سوف نرى. على أن **الأصالة** قد تعنى - على خلاف ذلك تماما - صفة العمل والانتاج الذى يتّسم بأنه غير مسبوق، بمعنى أن يكون بدءاً جديدا وأصلاً مستحدثاً. وهنا تكون الأصالة مرادفة للجدة والإبداع، أى الأصل غير المسبوق. وعلى هذا **فالأصيل** قد يكون بمعنى الامتداد الصافي لأصل سابق، وقد يكون على العكس من ذلك تماما، أي يكون الأصل الجديد المستحدث الذى يتميز بالذاتية الخاصة الخالصة المغايرة لكل ماعداها، والتى لا يشوبها افتعال أو اصطناع أو اختلاط يفسد هذه الذاتية الخالصة. ولهذا نقول عن الحجر الكريم بأنه أصيل غير مخلّط، أى أنه هو نفسه متميز عما سواه. ولهذا تُطلق عليه كذلك صفة أنه حُرّ، فهو حرٌ أصيل، بمعنى أن قيمته فى ذاته ومن ذاته، غير متوقفه على غيره. أما صفة **الأصولى** فتطلق - دون تحديد موقف فكرى محدد - على العالم المشتغل بأصول الدين أو أصول الفقه أو المهتم عامة بدراسة أصول القضايا والظواهر عامة. وهى تطلق كذلك فى تعابيرنا الشعبية على الرجل الذي يحترم فى سلوكه ومواقفه وأحكامه الحقوق والقواعد والثوابت الأخلاقية والعرفية، أو الذى يتسق سلوكه مع أفكاره ومبادئه بشكل عام. ولهذا فهى لا تعنى الانتساب الى الحركة الاسلامية الأصولية، وإنما هى أقرب الى الحكم الأخلاقى والمنهجى المستقيم عامة. أما **الأصولية** فهى وإن تكن تعنى الانتساب الى **الأصل** أو الى الأصول، أو تتداخل فى معنى **التأصيل والأصالة**، فإنها تعنى شيئا مختلفا ومغايراً تماما. فهذه المفردات التى ذكرناها من قبل هى بعض آليات البحث عن الهوية أو الحقيقة والتطلع الى الجدة والإبداع بمستويات مختلفة. أما الأصولية فتختلف وتتمايز عن هذه المفردات جميعا وتشكل دلالة مذهبية وايديولوجية خاصة. بمعنى أنها الرؤية التى تتخذ من الأصل - سواء كان نصوصا دينية أو مذهبا دينيا أو سياسيا أو جذرا عرقيا، مرجعا أساسيا وسنداً مطلقا نهائيا في مفاهيمها وسلوكها. فليست كل مرجعية الي أصل ثابت تتّسم بالأصولية. وإنما تصبح هذه المرجعية أصولية إذا تكررت هذه المرجعية واحتكرت وطغت بشكل مطلق وأصبحت نهجاً مسيطراً.

ولهذا فعندما نتحدث عن الأصولية الاسلامية فلا ينبغى أن نخلط بينها وبين الرجوع الى أصل أو أكثر من الأصول كآية من القرآن الكريم أو نص من السنة النبوية أو من رأى لأحد فقهاء الدين وعلمائه، للاستئناس به أو استلهامه أو الاستناد إليه أو تطبيقه بحسب متطلبات الواقع الحاضر إذا استلزم الأمر ذلك. وإنما المقصود بالأصولية التمسك الحرفى بهذه الأصول فى نصوصها والسعى الى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل دون مراعاة للمستجدات والضرورات فى هذا الواقع، وبخاصة إذا أصبح هذا هو الرؤية المستقرة الشاملة والنهج المتبع الدائم فى كل ما يتعلق بأمورنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولهذا فالأصولية نسق فى الرؤية والمنهج فى كل ما يُتّخذ من آراء ومواقف سعيا الى إخضاع الحاضر وتطويعه لمرجعية نصّية بحسب القراءة الخاصة لها التى يغلب عليها طابع الحرفية والإطلاقية. أو بتعبير آخر، إنها السعي الى فرض النصوص الدينية المقدسة أو ماينتسب إليها على كل شئون الحياة والمجتمع، وتفسير كل شئ، والحكم على كل ظاهرة بمقتضاها، بحيث تصبح هذه النصوص هي المعيار الاساسي والوحيد للسلوك والحكم والتقييم دون مراعاة لما يُستجدّ من أوضاع وأحوال. ولهذا قد يطلق علي هذه الأصولية أحيانا صفة الرؤية التماميّة، إذ لا شئ خارجها، فهى متعصبة لرؤيتها الخاصة الشاملة التى لايندّ عنها موقف أو حكم أو قيمة، وهى ترفض كل مايخرج عن رؤيتها رفضا قد يصل الى حد الإقصاء والتكفير والإبادة الجسدية، وهكذا تتقلص الرؤية الى العالم الى ثنائية قاطعة بين ماهو حلال وحرام، وبين ماهو مؤمن وكافر.

والحق، أنه ليست كل المواقف الاسلامية أصولية بهذا المعنى حتى عند العديد ممن نطلق عليهم علماء أصول الدين وأصول الفقه. فما اكثر ما نجد لديهم من اجتهادات متفتّحة متفهّمة للنصّ الدينى فى ارتباط وتفاعل مع الضرورات التى تبيح المحظورات، ومصالح العباد التى تعالج بمقتضى المقاصد العامة للشريعة وليس الى ظاهر نصوصها، فضلا عن الاستجابة للأمور التى تفرضها وقائع الحياة المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال.

ولكن ما اكثر ما عانى تاريخنا العربي الاسلامي القديم، ويعانى عصرنا الراهن من هذه المواقف الأصولية التماميّة المتعصبة الجامدة التى تسعى لأن تفرض قراءتها الأصولية الخاصة على الواقع الراهن دون ادراك موضوعى لحقائقه وخصوصياته. على أن هذه المواقف الأصولية تتراوح تشدّدا واعتدالا. ولعل الحركة الاسلامية التى يطلق عليها اسم **«التكفير والهجرة»** أن تكون من أبرز هذه المواقف الأصولية تشدّداً وتعصباً وضيق أفق فى خبرتنا المصرية. ولقد أشرت فى دراسة سابقة الى مايمكن أن نسمّيه بالمنهج **الكمائى** عند المهندس شكرى مصطفى أمير هذه الجماعة. ففى كتابه «التوسّمات» نجد رؤية للتاريخ منذ بداية ظهور الدعوة الإسلامية حتي عصرنا الراهن، يكاد يغلب عليها طابع التماثل المطلق. وهى رؤية مستخلصة من قراءة ظاهرية حرفية للنصّ القرآني والسنة النبوية. على أن الأمر لايقف عند حد التماثل فحسب، وإنما يمتدّ كذلك الى محاولة تفسير الواقع الراهن وتغييره بمقتضى هذه الرؤية التماثلية المطلقة. فإذا كنا نقرأ فى القرآن الكريم الآية {٤} فى سورة يونس «إنه يبدأ الخلق ثمّ يعيده» ونقرأ الآية {١٠٤} من سورة الأنبياء «كما بدأنا أول خلق نعيده، وعداً علينا إنّا كنّا فاعلين»، وإذا كانت جمهرة المفسّرين تفسّر هاتين الآيتيْن بالبعث بعد الموت، فإن شكرى مصطفى يفسرها على نحو مختلف تماما. فالمقصود عنده أن الله سبحانه وتعالى، كما يُبْدى ويعيد فى تدمير الكافرين كلما ظلموا، وكما يبدى ويعيد فى توريث المؤمنين الأرض كلما آمنوا وعملوا الصالحات، فكذلك سيفعل بالنسبة لكل شئ. فالتعبير **«كما»** كما يقول شكرى مصطفى يفيد المِثْلية فى كل شئ. وتأسيسا على هذا فإن ماحدث مع الدعوة الإسلامية فى أول الزمان سيحدث مثله في آخر الزمان. ونحن فى آخر الزمان كما تقول «التوسمات»، ولهذا «لابد من سلوك طريق النبىّ صلّى الله عليه وسلم وأصحابه شبراً بشبر وذراعا بذراع. لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة متكررة لا تتغيرّ ولا تتبدّل ولا تتحول: **فكما** بدأ الاسلام **يُعاد** الاسلام. لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مشتركة ولا رأى جماعى ولا .. ولا. قال الله وقال الرسول وحسب». وهذه الرؤية تذكرنا بنظرية **العود الأبدى** عند الفيلسوف نيتشه وإن تكن من منظور دينى خالص، وقد تكون هذه الرؤية **«الكمائية»** مغرقة فى حرفيّتها وأصوليتها، ومع ذلك فقد نجد أنها لاتختلف كثيرا من حيث الجوهر عن الحركة الاسلامية القطبية (نسبة الى سيد قطب) والجماعات الإسلامية المتفرعة منها التى تقول بالحاكمية لله، بديلا عن حاكمية البشر التى تدينها وتكفّرها، كما تدين المجتمع الذى يرتبط بها. فبحسب هذه الدعوة الحاكمية، يصبح الدين جهازاً سلطويا سياسيا، ويصبح ا لقائمون به وكلاء عن الله، وليسوا وكلاء عن البشر أو المجتمع. ولما كان القرآن على حد قول الإمام على بن أبي طالب « لا ينطق وإنما ينطق به الرجال»، فإن قراءة هؤلاء الرجال القائلين بالحاكمية لله، والحاكمين باسمه، ستصبح المرجعية الوحيدة المطلقة فى كل ما يمس شئون الدولة والمجتمع ، وسوف تصبح قرارات سلطتهم الدينية السياسية قرارات مقدسة لأنها تجسّد النص الدينى وتنطق به وتحكُمُ باسمه. والجماعات الإسلامية جميعا باختلاف مسمياتها وتشكيلاتها هى امتدادات وتفريعات من هذه الدعوة القطبية. وليس ماتمارسه هذه الجماعات من تكفير للمخالفين لرؤيتها ودعوتها ومن ارهاب مسلح وقتل على مختلف المستويات الطائفية والسياسية والمدنية، إلا مظهرا لما تعتقد أنه ممارسة للحاكمية لله التى تتجسد فيها، قبل أن تنجح فى إقامة هذه الحاكمية رسميا.

على أن هناك من الجماعات الاسلامية الأصولية التى تختلف مع هذه الدعوة أى مع هذه الرؤية إلى الحاكمية الإلهية، بل تعبر عن اختلافها مع الداعين إلى السلطة الدينية عامة. وهى تذهب إلى القول بالدولة الإسلامية لا الدولة الدينية، أى بألاّ يتولى السلطة رجال الدين وإنما رجال مدنيّون، على اختلاف تخصصاتهم، يقومون بتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا شاملا فى أجهزة الدولة وفى المجتمع عامة. والواقع أن التمييز بين السلطة الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية أو استلهامها فى الدولة الإسلامية تمييز وارد. بل هو تمييز متحقق بالفعل فى أغلب البلاد العربية بمستوى أو بآخر. بل ليس ثمة بلد عربي واحد تتعارض قوانينه وتشريعاته الأساسية والفرعية مع الشريعة الإسلامية. فجميع هذه البلاد تطبق الشريعة الاسلامية وتستلهمها بحسب قراءتها لها، وبحسب ملابساتها المجتمعية الخاصة. وأغلب هذه الدول - إن لم تكن جميعا - دول إسلامية بنص أغلب دساتيرها. بل إن بعضها يغالى في تطبيق الشريعة الى حدّ الحرفية والجمود والتعصب المظهرى الشكلي. والأمر الذى له دلالة أن هذا يتمثل بوجه خاص في اشد البلاد العربية والاسلامية تخلفا من الناحية الاجتماعية والثقافية

والحضارية عامة! على أن هذه الحركات الإسلامية التى تتخذ دعوتها مظهر الاعتدال، وتختلف مع الدعوة الى الحاكية لله، والى الدولة الدينية، وتدعو الى الدول الاسلامية أي تطبيق الشريعة الاسلامية، لاتكتفي ببيان مظاهر القصور فى تطبيق الشريعة الاسلامية فى الدول العربية والإسلامية القائمة وبالدعوة الى التصحيح والتغيير، بل لعلها تسكت عن أبشع مظاهر القصور والخروج عن كل القيم الدينية والانسانية عامة فى بعض هذه البلاد، وتكرّس جهودها للعمل السياسى الدعائى التعبوىّ المنظّم سعيا الى الوصول الى السلطة والسيطرة على أجهزة الحكم. وفى الحقيقة، أنه ليس المهم فى هذه الحالة أن يكون على رأس الدولة مشايخ وفقهاء ورجال دين، أو مدنيون متخصصون فى مهن مختلفة، مادام الأمر سيتخذ فى النهاية طابع تسْييس الدين، أو تديين السلطة السياسية فى إطار المشروع الدينى الذى يتبناه هذا التنظيم الاسلامى السياسى أو هذه الجماعات الاسلامية المتسيِّسة. إن التمييز بين الدولة الدينية والدولة الاسلامية تمييز وارد كما ذكرنا فى حدود تطبيق الشريعة الاسلامية أو إستلهامها بحسب احتياجات الواقع والمصالح العامة المتجددة. إلا أن هذا التمييز سرعان مايتلاشى ويتآكل عندما تسعى حركة سياسية للاستيلاء على السلطة باسم الدين. فمعنى هذا أن تصطبغ الدولة بكل أجهزتها وتوجهاتها وأحكامها وسياساتها بصبغة دينية خالصة بحسب الرؤية الخاصة لهذه الحركة سواء أصبح على رأس الدولة مشايخ دين أو مدنيون سيخضعون بالضرورة للفتاوى الدينية لحركتهم، مما سوف يضفى صفة القداسة والإطلاقية على كل مايباشرونه من أعمال سلطوية فى مختلف أجهزة الدولة ومختلف شئون المجتمع.

ولهذا إذا كان الاختلاف بين الإرهابيين المتعصِّبين والمعتدلين هو اختلاف فى الأسلوب (وربما فى التوقيت!) فإن الهدف بينهما واحد هو السلطة السياسية الدينية. وهكذا يختفى الفرق بين الدولة الاسلامية - دولة تطبيق الشريعة الاسلامية وإستلهامها - والدولة الدينية، ونظرية الحاكمية لله. ويكاد يختفى الفرق كذلك بين الرؤية الاسلامية السُنِّية للعلاقة بالسلطة السياسية، والرؤية الاسلامية الشيعية لهذه العلاقة. والواقع أن الحركات الإسلامية السياسية المتعصبة منها والمعتدلة هى تطعيم شيعى جديد للرؤية الاسلامية السنِّية. فالاسلام السُنّى لايعرف ولاية الفقيه، ولايقول بالسلطة الدينية. وليست الدعوة فى القرآن الكريم الى الحكم بما أنزل الله، إلا دعوة الى الحكم والفصل بالمعنى القضائى فيما يُختلف فيه من أمور، ولايقصد بها السلطة السياسية. فضلا عن أن واقع الخبرة الطويلة سواء فى التاريخ الإنسانى عامة أو فى التاريخ العربى الاسلامى خاصة، يقدم درسا مأساويا بليغا ينبغى أن نستلهمه فى ضرورة استبعاد أي شبهة قداسة أو قيمة مطلقة كمرجعية أساسية للسلطة السياسية. بغير هذا ستتجمد الحياة السياسية والمجتمعية والفكرية، ويصبح نقد السلطة أو الاختلاف معها أو نقدها سبيلا الى الاقصاء والتكفير والإبادة الجسدية. ألم يتحقق هذا اليوم فعليا فيما ارتكبته الجماعات الاسلامية من قتل لمسلمين لاشك فى إسلامهم مثل الشيخ الذهبى والدكتور فرج فودة ومن إرهاب دموى وقتل لممثّلى السلطة المدنية ولمواطنين أبرياء؟!

هل نستطيع أن نصف هذا بأنه انتفاضة شعبية ثورية مسلحة، من أجل الاصلاح والتجديد، كما يحلولعض المثقفين العرب أن يصفها؟

أين الجماهير الشعبية من هذه الحركة، وأين الأهداف التى تحملها هذه الحركة وتقدم بها حلولاً موضوعية لمشاكل الجماهير ومعاناتهم!؟ وأين الثورية فى أن نقرأ لمفكر اسلامى من أكثر مفكريهم اعتدالاً يكتب فيكفّر فنّ النحت وفن الرسم التشخيصى لأنهما يشخصان الملامح الإنسانية، ويرحب باللوحات التجريدية الخالصة ويراها امتداداً واستجابةً للرؤية الاسلامية للفن. كأنما الأصنام التى حطمتها الدعوة الاسلامية فى بداية معركتها ضد الوثنية ماتزال مستمرة حتى يومنا هذا فى الفن التشخيصى!؟ وأي ثورية وأي مصلحة شعبية وأي إصلاح وأي عدالة اجتماعية فى أن يُفْتى بعض المعتدلين من هؤلاء الاسلاميين بالإباحة لآحاد الناس في إقامة الحد على من يرون - فى تقديرهم الخاص! - انهم ارتدوا عن الاسلام، إذا ماتقاعست السلطة عن إقامة هذا الحد؟ وأي عقلانية وأى تحضر فكرى فى تكفير عالم مجتهد مسلم لاشك في إسلامه هو الدكتور نصر حامد أبو زيد في قراءته وتفسيره للخطاب الدينى بحسب سياقه الاجتماعى وملابساته التاريخية بل والدعوة الى التفريق بينه وبين زوجته بسبب ذلك!؟ هذا بعض ما يرتكبونه فى مجال الحياة العامة والفكر والثقافة وهم بعد لم يتمكنوا

من السيطرة على السلطة السياسية. فماذا نتوقعه منهم عندما يتحقق لهم ذلك!؟ إنها النكسة الى أشد صور التاريخ تخلفا واستبداداً وظلاماً.

على أن الأمر لايقف عند حدود ماتتبناه هذه الجماعات الاسلامية من أراء أصولية جامدة متعصبة إقصائية، وماترتكبه من إرهاب مسلح، وإنما المحنة تتمثل فيما ينتشر في مجتمعنا المصرى والمجتمعات العربية عامة من مناخ دينى لاعقلانى متخلف شبه اسطوري لاصلة له بصحيح الدين، ولا بدعوته للتعقل والتدبر والتفكير. قد لا تكون هذه هي مسؤليتهم المباشرة، وقد تكون ظواهر عشوائية على حد قول أحد مفكريهم، إلا أنهم مصدرٌ من مصادر نشر هذا المناخ بما يقومو ن به من تعبئة دينية مجردة إطلاقية يغلب عليها الطابع العاطفى الانفعالى، يشحنون بها الفئات الاجتماعية الوسطى والصغيرة والشعبية عامة، ويغيبونهم عن الحلول الموضوعية لمشاكلهم الحقيقية ومعاناتهم اليومية.

ولاشك أن نجاح الحركات الاسلامية الأصولية فى نشر دعوتهم والتعبئة حولها بين أوساط الشباب وبين الفئات المهنية بوجه خاص إنما يرجع أساسا الى الأوضاع المتردية فى واقعنا المصرى والعربى عامة، واستشراء التخلف الاجتماعى والاقتصادى والتمايز الطبقى وسياسات التبعية للرأسمالية العالمية والخضوع بوجه خاص للرأسمالية الأمريكية وربيبتها اسرائيل، فضلا عن تفاقم الفساد والبذخ، ومظاهر التغريب الأجنبى والتحديث المظهرى النخبوى وفقدان الشعور بالهوية الوطنية والقومية والثقافية الى جانب تمزق النظام العربى، واستفحال العدوانية الاسرائيلية والعجز العربى عن التصدى لها رغم البطولة الخارقة للانتفاضة الفلسطينية. إن الحركة الاسلامية السياسية هى بغير شك رد فعل جهادىٌ لهذه الأوضاع وهى دعوة تعبوية روحية أخلاقية في مظهرها علي الأقل لو صدقت النوايا لاستعادة الهوية على أساس دينى وخاصة بعد فشل المشروع القومى وضعف الحركة اليسارية ، على أن الحركة الإسلامية الأصولية تختلف فى أساليبها ومناهجها ومواقفها من بلد عربى الى آخر، بل وتنخرط بعض فصائل هذه الحركات الاسلامية الأصولية في المقاومة والنضال ضد العدوان الاسرائيلى المتصل على الشعب الفلسطينى والشعوب العربية عامة، وضد حليفه وسنده الأمريكي. إلا أن هذه الحركات الاسلامية في مجملها برغم هذه الأوضاع والمواقف - لو صدقت النوايا - تكاد تقتصر - كما ذكرنا - على الجانب الدعائى التعبوى دون أن تقدم رؤية برنامجية تنموية موضوعية شاملة للخروج من هذه الأوضاع، اللهم إلا الشعار التعبوى المجرد «الاسلام هو الحل»، فضلا عما تتخذه بعض فصائلها من أساليب ارهابية ومواقف جامدة متعصبة خالية من أي تفتح عقلانى موضوعى. وقد يكون شعار الاسلام هو الحل شعاراً تعبويا بهدف إبراز وتأكيد الهوية المفتقدة فى ظل التغريب والفساد والتخلف والتمزق القومى والتبعية. على أن الهوية ليست مجرد انتساب الي عرق أو الى قومية أو الى دين أو الى ثقافة معينة، حقاً إن هذه العناصر تدخل جميعا فى تشكيل الهوية، ولكن الهوية لا تقتصر على واحد من هذه العناصر وحدها ولاتشكل أقنوما نهائيا مطلقاً متحققاً سلفا، ولا يبقى إلا البحث عنه وتأكيده بالشعارات المجردة والدعاوى الماضوية الجامدة ! وإنما الهوية الى جانب مراعاة التراث فى مختلف تجلياته بشكل عقلانى مستنير هى مصالح وأفق مفتوح على المستقبل تتحقق وتتجدد بتجدد المعرفة والعلم والعمل والانتاج والابداع والتفاعل مع ضرورات الواقع الطبيعي والانسانى وامكانياته المادية والمعرفية المتجددة. ولهذا لايرتفع سؤال الهوية إلا حيث يسود القمع والقهر والإحباط والتخلف والتغريب والاستعباد من قوة داخلية رجعية أو خارجية استعمارية. ولكن الرد لا يكون بالمرجعية الماضوية والتشبث بها تأكيدا لهذه الهوية المفتقدة، وإنما بإعمال هذه الهوية وتأكيدها وشحذها بالعمل والانتاج والتجدد المعرفى والابداعى والتصدى الموضوعى لعقبات الحاضر. فبهذا تتطور الهوية وتتفتح وتتجدد وتزداد غنى وخصوبة وفاعلية واستنارة، ولاتتحول الى كلمات وشعارات مجردة وأمنيات سلفية ماضوية ودعاوى عاطفية رومانسية تضاعف من الغربة والتغريب والتغييب عن حقائق الواقع ومتطلباته.

ولعل هذا هو مايجعل الحركات الأصولية الاسلامية رغم طابعها الجهادى التعبوى وبعض مواقفها الرافضة لمظاهر التخلف والاستغلال والتغريب وفقدان الهوية، والمعادية للعدوانية الاستعمارية والصهيونية، قوة تخلف لاقوة تقدم، وقوة تجهيل وتغييب للوعى لا قوة استنارة وابداع. وهذا ما يجعلها - يا للمفارقة - مصدراً لدعم الأنظمة الرجعية والتابعة التى

تبدو أمام الجماهير رغم رجعيتها وتبعيتها أكثر قدرة على ضمان الأمن والاستقرار والعقلانية واحترام هامش مهما كان ضئيلا من الحرية والديمقراطية من هذه الحركات الاسلامية الأصولية لو استولت على السلطة.

هل يعنى هذا، إنكار وإهدار كل ماتعنيه هذه الحركات الاسلامية السياسية سواء المعتدل منها والمتعصب وحرمانها من حق المواطنة والتعبير عن نفسها والعمل على تحقيق ماتراه مشروعا نهضويا أو حضاريا ؟

الحق، أن هذه الحركات الاسلامية السياسية ظاهرة موضوعية لاسبيل الى انكارها أو الاكتفاء بالتعامل معها إداريا وقمعيا رداً علي منهجها الإرهابي.

إننا بهذا نستبقى جذور الداء الذى سيظل ينمو ويبرز مالم نحرص على استئصاله بمواجهة كل السياسات والاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتردية والعمل على علاجها وتخطيها فى إطار رؤية استراتيجية قومية شاملة تستند الى المشاركة الديمقراطية الشعبية من ناحية والرؤية العقلانية الموضوعية لحقائق واقعنا الاجتماعى والقومى والعالمى من ناحية أخرى.

وبهذا يمكن أن ينفتح باب الحوار المجتمعى مع كل القوى الحية فى المجتمع بما فيها هذه الجماعات الاسلامية على اختلاف اجتهاداتها ومواقفها علي قاعدة احترام الخلاف والاختلاف والالتزام بالمشروعية والديمقراطية وتداول السلطة ونزع فقه التكفير والارهاب والابادة الجسدية، والاجتهاد في تنمية فقه التحرير والتقدم الاجتماعى والتجدد الفكرى.

هذا ... أو تكريس التخلف والتجهيل والتمزق الوطنى والقومى والتبعية والصدامات الاجتماعية والفكرية المجدبة.

هل يتناقض العلمانيون مع هذه الدعوة ؟

٢ ـ العلمانية : تحرص كتابات العديد من الأصوليين الاسلاميين المعاصرين، على تصوير العلمانية بأنها ليست مجرد رؤية فكرية ومنهجية تدعو الى فصل الدين عن الدولة، بل هى كذلك دعوة الى عزل القيم الروحية والأخلاقية والمعرفية عن حياة الناس ودنياهم وممارستهم، وهى بهذا دعوة دنيوية معادية للدين وللقيم الانسانية عامة. وهى فى تصورهم أو دعواهم توحّد بين الانسان الحى والطبيعة المادية وتجعلهما فى مستوى واحد بحيث يكون الإنسان مجرد مادة نفعية تسعى لإشباع حاجاتها المادية الغريزية الجشعة، بل إن العلمانية كما يذهب بعض مفكريهم ترادف ترادفا شبه كامل الرؤية المعرفية للإمبريالية الغربية وأداة من أدواتها للاستغلال والاستعباد وقهر إنسانية الإنسان. فالامبريالية هى الرؤية العلمانية على مستوى العالم. وبهذا المعنى فالعلمانية فى نظرهم ضد الهويات والخصوصيات القومية والتراثية بوجه خاص ورمز للتبعية الثقافية للغرب، وهى إهدار كامل للثقافات الوطنية والقومية وتغريب لها وهيمنة عليها.

وتختلف هذه الأحكام فى كتابات الأصوليين الاسلاميين المعاصرين وتتفاوت بين المغالاة والاعتدال. ولكنها جميعا تكاد توحد توحيداً مطلقا بين العلمانية والإلحاد، وبينها وبين النظرة المادية السطحية بما تعنيه هذه المادية - عندهم - من نفعية وجشع وأنانية واستغلال وعدوان وفقدان ونكران للقيم الروحية والاخلاقية والانسانية عامة. وتستند هذه الأحكام الى ترجمة لكلمة العلمانية الغربية فى جذرها اللاتينى التى تعنى الزمانية أو الدنيوية. ويميزون بين هذه الدلالة الدنيوية وما قد توحى به الكلمة فى صيغتها العربية من أنها تعنى العلم. ولهذا يستبعدون هذا الايحاء، ويحرصون على نطقها بفتح العين لاكسرها. والواقع أن مايعنينا - كما فعلنا مع مصطلح الأصولية - ليس الأصل الغربي الذي تترجم عنه، وإنما دلالتها المتداولة فى الوعى العام وفي الخطاب العربى المعاصر.

وفى هذا الإطار نتبيّن أن العلمانية تعنى الأمريْن معا، دون أن يكون بينهما تناقض سواء فتحنا العين أو كسرناها. فالمفهوم بصرف النظر عن المصطلح الذى تترجم الكلمة عنه، إنما يعنى رؤية العالم أو الواقع والتعامل معه بشكل موضوعى، بعيدا عن الأحكام المسبقة والمطلقة العاطفية أو الأخلاقية أو الدينية عامة. وفى هذا يلتقي مفهوم العلم بمعناه الموضوعى،

بمفهوم الدنيا بمعناه المتحقق فى مصالح وأوضاع ووقائع عملية، على أن هذا المفهوم بمعنييه لا يعنى رفض الدين أو القيم أو الاخلاق أو التراث أو البعد الثقافى والروحى للانسان، أو رفض الهوية الذاتية والقومية. ولا يعنى النظرة المادية بهذه الدلالة الضيقة النفعية الجشعة.

وليس كل علمانى هو بالضرورة غير مؤمن أو غير مسلم، أو ملحد، وليس كل متدين أو مسلم هو غير علمانى. فلا وجود لهذه العلاقة الثنائية الاستبعادية بين العلمانية والدين والقيم والاخلاق والتراث والهوية الوطنية والقيمية كما يذهب بعض الأصوليين الاسلاميين. وما اكثر الأمثلة في تراثنا العربى الاسلامى القديم. واكتفى بالإشارة الى مثال سبق أن ذكرته فى مقال قديم. يتعلق هذا المثال بموقف عالمين إسلاميين جليلين فى تراثنا القديم من قضية دنيوية هى قضية غلاء الأسعار. هذان العالمان هما الإمام الباقلانى الأشعرى والقاضى عبد الجبار المعتزلى. فكلاهما أعمل فكره فى تفسير هذه الظاهرة الدنيوية. فالقاضى عبد الجبار فى كتابه «المُغْنى» يرى أن سبب الغلاء على حد تعبيره هو «قلة الشئ مع شدة الحاجة إليه، أو كثرة المحتاجين بالنسبة الى ماهو موجود. وأن ما يجرى من التسعير إنما أنشأه بعض الظلمة، ويؤدى الى فساد يعمّ الفقراء» ولهذا ينتهى القاضى عبد الجبار الى دعوة الإمام الى التدخل «لتسعير بعض الأمتعة على التعديل» أي مراعاة للمصلحة العامة. أما الإمام الباقلانى فى كتابه «التمهيد» فيرجع الغلاء والرخص فى الأسعار لا الى العرض وإنما الى الطلب أو مايسميه «الرغائب والدواعى». فالحصار المضروب على مدينة لايرفع الأسعار داخلها - كما يقول - ذلك لأن الله «لو خلق الزهد فى الناس عن الاغتذاء وإيثار الموت لما اشتروا ماعندهم وإن قلّ بقليل أو كثير» وعلى هذا «فإن جميع الأسعار من الله تعالى» «لأنه هو الذى خلق الرغائب فى الشراء ويوفر الدواعى على الاحتكار».

هذان إمامان من أئمة مفكرى الاسلام، يختلفان فى تفسير ظاهرة من الظواهر، فيذهب القاضى عبد الجبار الى تفسير هو مايمكن أن نطلق عليه التفسير العلمى أو العلمانى، أي الذي يستند الى أسباب موضوعية طبيعية، على حين أن الإمام الباقلانى يفسر الظاهرة نفسها تفسيراً دينيا، ويرجع سببها، بل سبب وعلة كل شئ الى علة خارج الطبيعة أو فوقها هو الله شأن كثير من الأشاعرة. وفى كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» فصل خاص بقضية السببية فى إطار المذهب الأشعرى.

المهم هنا أن التفسير الدينى يناقض التفسير العلمانى، إلا أن علمانية تفسير القاضى عبد الجبار لاتتناقض مع تدينه وإيمانه واسلامه. وتراثنا العربى الاسلامى حافل بالخلافات حول التفسير العقلى والتفسير النقلى للظواهر المختلفة فى إطار الدين. والعلمانية - فى الحقيقة - ليست إلا امتداداً للعقلانية فى الرؤية والمنهج والسلوك. ولعل الحديث النبوى «أنتم أعلم بشئون دنياكم» أن يكون تأكيدا لهذا المعنى، ولهذا فالتعامل مع الظواهر وتفسيرها فى اطار تحققها الموضوعى الدنيوى في واقع حياة الانسان وفى ضوء المصالح المجتمعية العامة بمنهج علمى خالص بعيداً عن الاستعانة بأسباب خارج سياقها الموضوعى، لاتتناقض مع الدين والتديّن. ولكنها - بالطبع - تتناقض تناقضا كاملا مع الرؤية الأصولية التى لاتفسر الظواهر والمشاكل المختلفه بالدراسة الموضوعية لها وإنما بالرجوع الدائم الى النصوص الدينية للبحث عن إجابة مطابقة!

خلاصة الأمر، أن العلمانية لاتتناقض تناقضا استبعاديا مع الدين والايمان، بل لعل العلمانية أن تكون منطلقا صالحا للتجديد الدينى نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع. والعلم والعلمانية بشكل عام، لا يتمثّلان فى ادواتهما التكنولوجية أو فى الموضوعات المحددة التى يعالجانها، وإنما في مايعبران عنه من رؤية معرفية وانتاجية وابداعية للانسان. وهما بهذا قيمة روحية كذلك من أبرز قيم إنسانية الانسان. ولهذا فالدعوة الى أسلمة العلوم والمعارف التى يتبناها الأصوليون هى دعوة الى تقويض العلم من ناحية وتشويه الدين من ناحية أخرى.

والعلمانية لاترتبط بالثقافة الغربية الحديثة وحدها وإن تكن هذه الثقافة قد أسهمت أسهاما عظيما فى تنميتها وتطويرها. وانما العلمانية تراث إنسانى عريق يرتبط بالتاريخ المتطور للانسان نفسه. ولهذا فهى ثمرة لكل الجهود والخبرات البشرية على تنوعها واختلاف مستوياتها.

ولا شك أن النظام الرأسمالى العالمى المعاصر يستغل العلم ومنجزاته التكنولوجية - فى كثير من الأحيان - استغلالا بشعا في قهر شعوب العالم واعتصار ثرواتهم ووقف تقدمهم، بل فى قهر واستغلال مواطنيه أنفسهم، إلا أنه ينبغي التمييز بين علمانية الحضارة الغربية الراهنة التى هى حضارة انسانية عامة لعصرنا، وبين نظامها الرأسمالى الامبريالى الذى يسيطر على العلم والنهج العلمانى ويفرغهما من مضمونهما المعرفى والإبداعى الانسانى فى توظيفهما لخدمة أهدافه ومصالحه الاستغلالية والتوسعية. ولهذا فمن التجنى بل من الغفلة هذا الخلط بين العلمانية وهذا النظام. إن معركة عصرنا للتحرر من سيطرة الرأسمالية الامبريالية على مقدرات شعوب العالم، هي فى ذاتها معركة من أجل تحرير العلم من هذه السيطرة، حتى يستعيد العلم عافيته ويؤكد حقيقته كقيمة إنسانية ويصبح قوة تحريرية تنويرية ابداعية فى أيدى شعوب العالم جميعا.

والعلمانية من ناحية أخرى لاتعنى طمس الهويات والخصوصيات الوطنية والقومية والثقافية، فلعل هذا هو ما تسعى لتحقيقه الامبريالية والرأسمالية العالمية فى عصرنا الراهن، وبخاصة الامبريالية الامريكية والشركات المتعدية الجنسية لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وفقاً لمصالحها. وإذا كانت الرؤية العامة والشاملة والكلية تميز قوانين العلم والنظرة العلمانية، فإن هذا لا يعنى العمومية والشمولية والكلية الكونية فحسب، كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية والفلكية، وانما يعنى عمومية وشمولية وكلية الخصوصيات داخل مجالاتها القومية والاجتماعية كذلك. فهناك ماهو كونى عام وعالمى شامل، ولكن هناك داخل هذا الشمول والعمومية الكونية والعالمية ما يمثل خصوصيات وتمايزات قومية وثقافية يسهم العلم وتسهم الرؤية العلمانية في اكتشافها وادراك قوانينها الخاصة وتنميتها بحيث لا يطغى الشمول الكونى العالمى على هذه الخصوصيات ولا تتغافل هذه الخصوصيات عن هذا الشمول الكونى والعالمى، وانما يدور بينهما حوار وتفاعل واستفادة متبادلة. ولهذا فبالعلم وبالمنهجية العلمانية يتم اكتشاف الخبرات والكنوز التراثية المختلفة فى العالم واكتشاف مابينها من تمايزات واختلافات أو من مشابهات وتماثلات، بل لعل العلمانيين سواء فى فكرنا العربي المعاصر أو فى الثقافات المختلفة فى العالم، هم أكثر الباحثين دراسة واكتشافا للخصوصيات التراثية والقومية والشعبية عامة. حقا، قد تستخدم هذه المنهجية العلمية أحيانا لتطبيق قانون انسانى عام شامل، أو قانون يتعلق بخبرة مجتمعية معينة، على خبرة معينة أخرى، كما يحدث عندما يُفرض نمط من أنماط التنمية الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات المتطورة أو المتقدمة على مجتمعات نامية متخلفة ذات خصوصيات بنيوية مغايرة. وهو درس عميق من دروس التطبيق المنهجى للخبرات الاجتماعية المختلفة. وقد وعته واستوعبته الدراسات والمناهج العلمانية وتسعى لتجاوز أخطائه. فما أكثر ما كانت تنقل الى بلدان العالم الثالث مظاهر من التحديث الغربى، فلا يتحقق من هذا التحديث شئ اللهم إلا بعض التغييرات القشرية السطحية النخبوية الهشة التى تفضى الى تشويه هذه البلدان وإهدار هويتها، وإعاقة تطورها التنموى المتلائم مع طبيعتها البنيوية الخاصة. ولايكون هذا خطأ فى التحديث العلمانى، وإنما هو خطأ فى فرض خبرة تحديثية علمانية معينة على واقع مجتمعى مغاير، مما لايتناقض فحسب مع خصوصية هذا الواقع وانما مع المنهجية العلمانية نفسها التى ينبغى أن تراعى التمايزات والاختلافات والخصوصيات.

ولعل هذا هو سبب مانجده فى مجتمعاتنا العربية عامة من هشاشة العلمانية وهشاشة الفكر العقلانى فى حياتنا وممارساتنا، وذلك نتيجة لهشاشة وسطحية ونخبوية التحديث فى الابنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية في مجتمعاتنا. ولعل هذا هو مايفجر الاحساس بفقدان الهوية وبالاغتراب ويشكل مصدرا من مصادر الرفض اللاعقلانى للواقع السائد واللجوء الى القيم والمفاهيم السلفية والماضوية وتفاقم واستشراء النزعات الأصولية المتزمته التى تبلغ حد الارهاب المسلح العشوائى. ولعل هذا كذلك هو مايجعل العديد من الجهود الثقافية التنويرية الخالصة، عاجزة عن أن تحقق هدفها المنشود، لأنها تصطدم من ناحية بعقبة هذا التحديث المجتمعى السطحي البرانى الذي لم يتخلل في أعماق البنية الشاملة للمجتمع، ولأنها من ناحية أخرى تظل صداما سجاليا علويا نخبويا مع التعبوية الأصولية الاسلامية والدينية عامة دون الوصول الى نتيجة موضوعية محققة، ولهذا فلا سبيل الي تنوير عقلانى وعلمانى حقيقي نافذ، بغير التغيير التنموى الشامل الذي يتحقق به تحديث مجتمعى شامل عميق يتفق وخصوصية المجتمع واحتياجاته الأساسية في إطار العصر الراهن. لاتنوير بغير تغيير، ولاتغيير بالطبع إن لم يصاحبه ويمهد له ويتطور معه تنوير موضوعي عقلانى علماني.

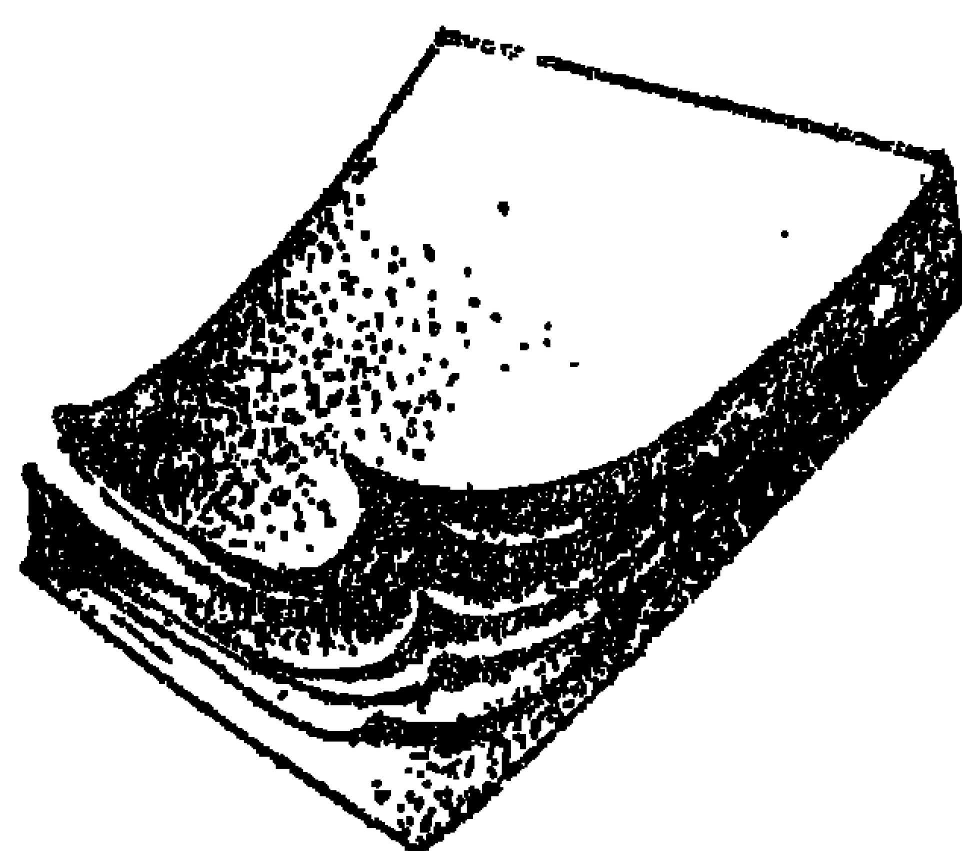
والمنهجية العلمانية ليست نسقا مطلقا نهائيا، وإنما تتطور وتتجدد عبرْ خبراتها وتطبيقاتها واخطائها وعبْر الطابع النقدى لمنهجيتها ذاتها، إلا اذا سقطت فى تثبيت وجمود عقائدى وهو ما يحولها الى أصولية لاتختلف كثيرا عن الأصولية الدينية مهما اختلفت دلالتهما. ولعل المأساة التى تعرض لها النموذج الاشتراكى السوفيتى أن يكون دليلا صارخا علي ذلك.

ولهذا، فالعلمانية يمكن أن تضم أكثر من مشروع اجتماعي واقتصادى وثقافى، تتوحد جميعا في الرؤية العلمانية العامة، وإن اختلفت هذه المشروعات من حيث المضامين والأهداف. ولهذا فيمكن القول بأن هناك مشروعا علمانيا ليبراليا، ومشروعا علمانيا قوميا، ومشروعا علمانيا يساريا أو ماركسيا. وأن هناك كذلك مشروعا علمانيا اسلاميا، لا كمجرد إمكانية مشروطة بالتجدد والتفتح والاستنارة العقلانية فى تفهم الدين فى إطار الملابسات الموضوعية المتجددة، وانما نراه متحققا بالفعل فى كثير من الاجتهادات الاسلامية للكثير من المفكرين المسلمين القدامى والمحدثين والمعاصرين رغم ما بينهم من اختلافات وخلافات. ولهذا فالعلمانية هى أساس للديمقراطية ومرتكز لها، لأنها تفترض بل تحتم التعدد والتمايز والتغاير والتجدد والتطور والنقد والتجريب والتجاوز، ولاتحتكر الحقيقة بحسب ثوابت مطلقة، ولاتسقط الخلاف والاختلاف في وهدة الاقصاء والتكفير والابادة الجسدية، ولاتعرف ثنائية الكفر والايمان ولاتدعى الإطلاقية والديمومة فى احكامها بل تتسم هذه الأحكام - برغم طابعها الكلّى - بالنسبية الموضوعية والتاريخية والسياقية.

خلاصة الأمر، أن الخلاف ليس خلافا بين العلمانية والدين، أو بين العلمانية والايمان، إذ أنه من الممكن أن يتعايشا، وأن يتفاعلا وأن يتعاونا، وانما الخلاف بين العلمانية من ناحية والفهم الأصولى للدين، والفكر الدينى المتعصب الذى يتسم بالجمود والنصية الحرفية واللاتاريخية والاطلاقية والنزعة الاستعلائية الاقصائية من ناحية أخرى.

إن العلمانية - كما ذكرنا من قبل - ليست فقدانا للهوية وتقليصا وطمسا لإنسانية الانسان، وعمقه الروحى والثقافى، وخصوصيته القومية، وليست مجرد أداة اجرائية معملية وضعية تجزيئية، وليست قمعا لمخيلته ولقدراته المعرفية والابداعية، وإنما هى رؤية وسلوك ومنهج يحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، ويعبر عن طموحه الروحى والمادى للسيطرة علي كل المعوقات التى تقف فى طريق تطوره وتقدمه وسعادته وازدهاره الى غيرْ حد، وهى ليست صيغة واحدة نهائية اطلاقية، بل جهد متراكم من الخبرات والتضحيات والنضالات عبر التاريخ الانسانى المشترك رغم مافيه من خصوصيات واختلافات وتمايزات بل وبفضلها. إنها طريق فسيح صاعد يتسع لكل قوى الخير والعدل و الديمقراطية والاستنارة والتقدم والابداع، وهى معركة انسانية نبيلة من أجل تحقيق هذه الأهداف، ولايتنكب عنها إلا من تتعارض مصالحه مع هذه الأهداف أو من عجزوا عن رؤية حقائق الواقع والمستقبل.

دراسات عامـــة



دراسات

أصوليات هذا الزمان

مفهوم الأصولية : التاريخ والمعنى

الشعبوية الأصولية : من أين وإلى أين ؟

الاغتراب الدينى وثقافة المؤسسات

دور الفلسفة فى تحرير الوعى

أصوليات هذا الزمان

د . مراد وهبة

ما الأصولية؟

لغوياً: الأصولية من «أصول». وهذا اللفظ ترجمة للفظ الانجليزي Fundamentalism وهو لفظ انجيلي مشتق من لفظ آخر هو Foundation يعني أساسي، يقول أشعياء النبي «هأنذا أؤسس في صهيون حجراً حجر امتحان حجر زاوية كريماً أساساً مؤسساً» (أشعياء، ٢٨ : ١٦).

وأغلب الظن أن الذي سك المصطلح الانجليزي Fundamentalism «الأصولية» هو رئيس تحرير مجلة نيويورك وتشمان(١) في افتتاحية عدد يوليو ١٩٢٠ حيث عرّف الأصوليين بأنهم أولئك الذين يناضلون باخلاص من أجل الأصول». وأغلب الظن كذلك أن الذي مهد لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت بين عامي ١٩٠٩ - ١٩١٥ بعنوان «الأصول» The Fundamentals بلغ عددها اثني عشر كتيبا، وبلغ توزيعها بالمجان ثلاثة ملايين نسخة أُرسلت الي القساوسة والمبشرين واللاهوتيين ومدارس الأحد وسكرتيري جمعيات الشبان المسيحية والشابات المسيحية.

ويمكن تصنيف هذه الكتيبات علي النحو الآتي :

- أصول الايمان مثل حقيقة جهنم والمجئ الثاني للمسيح.
- مهاجمة تيار نقد الانجيل، وهو تيار يدور علي أن الانجيل تسجيل لتطور ديني.
- نقد النظريات العلمية، وبالأخص الداروينية المهددة لقصة الخلق كما وردت في سفر التكوين(٢).

وفي تقديري أن الأصولية المسيحية مردودة، في نشأتها، الي مقاومة الثورة الفرنسية التي جاءت معبرة عن الطبقة البرجوازية الممثلة لحركة التنوير التي نشأت في القرن الثامن عشر والتي تعتبر امتدادا وتطويرا لحركة الاصلاح الديني. وقد عبّر عن هذه المقاومة أدق تعبير ادمون بيرك (١٧٦٥ - ١٧٩٧) في كتابه المشهور «تأملات في الثورة في فرنسا» الصادر عام ١٧٩٠، أي بعد الثورة بعامين. والفكرة المحورية، في هذا الكتاب، تدور علي الالتزام بـ «الموروث»، أي الالتزام برؤية ماضوية. وتأسيساً علي ذلك يري بيرك أن السياسة ينبغي أن تتكيف مع الطبيعة البشرية، وليس مع العقل البشري الذي هو من الطبيعة ليس إلا، ومن ثم فرجل السياسة في حاجة الي خبرة والي بصيرة والي غريزة، وليس الي حسابات مجردة وجافة. وليس في امكان البشر اعادة تنظيم العالم لأن من شأن هذه الاعادة الاطاحة باستقرار النظام السياسي الذي استندت إليه المجتمعات المتمدينة. وهذه بدورها تستند الي نظرية في العقد الاجتماعي

د. مراد وهبة - مفكر مصري

متمايزة عن تلك التي تصورها فلاسفة القرن السابع عشر. فنظرية هؤلاء تستند الي أن البشر كانوا أحرارا في حال الطبيعة التي سبقت تكوين المجتمعات، وأنهم قد تنازلوا عن جزء من حريتهم للدولة. ويري بيرك أن هذه النظرية أسطورة. فحال الطبيعة، عنده، كان فوضويا وبدائيا. ولهذا جاء العقد الاجتماعي معالجاً لهذه الفوضي البدائية ، فانطوى علي قوة أخلاقية دائمة وأبدية. والبشر ملتزمون به أمام الدولة والله لأن ارادة البشر ليست هي أصل الحقوق السياسية بل الأصل هو الدولة. ولهذا ينبغي طاعة الدولة طالما أن الدولة لم تشذ عن شرعيتها. ومعني ذلك أن الغاية من السياسة، عند بيرك، هي المحافظة علي المجتمع. وهذا المعني ينطوي علي مسألتين : المسألة الأولي حماية البناء الاجتماعي والملكية الخاصة. والمسألة الثانية حماية النظام السياسي القائم. وهكذا فعلت بريطانيا عندما أجرت اصلاحاتها إذ استندت الي مبدأ الاشارة الي القديم التليد. يقول «لقد قررنا المحافظة علي الكنيسة القائمة، والملكية (بفتح الميم) القائمة، والارستقراطية القائمة». بيد أن هذه المحافظة لا تتعارض مع اجراء اصلاحات جزئية في هذه المؤسسات طالما أننا لم نمس خصائصها الجوانية».

وتأسيسا علي ذلك يعارض بيرك ثلاث مدارس راديكالية : عقلانية عصر التنوير، وعاطفية روسو، ونفعية بنثام. ورغم تباين هذه المدارس إلا أنها تدور علي الأفكار التالية :

- إن العقل المجرد هو الموجه لمسار التطور الاجتماعي
- الانسان خيّر بطبيعته، ولكن المؤسسات الاجتماعية قد أفسدته.
- تقاليد البشرية أساطير خادعة.
- قدرة البشرية علي التقدم اللانهائي.
- غاية المصلح الأخلاقي والسياسي تحرير الانسان من العقائد القديمة، والمؤسسات القديمة، ومستقبل الانسان يكمن في حرية خالصة وديموقراطية بلا حدود، والسلطة السياسية هي أداة الاصلاح.

ومعارضة بيرك مردودة الي الدولة والكنيسة. فهما، في رأيه، كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع، ومن ثم ليس من حق أحد تغيير التشريع. والعدالة أيضا مصدرها النظام الالهي عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. وبذلك يهز بيرك عصر التنوير أو «عصر الجهل» كما كان يسميه(٣).

وفي عام ١٩٥٣ صدر كتاب لفيلسوف أمريكي هو رسل كيرك بعنوان «العقل المحافظ» وعنوان فرعي «من بيرك الي اليوت» أساسه فلسفة بيرك. فكيرك يري أن القصد الالهي يحكم المجتمع والضمير. والقضايا السياسية هي، في أساسها، قضايا دينية وأخلاقية. والعقلانية لاتهتم بالحاجات الانسانية. والانسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل. ولهذا فكل من التراث والتحيز مطلوب لمنع الانسان من الاستجابة الي دافع الفوضي. والابداع أقرب الي التدمير منه الي التعمير. والبديل هو التغيير البطئ إذ هو وسيلة المجتمع في المحافظة علي ذاته. ولهذا فان أعداء كيرك هم إما عقلانيون مثل فلاسفة التنوير، وإما نفعيون مثل روسو، وإما ماديون مثل ماركس، وإما دارونيون. وهؤلاء علي تنوعهم تؤلف بينهم الأفكار الآتية :

- قابلية الانسان لتحقيق الكمال، ولا محدودية التقدم الاجتماعي، وقدرة الانسان علي التطور الأكمل بفضل التعليم والتشريع وتغيير البيئة.
- احتقار التراث، وتجاهل حكمة الآباء، واتخاذ العقل والحتمية المادية مرشداً للرفاهية الاجتماعية.
- رفض وصف بيرك للدولة علي أنها ذات طبيعة الهية أخلاقية، وعلي أنها وحدة روحية تضم الموتي والأحياء حاضراً ومستقبلاً(٤).

وقد تبلورت أفكار بيرك وكيرك في الأصولية المسيحية المتمثلة في حركة «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيري فولول الذي أسسها عام ١٩٧٩ وهي تزعم أنها حركة أخلاقية بدعوي أن القضايا السياسية، في رأي فولول، هي قضايا أخلاقية. وتضم الحركة ٧٢٫٠٠٠ قسيسً من بين أربعة ملايين عضواً.

وقد أعلن فولول أن الدافع الي تأسيس هذه الحركة قومي ينشد تدعيم قوة أمريكا وذلك بتأسيس شبكة دفاع قوية. ولهذا كان فولول من أول المؤيدين لمشروع «حرب النجوم» الذي دعا إليه ريجان عندما كان رئيسا للجمهورية.

ثم وسّع فولول رقعة «الغالبية الأخلاقية» فألف تحالفاً ضم أشياعه والكاثوليك واليهود والمورمون من أجل اطلاق المدافع اللاهوتية علي الليبرالية والنزعة الانسانية العلمانية.

وفي عام ١٩٨١ صدر كتاب لأحد زعماء «اليمين الجديد» هو ريتشارد فيجيري بعنوان «اليمين الجديد : مستعد للقيادة».

وقد كتب فولول مقدمة لهذا الكتاب نترجمها في ايجاز :

«ليس ثمة شك في هذه اللحظة، في تراجع الاستقرار في أمريكا من حيث هي أمة حرة وقوية. فالأمريكيون، في السنوات الأخيرة، منحازون، حرفيا، الي الملحدين... واذا

كان استقرار أية جماعة، سواء كانت أسرة أو أمة، يستند الي القيادة فلا غرو أن أمريكا اليوم منحلة وبلا أخلاق.

وبصفتي أباً ومواطناً يخاف الله فأنا أقدر شجاعة فيجيري في مواجهة الليبراليين وسلوكهم الذي أفضي بأمريكا الي وضع خطر... ويطلق السيد فيجيري لفظ «اليمين الجديد» علي أولئك المواطنين «الأخلاقيين» الذين عليهم أن يتحدوا، وأن يكون صوتهم مسموعاً وهم :

المواطنون الجادون الذين قد أثقلتهم الضرائب العالية، وزيادة التضخم.

والمسيحيون من أتباع الميلاد الثاني الذين يزعجهم ماتعرضه شاشة التلفزيون والسينما من أفلام.

والمؤيدون لحق الحياة والذين هم ضد التمويل الفدرالي لعمليات الاجهاض

لقد آن الأوان أن يتكاتف الأمريكيون الأخلاقيون صفاً واحداً، ويبذلوا جهدهم في الكشف عن مشاعرهم. وعلي الأقلية الملحدة المكونة من أفراد خونة، أتيح لهم صياغة السياسة الأمريكية، أن يكونوا علي وعي بأنهم ، اليوم، لايمثلون الأغلبية. إن الأمريكيين من القوة بحيث لن يسمحوا لهذه القلة بأن تدمر أمتهم بما لديهم من فلسفات الحادية لبرالية»(٥).

وهكذا يتضح أن الأصولية المسيحية، في أمريكا، تنقد المجتمع الليبرالي من أجل تأسيس مجتمع يقوم علي مطلق هو المطلق الأصولي المسيحي. وهي من أجل ذلك تمتد بنقدها الي العلم الحديث والمجتمع الحديث علي الاطلاق.

ففي رأيها أن العلم الحديث المتمثل في نظرية التطور هو علم زائف لأنه يضعف سلطة الانجيل. فاذا لم يكن الله خالقا للعالم في ستة أيام فسفر التكوين باطل. واذا كان سفر واحد باطلا فأسفار العهد القديم برمتها باطلة.

والمدنية الحديثة، في رأيها كذلك، قد أفرزت البيروقراطية، والبيروقراطية تضعف التواصل البشري. ومن ثم فهي ضد الدين الذي من وظيفته تقوية العلاقات البشرية. ولهذا فشعار الأصولية المسيحية «خَلَق الله القرية، وصنع الانسان المدينة». وسبب هذه التفرقة بين القرية والمدينة أن المدينة علمانية الأسلوب. وهذا الأسلوب يتميز بسمتين أشار إليهما هارفي كوكس في كتابه «المدينة العلمانية» وهما البرجماتية والدنيوية. البرجماتية، عنده، تعني اهتمام الانسان بالمسائل العلمية أو المادية، أو بمعني آخر اهتمام الانسان بما ينتج، ومن ثم ابتعاد الانسان عن الانشغال بالمسائل الدينية. أما الدنيوية فيقصد بها الأفق الأرضي للانسان العلماني، واختفاء الحقائق الفائقة لهذه الدنيا. والأصل اللاتيني للفظ «دنيوي» يفيد هذا المعني. فلفظ profane مكون من مقطعين pro-fanum ويعني حرفياً «خارج المعبد» أي ما يتصل بهذه الدنيا. ومن ثم فالانسان الدنيوي هو الذي يتعامل مع هذه الدنيا في ذاتها، وليس مع دنيا أخري فيري أن أي معني يعثر عليه في هذه الدنيا إنما يبزغ من هذه الدنيا ذاتها(٦).

بيد أن الفكر الأصولي لايقف عند حد المسيحية وإنما يتجاوزها الي أديان أخري ومن بينها الاسلام. وأنتقي من الأصوليين الاسلاميين المعاصرين أربعة : أبو الأعلي المودودي وسيد قطب وخوميني وعلي شريعاتي.

قيمة المودودي ليس في أنه المنظّر للأصولية الاسلامية فحسب وإنما أيضا في أنه المؤسس للجماعات الاسلامية في العالم الاسلامي برمته. وكتابه المؤثر في هذه الجماعات عنوانه «الحكومة الاسلامية» يحدد فيه خصائص هذه الحكومة. فالحاكم الحقيقي، في هذه الحكومة، هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالي وحده. ويترتب علي ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق في التشريع. فجميع المسلمين ليس في امكانهم أن يشرعوا قانوناً، وليس في امكانهم أن يغيرّوا مما شرع الله لهم. ولهذا فالقانون الذي جاء من الله هو أساس الدولة الاسلامية. والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالي في خلقه، ومن هنا فالدولة الاسلامية دولة «ثيوقراطية ديموقراطية» علي حد تعبير المودودي. وهو بذلك يعني أن الديموقراطية مقيدة بسلطان الله. ومن هذه الزاوية يري أن الثيوقراطية الاسلامية مباينة للثيوقراطية المسيحية التي كانت تستند إلى طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانوناً من عند نفسها حسب ماشاءت أهواؤها وأغراضها. وتسلط ألوهيتها علي أهل البلاد متسترة وراء القانون الالهي. أما في الثيوقراطية الاسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الالهي في الأرض لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي. ولهذا فان الاسلام يستعمل لفظ الخلافة بمعني أن كل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الاسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلي. ويزيد المودودي الأمر ايضاحا فيقول إن الديموقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة على سلطة الشعب، ولكن ليس كل الشعب مشاركاً في التشريع أو ادارة الحكم. ثم إنها فصلت الدين عن الدولة فلم تعد الدولة مرتبطة بالأخلاق(٧).

وفي اتجاه المودودي سار سيد قطب بعد انفصاله عن حسن البنا. المجتمع، عند قطب، إما أن يكون مجتمعاً جاهلياً وإما أن يكون مجتمعاً اسلامياً. الجاهلية هي

عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله. أما الاسلام فهو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم، والتحرر من عبودية العبيد.

واستنادا الي مفهوم المجتمع الجاهلي يري سيد قطب أن جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض تدخل فعلاً فيه؛ المجتمعات الوثنية في الهند واليابان والفلبين. وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية بتصورها المحرف للألوهية بأن تجعل لله شركاء. وتدخل فيه المجتمعات التي تزعم أنها اسلامية لأن بعضها يعلن صراحة علمانيته، وبعضها يعلن أنه يحترم الدين، ولكنه يُخرج الدين من نظامه الاجتماعي.

ويخلص سيد قطب من كل ذلك الي أن الاسلام اعلان عام لتحرير الانسان في الأرض من العبودية للعباد وذلك باعلان ألوهية الله وحده للعالمين. بيد أن هذا الاعلان لم يكن اعلاناً نظرياً فلسفياً إنما كان اعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً. ذلك أن الذي يدرك طبيعة الاسلام يدرك منها حتمية الانطلاق الحركي للاسلام في صورة الجهاد بالسيف(٨).

ومن بعد قطب يأتي خوميني ويجسد هذا المطلق الأصولي الدموي في ايران في عام ١٩٧٩، وذلك بتأسيس الجمهورية الاسلامية الايرانية. وقد جُمعت محاضراته التي ألقاها في النجف بالعراق فيما بين ٢١ يناير، ٢٨ فبراير عام ١٩٧٠، وصدرت في كتاب باللغة الفارسية بعنوان «الحكومة الاسلامية» وهو يدور علي ثلاث قضايا :

- الحاجة الي ربط السلطة السياسية بالأهداف الاسلامية.
- واجب الفقهاء في تأسيس الدولة الاسلامية أو ولاية الفقيه.
- برنامج عملي لتأسيس الدولة الاسلامية.

وهذه القضايا الثلاث تدور علي فكرة محورية هي أن الأمر الالهي له سلطان مطلق علي جميع الأفراد، وعلي الحكومة الاسلامية، وأن الفقهاء أنفسهم هم الحكام الحقيقيون، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية لتنفيذ شريعة الله من أجل تأسيس النظام الاسلامي العادل.

ثم يتساءل خوميني عن سمات الحاكم المسلم الذي يتولي مسئولية الحكومة الاسلامية فيري أنها سمتان :

السمة الأولي أن يحكم استناداً الي الشريعة الالهية، وليس الي الارادة الانسانية.

والسمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل.

ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولي، عند خوميني، متجسد في الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبي، وذلك باحالة النسبي الي المطلق، أو بالأدق بمطلقه النسبي. وأي نسبي يتبقي بعد هذه المطلقة لابد من ازالته لأنه يشكل عندئذ نتوءاً في عملية المطلقة. بيد أن هذه الازالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية.

وقد نظرّ فيلسوف الثورة الايرانية علي شريعاتي ضرورة هذه الحرب في كتابه «سوسيولوجيا الاسلام» حيث يقرر أن قصة هابيل وقابيل هي قصة التاريخ الانساني، أي قصة الحرب التي اشتعلت منذ بداية الخليقة، ومازالت مشتعلة حتي اليوم. فقد كان الدين سلاح كل من هابيل وقابيل. ولهذا السبب فان حرب دين ضد دين هو العامل الثابت في تاريخ البشرية، وإن شئنا الدقة قلنا إنها حرب الذين يشركون بالله ضد حرب التوحيد، واذا كانت أسس الاسلام هي التقية والخضوع للامام والاستشهاد فالاستشهاد أهمها لأنه المبدأ الذي يدفع المسلم الي الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فان الموت لايختار الشهيد وإنما الشهيد هو الذي يختار الموت عن وعي. والمسألة هنا ليست مسألة تراجيدية وإنما هي مسألة نموذج يُحتذي لأن الشهادة بالدم أرفع درجات الكمال، ومعني ذلك أن المسلم الحق هو الشهيد(٩).

هذا عن الأصوليتين المسيحية والاسلامية فماذا عن الأصولية اليهودية؟ إن الأصولية اليهودية متمثلة في حركة «جوش أمونيم».. وقد تأسست هذه الحركة بعد حرب ١٩٦٧، وانتعشت بعد حرب ١٩٧٣، ورفضت معاهدة كامب ديفيد لأنها ترى أن اسرائيل دولة «مقدسة»، ومن ثم فان التنازل عن أي جزء من الأرض «هرطقة» لأن أي جزء هو منحة من الله. بيد أن هذه القداسة ليست مردودة فقط الي الحكمة الالهية، وإنما أيضا الي الدم اليهودي الذي أهدر في الحروب من أجل الدفاع عن اسرائيل . ولهذا دعت هذه الحركة الي اقامة المستوطنات في الضفة الغربية بهدف العودة الي أصول الروح الصهيونية. ولهذا فان شعارها «كمال اليهود وحدتهم من كمال أرض اسرائيل» أي أن أرض اسرائيل هي الضامن الوحيد لليهودية، واليهودية هي الضامن الوحيد لأرض اسرائيل».

وآثار هذه الحركة واضحة في احتقارها للقانون والنظام، ورفض الانصياع للسلطة إلا اذا تبنت المعايير الأخلاقية الصارمة داخلياً، وتصعيد المواجهة خارجياً. ذلك لأن هذه الحركة تنظر الي العالم علي أنه «ملوث». ولهذا فهي تريد أن تعتزل ثقافة هذا العصر، ولكنه اعتزال مغموس في مقولة «العنف» إذ أن هذه المقولة هي المكوّن الأساسي

لحركة جوش أمونيم من أجل التحكم(١٠).

هذه أصوليات ثلاث وهي ليست الأصوليات الوحيدة. فثمة أصوليات أخري في أديان غير هذه الأديان الثلاثة. وقد تبنت الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم دراسة هذه الأصوليات بتمويل من مؤسسة جون وكاثرين مكارثي تحت عنوان «المشروع الأصولي» ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام ١٩٨٨. وقد صدرت حتي الآن ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول عنوانه «الأصولية تحت المجهر» ويتناول الجماعات الأصولية الاسلامية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا وجنوب آسيا. كما يتناول الأصولية المسيحية في الشرق الأوسط وأوربا وأمريكا اللاتينية، والأصولية اليهودية في الشرق الأوسط، والأصولية البوذية في سري لانكا وبورما وتايلاند، والأصوليتين الهندوكية والسيخية في القارة الهندية. يتناول كل هذه الأصوليات في ضوء رؤاها الكونية، وفهمها الخاص للعلم، وأحكامها التي تصدرها علي التطبيقات التكنولوجية.

والجزء الثاني عنوانه «الأصولية والمجتمع» ويهتم بمعرفة رأي الأصولية في الأسرة والعلاقة بين الأشخاص، وفي القانون والدستور فينتهي الي أن الأصولية تري ضرورة تشكيل العالم استناداً الي مقولات ثلاث : العنف والارهاب والثورة. ثم يعرض لمدى تأثير الأصولية علي الاقتصاد، ومدي تمردها، وفي النهاية يعرض لأساليب الأصولية في التبشير لتعاليمها فيري أنها تدور علي ضرورة السيطرة علي التعليم والاعلام وتأسيس مدارس ومعاهد أصولية.

أما الجزء الثالث وعنوانه «الأصولية والدولة» فيشير الي رفض الأصولية للقسمة الثنائية بين الحياة الخاصة والحياة العامة إذ هما لابد أن يخضعا للتحكم. هذا بالاضافة الي ضرورة تطبيق الشريعة أي القانون الالهي.

وخلاصة القول في هذه الأجزاء الثلاثة أن بزوغ الأصوليات هو مجرد رد فعل ضد الرؤي الكونية الجديدة التي تهدد تراثها «المقدس».

ومع ذلك يبقي سؤال :

ماهي الطبقة الاجتماعية التي تساند الأصولية؟

لقد انشغلتُ بالبحث عن العلاقة بين الدين والاقتصاد منذ ديسمبر عام ١٩٧٤ عندما نشرت افتتاحية لملحق «الفلسفة والعلم» بمجلة الطليعة القاهرية بعنوان «التتار والفكر المستورد» ورد فيها أن ثمة ظاهرة، طافية علي سطح مجتمعنا المصري علي التخصيص ومجتمعنا العربي علي الاطلاق، في حاجة الي تحليل وتأويل، وهي ظاهرة ثنائية البُعد : بُعد اقتصادي وبُعد ايديولوجي. البُعد الاقتصادي يتمثل في بزوغ ما أسميه «بالرأسمالية الطفيلية». من دلائلها تجار الخلسة في سوق الاستهلاك والوسطاء الذين يغرقون الأمة بسلع الترف المستوردة بالمشروع وغير المشروع، وإن شئنا الدقة اكتفينا بغير المشروع. وغير المشروع يدور علي حظر ما يُسمي بالفكر المستورد بدعوي الحفاظ علي القيم والتقاليد وما ورثناه عن الأقدمين.

ومحصلة البُعدين تتارية بالضرورة. وأقصد بالتتارية ما هو مأثور عن التتار من أنهم - بقيادة جنكزخان - التزموا أمراً واحداً: تدمير حضارة الانسان.

وفي عام ١٩٧٧ ألقيت بحثاً في ندوة عقدها مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس عن الصراع العربي الاسرائيلي بعنوان «رؤية اسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر» ورد فيه أن ثمة تيارات ثلاثة بزغت في الوطن العربي وهي علي النحو الآتي :

التيار الأول يمكن تسميته بالتيار التتاري ينبذ الحضارة فيشكك في قدرة العقل ويحقر من شأن العلم ويعيد الي الأذهان ذكري محاكم التفتيش. ومغزي هذا التيار تدعيم التخلف الحضاري للعالم العربي.

والتيار الثاني يمكن تسميته بالتيار اللاثوري يحلف ثورة ٢٣ يوليو بدعوي تدميرها لنفسية الانسان العربي، ويدعو الي ما قبل ثورة يوليو. ومغزي هذا التيار عبثية أية محاولة لتغيير الواقع الاجتماعي.

أما التيار الثالث والأخير فيمكن تسميته بالتيار اللاعلماني. ومغزاه اسقاط دعوي منظمة التحرير الفلسطينية الخاصة بانشاء دولة علمانية.

وفي عام ١٩٧٥ عقدتُ ندوة بعنوان «الدين والاقتصاد» وفيها طرحت تطويراً لأفكاري السابقة في بحث بعنوان «لماذا الدين والاقتصاد؟» تساءلت فيه عن طبيعة الطبقة الاجتماعية التي تدخل في علاقة عضوية مع الأصولية الدينية. وهو تساؤل لازم من اللزوم القائم بين الاقتصاد والدين علي النحو الذي أشار إليه ماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية» حيث يقرر أن التحرر من الاقتصاد التقليدي يسهم في تقوية التشكك في التراث الديني وفي السلطات التقليدية، وأن الروح الرأسمالية سابقة علي النظام الرأسمالي، وأن هذه الروح وليدة البروتستانتية، والبروتستانتية تعني أن أسلوب الحياة الوحيد والمقبول من الله يقوم في تحقيق الالتزامات المفروضة علي الانسان بحكم موقعه في هذا العالم، ولا يقوم في تجاوز الأخلاق الدنيوية عبر الزهد الرهباني. ومعني ذلك تبرير

البروتستانتية لضرورة النشاط الدنيوي. هذا بالاضافة الي أن التقدم العلمي قد أسهم في مساندة الطبقة البورجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر. فقد امتدت ميكانيكا نيوتن الي جميع مجالات المعرفة الانسانية مطعمة بالرياضيات الجديدة التي صاغها ليبنتز وأسهمت في حل المشكلات الناجمة من الكهرباء والحرارة وتأسست رؤية كونية علمية كبديل عن الرؤية الكونية الدينية التي هيمنت علي فكر العصر الوسيط.

وتأسيساً علي هذه العلاقة العضوية بين البروتستانتية والطبقة الرأسمالية المستندة الي العلم نتساءل عن نوعية الطبقة الملازمة للأصولية الدينية. والجواب عن هذا التساؤل ليس ممكناً من غير معرفة العلاقة بين الأصولية الدينية والعلم. ودليلنا علي معرفة هذه العلاقة قول سيد قطب في كتابه «المستقبل لهذا الدين» أن عصر الاحياء (النهضة) وعصر التنوير وعصر النهضة الصناعية قد صرفت أوربا لا عن تصورات الكنيسة وحدها وإنما عن منهج الله كله فتم الانفصال بين التصور الاعتقادي ونظام الحياة الاجتماعية وحدث مايسميه سيد قطب «الفصام النكد» والفصام مرض عقلي من أهم أعراضه التجول الذهني في عالم الخيال والوهم، وعدم الاتساق بين المزاج والفكر، واعتقادات باطلة. ومعني ذلك أن الثقافة الأوربية ثقافة مريضة بسبب عصر التنوير والثورة الصناعية المستندة الي العلم. فاذا أردنا ثقافة صحية وجب استبعاد التنوير والصناعة والعلم. ولكن هذا الاستبعاد يلزم منه تحويل مسار الرأسمالية المستندة الي التنوير والصناعة والعلم الي مسار آخر يُخرجها من عالم العلم والصناعة. وقد تحولت هذه الرأسمالية الي «رأسمالية طفيلية» تقتات مما هو ضد العلم وضد العقل، أي تقتات من كل ما يُغيّب العقل، وليس لدينا مايُغيب العقل سوي المخدرات في شتي أنواعها وما يلازمها من تقوية للشهوات والأهواء ومن تعامل مع السوق السوداء الأمر الذي أدي الي بزوغ ظاهرة جديدة هي ما يمكن أن يطلق عليها «رجل الشارع المليونير» أي أنه في امكان رجل الشارع أن يمارس عملية تراكم رأس المال بلا انتاج، وتأتي تجارة المخدرات في مقدمة هذه العملية.

وحيث أن كلاً من الأصوليتين الدينية والرأسمالية الطفيلية مدمر لحضارة العصر، وحيث أن كلاً منهما مناقض للآخر فيحق لنا القول بأن ثمة علاقة جدلية بينهما، علاقة يمكن أن يقال عنها إنها تعبير عن «وحدة وصراع الأضداد».

المراجع:

(١) New York Watchman - Examiner.

(٢) Herbert, Gabriel, Fundamentalism and the Church of God, SCM Press, London, 1957,pp.14-17.

(٣) Burke, Edmund, Reflections on the Revolution in France, Penguin Books, 1985.

(٤) Kirk, Russell, The Conservative Mind, Henry Regney Comp. 3ed ed., 1968.

(٥) Viguerie, Richard, The New Right, the Viguerie Company, 1981.

(٦) Cox, Harvey, The Secular City, Macmillan Company, 2nd ed., 1965, pp.60-62.

(٧) Maudoudi, Abou El Aala, Islamic Government, pp.139-141.

(٨) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة ١٩٦٤، ص ٥٩ - ٦٤.

(٩) Shari'ati, Ali, On Sociology of Islam, tran, Hamid Algar, Mizan Berkeley, 1979.

(١٠) Richard Antoun & Mary Hegland, ed.Religious Resurgence, Syracuse Unit Press, 1987. pp.169-185.

(١١) مراد وهبه، الدين والاقتصاد، دار سينا، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧ - ١٦.

مفهوم الأصولية: التاريخ والمعنى

د. حيدر ابراهيم على

يُعتبر مصطلح الاصولية من المفاهيم التى تميزت بكثرة التداول والاستعمال خلال الفترة الاخيرة ، ولكن لازم ذلك الانتشار قدر كبير من عدم الدقة فى تحديد المعنى والدلالة . وظل المفهوم فى غالب الاحيان فضفاضاً ويتسم بالعمومية والتبسيط فى وصف ظاهرة اكثر تحديداً وتعقيداً مما تبدو ، كما لا تخلو من التغيير والتطور رغم أنها ترتبط فى الاذهان بالثبات والجمود .

فكلمة الأصولية تستعمل فى عدد من المعانى المتباينة وبطرق مختلفة تكاد تفقد المفهوم قدرته على وصف وتحليل الشىء المقصود فعلاً . ففى بعض الاحيان - وبقصد الشمول - يصف المفهوم أشياء عديدة تبتعد عن جوهر الاصولية أو قد يجىء فى غير موضعه . ومثل هذه الاتجاهات قد يكون سببها نسبية واسعة لأننا نجد فى كل المجتمعات والافكار والحقب التاريخية والعصور أصولية ما . ومن هنا جاء الحديث عن أصوليات وليس الأصولية فقط ، ورغم أن الباحثين والكتاب درجوا على ربط المفهوم بالفضاء الدينى واقتصاره على تيارات دينية أكثر تشدداً وأورثوذكسية إلا أنه تعدي ذلك إلى الحيز السياسى أيضا . ويتحدث بعض الكتاب عن أصوليات خارج هذه المجالات المتعارف عليها ، إذ نجد ما يسمى بالاصولية العلموية والأصولية التكنوقراطية والاصولية العلمانية .

ومن ناحية أخرى يُلاحظ وجود اتجاه يُضيّق المفهوم ويحصره فى أديان وثقافات بعينها وخلال العقدين الماضيين صار المفهوم مرتبطاً أكثر بالاسلام والمسلمين ، وأصبح مصطلح الأصولية يوحى مباشرة عند الكثيرين بالذات بعض المتأثرين بوسائل الاعلام الغربى فى تكوين وعيهم وآرائهم بوصف جماعات الاسلام السياسي ويقتصر على قادة وزعماء معينين وتميزهم صورة لشخصية نمطية لها شكل معروف وسلوك متوقع . وكان للثورة الايرانية أثرها الواضح - الحقيقى والمتوهم - فى ربط مفهوم الاصولية بالاسلام أو على الاقل بحركات الاسلام السياسى . ويعتمد كثير من الباحثين على توصيف الظاهرة الاسلامية - السياسية المعاصرة بهدف الوصول الى استنتاجات وتعميمات وفرضيات قد تساعد فى استجلاء غموض المفهوم وعرض نظريات تسعى للامساك بمعنى الظاهرة واتجاهاتها وإمكاناتها ومستقبلها .

يحاول هذا المقال عرض تطور المفهوم والسياق التاريخى والفكرى الذى أنتج مفهوم الاصولية وأسباب التركيز على أصولية إسلامية بالاضافة لوجود الاصوليات الأخرى ومدى تفاعل الاصولية مع الواقع والتاريخى وهذا يمتحن حقيقة أن تكون الأصولية أصولية صافية أو نقية فى مثل هذا العالم المتغير والذى يزداد تداخلاً وتقارباً .

د. حيدر ابراهيم على - أستاذ جامعى فى علم الإجتماع ومدير مركز الدراسات السودانية

فمن المعروف أن هذه الظاهرة هي في حقيقتها رؤية ورد فعل تجاه الآخر خاصة حين يوثر على الذات والهوية في اتجاه الحداثة أو التغير السريع أو الفجائي أو الكثيف .

تاريخ المفهوم :

يرى جيمس بار Barr وهو مرجع أساسي في الاصولية . أن الكلمة جاءت من عنوان سلسلة نشرات أو كتيبات سميت الأصول أو الاساسيات Fundamentals والتي ظهرت في الولايات المتحدة خلال الفترة ١٠ - ١٩١٥ واستخدم فيها مصطلح الأصول ليعني عناصر العقيدة التقليدية أي النص كوحي وسلطة ، والوهية المسيح ومعجزة انجاب مريم العذراء وغيرها من الثوابت التي يراها الاصوليون في المسيحية حتى اليوم . ولكن هناك من يقول بعدم صحة إطلاق هذه التسمية على الاصوليين الحاليين لان مواقفهم أقل ضيقاً واكثر تعقيداً ومعرفة وأقل جلافة وصدامية مما اظهره كُتّاب نشرات الأصول وخلفاؤهم المباشرون . ولكن قراءة الادبيات قد لا تجعل هذا الافتراض سهل القبول ، لان الأصولية الحديثة قد تقع - في نواح كثيرة - في مستوى أدنى من مضمون « الاصوليات » ولا ترتفع فوقه لأن تعاليمها مقبولة لدي أصولية اليوم . ولكن الاصل التاريخي لهذا المفهوم غير كثير الاهمية لفهم استعمال المصطلح في الوقت الحاضر(١).

ويرى البعض أن المفهوم يمثل حالة بروتستانتية ومكانها الولايات المتحدة وهي نتاج عشرينات هذا القرن . فقد جاءت كلمة الاصولية لتحدد الانجيليين المحافظين (evangelicals) في التيار الاساسي داخل الطوائف البروتستانتية بالاضافه لطوائف ومجموعات كارزمية الزعامة والتي تنمو سريعاً كتيار داخل الديانة المسيحية . وكثيراًما اعتبرت الاصولية جزءا من مجتمع ريفي يتحول أو كعناصر منعزلة في المدن الصغيرة التي اغلب سكانها من البروتستانت . وقد تغيرت هذه الصورة الآن حيث تمثل الأصولية حركة دينية نشطة وهجومية وواثقة تسعى في تحالفها مع القوى السياسية المحافظة لمحاربة ما تراه سيطرة ليبرالية على الدولة ، والعائلة والكنيسة بدأت منذ عهد روزفلت والبرنامج الجديد . (٢) ورغم سيادة الرأي القائل بأن الأصولية ظاهرة من زماننا المعاصر إلا أن البعض من مؤرخي البروتستانتية في الولايات المتحدة يحاول استبعاد فكرة أن الأصولية الامريكية هي كلية نتاج عقد العشرينات والذي شهد النقاش حول نظرية التطور وأصل الانسان . لذلك أرجع مارسدن Marsden جذور الاصولية إلى الحركات المقدسة أو حركات ما قبل الالفية السعيدة في القرن الماضي ، ويرى أن الاصولية الحالية هي تاكيد لميول واتجاهات عقدية هي أساساً قوية في الثقافة الامريكيه والتقاليد الدينية . (٣)

يؤرخ غارودي للمصطلح من خلال ظهوره في المعاجم ، فيقول بان كلمة أصولية لم تمثل حتى سنة ١٩٦٦ في معجم روبير الكبير ولم تظهر سنه ١٩٦٨ في الموسوعة العالمية الفرنسية ، ولكن قاموس لاروس الصغيرة سنة ١٩٦٦ يعرفها بكيفية عامة جداً : « موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة ، مع الظروف الجديدة » (٤) ويلاحظ أن تعريف اللغة الفرنسية طبقها بدوره على الكاثوليكية ونسبها إلى هذا المذهب وتابع الصراع بينها وبين الحداثه منذ عهد بيوس العاشر ثم بعد مؤتمر الفاتيكان الثاني عام ١٩٦٦ .

لذلك من السهل إيجاد جذور هذا المصطلح في المسيحية بمذاهبها المختلفة ولكن يفضل «الاصوليون » في بريطانيا إطلاق اسم « الانجيليين المحافظين » عليهم باعتباره أقل اساءة أو تحيزاً رغم أن المضمون قد يبقى واحداً . هذه التسمية غير متداولة إلا بين أقلية ضئيلة ، كما أنها لا تعني نفس ما تعنيه كلمة الاصولية تماماً وتختلف مرجعية كل واحد منهما . ومع أن مصطلح الاصولية قد يعتبر تحقيرياً ولكنه يحدد اكثر بعض الاتجاهات الشخصية والوجودية الاساسية بينما يوحي أسم الانجيليين المحافظين بتصنيف يتعلق بسياسات داخل أطراف الكنيسة فحين نقول الانجليين المحافظين في كنيسة انجلترة فهذا يقصد به أن جزءا ما ينشط ويتفاعل مع اجزاء أخرى وهذا القول لا يحدد أي حالة عقلية أو تكوين ثيولوجي يفرق بين هذه الاجزاء . (٥) ومن المفارقات أن البروتستانت قبلوا هذا الوصف بفخر واستعملوه لتمييز أنفسهم كمدافعين عن أصول عقيدتهم . ولكن مع اكتساب المفهوم ظلالاً سلبية تم التخلي عنه بواسطة نفس الذين اعتبروه من قبل علامة فخر ، وهذا ما يسميه وكرWalker طغيان أو استبداد اللغه . (٦) ومن هنا نعتبر الاصولية ذات معان ملتبسة وغامضة وتتغير حسب المواقف والقائلين والمتلقين . لذلك اختلف المفهوم حسب الظروف عامة . كما يتسع ليشمل المجموعات المحافظة المتحمسة بين يهود اسرائيل أو العناصر الانفصالية في الجماعة السيخية أو حركات تحرير التاميل في سرى لانكا أو مجموعات الهندوس المضادة للتأثير الاجنبي التبشيري في الهند . أما الأهم والصارخ في مدلول المفهوم فقد ترك للاسلام خاصة عند وصف الاحداث الجارية حالياً . (٧) يرفض الاصوليون هذه التسمية لانها تحرمهم ضمناً أن

يمثلوا حصراً وشمولاً العقيدة التى ينتمون إليها وتعتبرهم مجرد طائفة أو عنصر مثل مجموعات أخرى ، ففى المسيحية مثلا يفضلون تسمية انفسهم المسيحين الحقيقيين أو المسيحين فقط ، ولذلك يعتبرون أى نقد يوجه لهم تقصد به المسيحية ذاتها ، وهذا ينطبق أيضاً على الاصوليين الاسلاميين الذين يخلطون عمداً بين نقد فئتهم ونقد الدين عموماً . ولكن هذه النظرة لأنفسهم وهويتهم هى جوهر تسميتهم بالاصوليين هذا يتجاوز مفهوم محافظين أو سلفيين وعكس ما هو سائد لا يوجد اساس الاصولية فى الانجيل أو القرآن أو أى نص مقدس ولكنه يوجد فى فهم معين للدين يعتبر هو فقط «الدين» ويفترض الاصوليون أن هذا الدين ملكهم لان هذه النظرة تتبع كنتيجة ضرورية لقبول سلطة النص الدينى - وهذا ما يظنون أنهم يفعلونه . وهنا تقوم الاصولية فى حقيقتها على تثبيت خبرة دينية معينة كانت بالفعل فى الماضى مهيمنة وغالبة ويؤمن بها الكثيرون ولكنها الآن صارت مجرد تأويل وبقيت شكلية عند الكثيرين رغم قبضتها القوية على روح المؤمنين بها .

فى المعنى :

هناك صفات عديدة ترتبط بمفهوم الاصولية وتمثل المكونات الاساسية لها ويُجمل غارودى بعضها فى كلمات مثل «الجمودية» ورفض التكيف وعدم التسامح ، والانغلاق ، والتحجر المذهبى ، تصلب ، عناد ، المحافظة ، الانتساب إلى التراث ، العودة إلى الماضى ، جمود معارض لكل نمو أو تطور . (٨) وتُعرّف الاصولية - فى الدين كما فى السياسة - كعقيدة مؤكدة وغير مهتزة ، تؤمن بأن مجموعة معينة من المعتقدات والتى تستنبط غالباً من نصوص مقدسة ، وترتبط عادة بحياة وتعاليم شخصية معينة ؛ وكل هذا يمثل حقيقة غير قابلة للتساؤل والشك . وعلى المؤمنين والمخلصين لهذه المعتقدات - أى الأصوليين - أن يعيشوا حياتهم ويوجهوا نشاطهم وفقاً لها . لذلك فكرة الحركة أو الممارسة أساسية فى الاصولية وإلا ظلت مجرد مذهب اجتهادى نظرى أو انعزالى لا يؤثر على حياة الفرد والمجتمع . وقد تغلب الحركية أحياناً على الاصوليين وتصل إلى العنف أو الارهاب أو القتالية ، لأنها ذات رسالة إلهية لتغيير الآخرين كما أنها تجد صعوبة فى التعايش مع بيئة تختلف عنها لذلك تسعى «لهداية »أو تبشير «الضالين» أو الكفار أو المنحرفين . ومن ناحية أخرى تعنى إطلاقيه الحقيقة أو المعتقدات فى نظرهم نفى صحة كل الحقائق الأخرى . وقد ينتج عن هذا الفهم التعصب وإضطهاد الآخرين ، لذلك من الواضح أن الاصولية تتجه اكثر نحو خلق أجواء وظروف للمواجهة اكثر من التعاون والتفاهم والتسامح . ولكن قد لا تحتاج بالضرورة إلى ان تكون هكذا فقد تميل إلى الانسحاب والعزلة . (٩)

تلتقى كل الاصوليات حول فكرة أن النص الموجود والذى ترجع إليه يحتوى على مجموعة من الحقائق الحية الخالدة أى صالحة لكل زمان ومكان وهذا ضمان معصوميتها من الخطأ . لذلك تعتبر ايديولوجيه الكتاب أو النص الذى يُتخذ كمرشد مكتف ذاتياً أى توجد فيه الاجابة على كل الأسئلة الحاضرة أو القادمة . ويرى البعض أن هذا الموقف يفقدها ميزة الدين الحقيقية لأنها تتجاهل التعالى والنهايات المفتوحة وتتجنب الحاجة للاعادة الخلاقة لتأويل العقيدة والتى تمثل حيوية وتجدد الدين المستمر . وترى الله على ضوء مفاهيمها الخاصة بعد أن حددت ما يجب أن تكونه العقيدة ، وتستعمل النصوص المنعزلة أى المنزوعة من سياقها التاريخي كنصوص دليل غالباً فى صالح أو ضد غاية أو هدف معين ، وهذا ما يُقصد بايديولوجية كتاب . (١٠) وغالباً ما تتميز بعض التعبيرات الاصولية بعقائد مثالية أو خيالية وتقول - كايديولوجيا - بوجود مستوى من الكمال يمكن أن يفهمه ويدركه الانسان بل ويمكن تحقيقه على الارض . وقد يكون - بل هذا هو الاحتمال المرجح - إلهام هذا المثال أو النموذج الكامل نابعاً من نظرة أسطوريه للماضى ويكون الهدف بالتالى العمل على اعادة خلق عصر ذهبى وجد سابقاً . وهذا بدوره يولد المحافظة والثبات أو ما يسميه البعض الظلامية بمعنى الوقوع فى ظلام الماضى خاصة لو اشتمل هذا الرجوع إلى الماضى على إعادة الجوانب غير المضيئة فى التاريخ ويعمل الاصوليون على نزع الحقيقة أو البحث عن نقاء وصفاء الحقيقه فى الماضى أو كما يقول أحد الباحثين : « عند هؤلاء الحقيقة أو إدراكهم للحقيقه هى المقدس وليس الآليات والطقوس والمؤسسات ولكن التمييز بينها ليس سهلاً (١١) ويمكن الرجوع إلى كتابات وأحاديث زعماء الاصوليين مثل آية الله الخمينى ، والتى تحاول توضيح حقيقة أنه من الممكن القول بخلق نظام سياسى - اجتماعى جديد وفى نفس الوقت الاصرار على الابقاء والمحافظة على التعاليم الدينية التقليدية . وهذا بالضبط ما يُعبر عنه «بجوهر » الدين أو الدين الحقيقى والذى لديه حسب رأى الكثيرين قدرة هائلة على تمثل واستيعاب مؤسسات ومخترعات وآليات ... الخ دون أن يفقد جوهره الخالد أو يتأثر بهذه المظاهر الخارجية ، لأنه - أى الجوهر - يملؤها بمضمونه الثابت باستمرار .

هناك محاولات أخرى في تعريف الاصولية ليس باعتبارها فكرة واحدة محددة ومتميزه ولكن كمتصل Continuum لايديولوجيات مختلفة تتراوح فى الدرجة من طرف أقصى هو السلوك الاقصائي الدوغمائي الصارم حتى تصل إلى طرف آخر تبدو الاصولية منفتحة في بنائها وحتى ليبرالية وفطنة ونسبية وعالمية . ولكن لابد من تأكيد سيطرتها على الافراد المنتمين إليها وهذا شكل ضروري للانغلاق ولضمان التماسك الادراكي والاجتماعي معاً . وهي جماعة شبكية Grid-group تتميز بضبط اجتماعي قوى متبادل وشديد التأثير على الأفراد بحيث تتوحد رؤيتهم تماما . وقد تكون بعض متطلبات السلوك أو بعض العقوبات قاسية ولكنها تحقق وظيفة السيطرة على الافعال وتساعد على استبطان قيم ومعايير الجماعة مثال ذلك حجاب المرأة وقطع يد السارق . (١٢) .

الاصولية فى / ضد المجتمع :

يقود التعريف الاخير السابق إلى التساؤل حول علاقة الاصولية مع المجتمع وبالذات قدرتها على التكيف أو الانفصال من ناحية والتأثير والتأثر . هل هى ظاهرة فوق مجتمعية أو حتى فوق - أرضية وفوق - زمانية كما تدعى وكما يقبل الفكرة كثير من الباحثين . ويركز الباحثون بالتالى على جوانب ميتافيزيقيه ومتعاليه ويُهمل تشابك الاصوليين مع واقع صعب ومعقد يربطهم بخيوط سرية عديدة لافكاك منها بالهروب إلى سماء أو كهف أو صحراء . وما يميز الاصولية - إذا صح التعبير - هو قدرتها الفائقه على الازدواجية والثنائية فى التعامل مع أى واقع ، فهى تعلن رفضه وادانته والانفصال عنه لفظياً وتعيشه فعلياً . فالعلم والتكنولوجيا والدولة الحديثة أهداف تسعى إليها وبيئة لا تستطيع الاصولية أن تعمل وتنتشر إلا ضمنها . وكل محاولات الانتقائية لا تنفى الخروج عن «أصول» وأساسيات العقيدة ، وتلجأ الاصولية إلى تأويل وفهم خاص للعقيدة الدينية وتجعله يمثل أصول الدين رغم كل التعديل والتحوير والتضمين الذى يضاف إليه . وبالنسبة للاصولية الاسلامية بوصفها اكثر تأزماً فقد حاولت الخروج من المأزق باختراع ما أسمته «فقه الضرورة » « أو فقه المصالح » وهى آلية يقصد بها تأجيل سلطة النص إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة ذلك .

قدم بار تنميطاً للاصولية يغلب عليه نزع الاجتماعى عنها واعتبارها فى حالة تعارض وتناقض مستمرين مع المجتمع والآخر . فالاصولية حسب هذا التنميط هى ايديولوجيا إقصائية تأخذ شكل الابعاد المذهبى والاجتماعى معاً فالاقصاء بسبب المذهب أو العقيدة يمتد إلى العلاقات الاجتماعية أيضا . والذى نجده عند الاصوليين الاسلاميين فى مفهوم « المفاصلة » أو « الهجرة » ويرى أن الدوغمائيه هى مقياس الانتماء والدخول إلى الجماعة والتأكيد على « المؤمنين الحقيقيين » أما الصفه الثانية فهى مكملة ويسميها الطبيعه المعارضة فهى تعرف المؤمنين حسب ما هم ضده أو أنهم ليسوا هذا أو ذاك . وهذا ما يجعل المؤمنين أو الاصوليين دائماً يمثلون أقلية وبالتالى التأكيد على الشعور بوجود خطر على العقيدة والمؤمنين ، ويحدد بار مفارقة هامة وهى أن الاصوليين رغم تأكيدهم على عداء وتهديد غير المؤمنين إلا أنهم يتحدثون عن عقيدتهم كسلاح ايديولوجى يهزم الآخرين والعالم . (١٣) وكثيراً ما يستشهد الاصوليون الاسلاميون بآيات مثل « ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون إن كنتم مؤمنين » (سورة آل عمران ، ١٣٩) أو « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وانتم الاعلون والله معكم ولن يتركم اعمالكم » (سورة محمد ، ٣٥) . وحتى عندما تسيطر الجماعة الاصولية تبقى على عنصر التهديد أو المؤامرة وهنا يعمل كاداة لقمع النقد والاختلاف وينظر غارودى لهذه المسألة من جانب آخر إذ يراها فى دوغمائيتها ومذهبيتها المتحجرة واسلة بالضرورة إلى نتيجة حتمية هى : التفتيش (نسبة إلى محاكم التفتيش) لان كل من يرفض الحقيقة (حقيقتها) المطلقه فهو مريض ينبغى وضعه فى مصحة نفسية أو مرتد يستحق السجن أو الموت . (١٤) والاختلاف شر بالنسبة للأصولية لابد من اجتثاثه بشتى الصور وبأى ثمن ومن هنا لا تعرف الاصولية الاقليات أو المعارضه فكلها تقابل الالحاد والكفر وتكون نتيجة مواقف الأصولية هذه هى التجزئه والتشظى الاجتماعى والاغتراب .

يرفض كثير من الباحثين الاتجاه الذى يصور الاصوليين كبقايا متحجرة ومنعزلة عن بيئتها وظروفها وتعيش فى الماضى وتتشبث بالماضى فى عناد ولا عقلانيه لمقاومة الثقافة المتغيرة وهنالك أدلة كثيرة على أن الاصوليين يتفاعلون ديناميا مع البيئات الاجتماعية والثقافية المعاصرة ولكن تختلف درجة وطبيعة ومدى التفاعل والاندماج ، خاصة وأنه لم يبق مكان غير متأثر أو محمى تماماً من التأثيرات الخارجية سواء المحلية أو الاقليمية أو العالمية . ويمكن اعتبار المجال السياسى هو المختبر الرئيسى لمعرفة تفاعل الاصوليين مع المجتمع . فالعمل السياسى لا يقتصر على الاصولية الاسلامية فقط ، فالاصوليات الأخرى ليست اقل اندماجاً فى التيارات

السياسية والاجتماعية منها رغم أن الاصولية الإسلامية تثير العالم وتشغلة اكثر . وذلك لان قوة أو عمق إندماج الاصولية في العملية السياسية يعتمد على طبيعة الكيانات التى تظهر فيها وتكون على علاقة معها . (١٥) فهي في العالم الاسلامى رد فعل ضد الامبريالية والتبعية الاكثر حدة . أما في البيئة البروتستانتية فالاصولية الامريكية تكون « كرد فعل ضد محاولات الليبراليين لمحاكمة المسيحية في عالم ما بعد الداروينيه على ضوء الدقة العلمية وتاريخية النص . ونتيجة لذلك ربطوا بلاء التطورية بالاشتراكية ثم أثناء الحرب الباردة بالشيوعية ، واعتبروا هذا الثالوث غير المقدس تهديدا يساريا والحاديا للمسيحية ، وظهر بالذات في الجنوب الامريكى تيار محافظ تجاه قضايا الاخلاق ، والاسرة والحقوق المدنية والمرأة ، كذلك قوى تيار « الاغلبية الاخلاقية » وهو تحالف قوى محافظ في اليمين الجديد والاجنحه الاصوليه في الكنائس المعمودية وكل ذلك نتيجة مخاوف التغيير . (١٦) وامتدت المنظمات الاصولية إلى خارج الحدود الامريكية بالذات في امريكا اللاتينية والتى شهدت صراعات داخل الكنيسه الكاثوليكية نتيجة تنامى « لا هوت التحرير » وينطبق الاندماج السياسى على أصوليات الاديان الأخرى خاصة في آسيا ، فالصراع من أجل السلطة أو بقصد تأكيد قومية معينه صار هاجس الاصوليات اكثر من محاولات التجديد الدينى داخل النصوص المقدسة نفسها .

الاصولية مقابل الحداثة والعلم :

ضمن السياق السياسى يرى أحد الباحثين أنه يمكن القول أن كل الاصوليات حديثة لكونها تحاول إعادة تكوين أصول نظام مثالى في عصر حديث أو تبحث عن مثال دولة حديثة في التاريخ المقدس . وينطبق ذلك بدرجة اكبر على الأصولية الإسلامية والتى تشكل حركات سياسية وافكارا جديدة معارضة تسعى بكل الطرق إلى تأسيس دوله اسلامية تستلهم مجتمع المدينة أو عهد الخلفاء الراشدين ، وهي رد فعل مباشر لقضايا وخطاب معاصر وتتخذ مواقف ايديولوجية وسياسية تحاول التوفيق بين الماضى والحاضر . (١٧) فالاصولية في معاركها من أجل تأسيس أو تحويل الدولة والمجتمع لا تستطيع رفض الوسائل الحديثة كلية ومن هنا جاءت فكرة أن هذا الشيء أو ذاك لا يتعارض مع .. « فهي في الواقع تكيف العقيدة مع الواقع والتطور وليس العكس كما تظن ويمكن متابعة ذلك بالتحديد فيما يتعلق بالعلم والتكنولوجيا .

كان من المتوقع في ناحية أخرى أن تخسر الاصولية مع تطور العلم والمعرفة العلمية ، ويبدو هذا التوقع معقولاً على مستوى النظرية ولكن الواقع اظهر عكس ذلك حتى في اكثر المجتمعات علمانية بل يرى البعض أن الاصولية قد تزدهر في مثل هذه المجتمعات لشعور الخطر الحقيقى أو المتوهم ، والاصولية لا تنتشر ضمن غير المتعلمين فقط ، ويمضى أحد الباحثين إلى القول بانتشارها بين الفيزياتيين اكثر من البيولوجيين ، وبين البيولوجيين اكثر من العاملين في العلوم الاجتماعية أو في العلوم القديمة اكثر من الجديدة (١٨) وقد شاع القول بأن الاصولية تجد جذورها في مجتمعات الثقافة الريفية التقليديه بينما تنتمى الليبيرالية في المقابل إلى الثقافة الحضرية الصناعية الصاعدة .ولكن هذه الفرضية رغم جاذبيتها لا تصمد أمام البحث الامبريقى إذ لوحظ أن قيادات الاصولية جاءت من نفس المجموعات والخلفيات الاجتماعية التى جاء منها الكثير من الليبراليين ، لان المسأله لا تعتمد على المنبت الطبقى أو الاجتماعى فقط ، إذ يضاف إلى ذلك التأثيرات الفكرية المختلفة .

رغم أن الاصولية المسيحية قد صارعت التطوريه والعلوم طويلاً إلا أن التعايش بين العلمي واللاعلمي ساد في المجتمعات والثقافات الغربية المعاصرة . فمن المفروض أن يتعادى العلم والاصولية على الاقل داخل الشخص الواحد أو الثقافة الواحدة . وفي الحقيقة نجد أن الكثيرين ممن ترتبط اعمالهم بالعلم – بطريقة ما – لا يهتمون بالعلم كوعى كلى أو باعتبار العلم طريقة حياة فكرية شاملة أو رؤية للعالم ، وهم ينتمون إلى العلم بحكم وظيفتهم الخاصة المحددة ضمن تخصص ما أو مجرد حرفة أو صنعة . هنا يبدأ انفصال بين النظرية والممارسة ، كذلك تجزئة العلم ، حيث يكون الشخص عارفاً وخبيراً في فرعه المعرفى ولا صلة له بالفروع العلمية الاخرى ، وهكذا يمكن أن يكون الانجاز العلمى في صنعة عملية ما متماشياً مع اتجاهات غير علمية تماماً في كل المجالات المعرفية والحياتية الاخرى . (١٩) ويمكن أن يوجد الارتباط الدينى الشخصى خارج المجال العلمى لوجود حالة العجز والخوف في الظروف الانسانية وظهور الحاجة إلى ملجأ بغض النظر عن الشروط . وهكذا يمكن أن يكون العلم مجرد مهنة أو معرفة ولا يتحول إلى ثقافة فردية أو جماعية وبالتالى يكون جزءا متكاملاً في الشخصية .

تعتبر الاصولية في بعض الوجوه القطب المضاد للدين الشعبى لانها تعادى بشراسة التنجيم والسحر والخرافة والشعوذة حسب ما توجد في الثقافة الدينية الشعبية . فالالتزام الصارم بالتعاليم والعقائد الارثوذكسية وعدم

التسامح تجاه الخرافات والسحر أو ما تعارف الاصوليون الاسلاميون على تسميته « البدع » ، كل هذا يضع الاصولية بعيداً عن الدين الشعبي ، ولكن الباحثين في الدين والاجتماع والانثربولوجيا يجدون بعض التماثلات باعتبار الاثنين خروجاً أو شذوذاً عن الثقافة الحديثه وبالتالي يصلحان اكثر للثقافة التقليدية وغالباً ما يبحث عن اسباب ظهورهما في ظروف الازمات الاجتماعية التي تغذي ردود الفعل العدائية تجاه عملية التحديث . والاصولية والدين الشعبي في بعض الحالات تمثلان اتجاهاً مضاداً للتمايز أو التعدد الثقافي وهذا يفترض ضمناً صعوبه بقائهما واستمرارهما في الاوساط الحديثة وفي نفس الوقت ادهشت الاصولية والدين الشعبي المراقبين بالاستمرار أو النمو الذي تعيشه كل منهما ، وفي هذه الحالة نجد من يرجع السبب إلى ظروف خارجية وليس لقدراتهما الذاتية ، فالبعض يعتبر إن نمو الاصولية هو نتيجة إهمال من الفئات الليبرالية حين تخلت عن نشاطها الاجتماعي واهتمامها بالحركة وسط الناس . (٢٠)

يأتي تناقض الاصولية مع الحداثة بسبب موقف الاولى من سلطة النص وتقديسه واطلاقيته ، بينما تقوم الحداثه على النسبية والزمنية والتحول ، وقراءة الواقع ويتساؤل وشك لا يتوقفان لذلك قال محمد إقبال عن الاصوليين الاسلاميين أنهم يقرأون القرآن بعيون الموتى أي يعجزون عن الاجتهاد والنقد . (٢١)

هل من أصولية إسلامية ؟

يرى بعض الباحثين أن الأصولية مكون جوهري للديانات السامية أي اليهودية والمسيحية والاسلام ؛ فهذه الاديان بالضرورة تنتج اصوليات . لذلك أرجع Tapper أصولية البروتستانتية إلى أنها كامنه في بنية الاديان السامية بسبب خصائص مثل : وجود الدوغما Dogma المركزية وهي الايمان بمعصومية الكتاب المقدس وهي تمثل الرمز الاساسي للنسق الايديولوجي جميعه وحماية ضد النقد حسب ما ينتج عن هذه المعصومية ، يضاف إلى ذلك لا تاريخية الاصولية كما تتضمن - للمفارقة - إيديولوجيا حديثة أو مرونة تعطي بعض القيمه للعقل والعقلانيه . (٢٢) بالاضافه للمواقف التي مرشحها مثل الاقصائية والمعارضية والشعور بالخطر . فالاصولية خطاب سلطة مقدسة أو ايديولوجية كتاب ونص والفكر الاسلامي يحتوي على هذه الايديولوجيا خاصه في تعامله مع القرآن والذي هو كلمة الله والخاتم للاديان الأخرى . ويرى لامبتون أن في الاسلام أصولية جوهرية per se بينما المسيحية واليهودية ليستا أصوليتين تماماً ولكن توجد فيهما امكانات قوية لظهور حركات أصولية وقد حدث . وهو يعتمد بأن كلمات أي نص مقدس سواء التوارة أو الانجيل أو القرآن ، رغم اعتبارها الكلمة الحرفية لله فهي تحتاج بالضرورة إلى ناقل أو مترجم أو مؤول والذي يجيء بافتراضاته البشريه وعلى ضوئها يُوصِّل كيف تفهم الكلمات أو ماذا تعني ؟ لذلك نجد هناك أصوليات عديدة ، كل واحدة بطبيعتها ترى امتلاكها للحقيقة المطلقة لذا توجد صلة بين الاصولية وبين صراع الطائفية والمذهبية ويصل إلى استنتاج يقول لأن الاسلام في جوهره أصولي لذلك تميز بصراع مذهبي وطائفي استمر لفترات طويلة ، كما أن أي انشقاق أو نزاع في العالم الاسلامي لا يخلو من بعد ديني . (٢٣) وهذا الرأي صحيح لحد ما رغم أن ضعف سلطة الدولة ساهم كعامل في الانقسامات والصراعات .

يرجع المستشرقون أصولية الاسلام إلى الاصولية العامة، يقدم وات Watt خصائص للمسلمين مثل الثبات وعدم التغير وغياب فكرة التطور طالما الاشياء والبشر والطبيعة الانسانية لا تتغير ، فالاسلام مكتف ذاتياً ويقدس نموذجاً قد يكون في الفترة الاولى المبكرة . (٢٤) أما جلنر Gellner فيصف الاصولية الاسلامية بأنها:«بسيطة للغاية ، مفعمة بالقوة عملية واحيانا قاسية ، واستحواذية وحركة محصنة اجتماعياً وتعطي معنى اتجاه وتوجه لملايين المسلمين والمسلمات ، يعيش أغلبهم في فقر مرير ويتعرضون للاضطهاد الفظ . تمكنهم من تكييف جماهير المجتمع اللامتعينة من خلال تحديد وتماهٍ مع الثقافة العليا القديمة ضمن العقيدة ، وتشرح أسباب حرمانهم وبؤسهم كعقاب لانحرافهم عن الطريق الصحيح . وهكذا يمكن أن يتحول التفكك وغياب الهدف إلى تعالٍ اجتماعي واخلاقي وتحقيق الهوية والكرامة . (٢٥) وهناك اتجاه بين المستشرقين يرى أن المفتاح لفهم الاصولية هو ربطها بالقومية خاصة في اتفاقهما في الاقصائية أو الابعاد ، ويراها بعضهم : « أيديولوجياً قويه لقطر عالم ثالثي يسعى للاستقلال عن المعسكرات » (٢٦) وقد تكون الآن مجرد تأكيد للهوية الثقافية وسط العولمة التي تجتاح الكون والبشرية .

يقدم الحداثيون المسلمون تفسيرات وقراءات مختلفة للاصولية أو التمامية (Integrisme) الاسلامية تحاول أن تضعها في حجمها الطبيعي وعلى أنها لا تتطابق مع الاسلام كعقيدة أو حتى في انتشاره . يبدأ اركون بالقول :« إن التيار الاسلاموي الحالي متعدد المراكز وليس ذا مركز واحد . فهو يحمل اسم الاصولوية والخمينية

والتمامية . « التزمت » والاخوان المسلمين .... وذلك لان الحركة الاسلاموية تشكل كما هائلاً من الاحتجاجات والمطاليب والتركيبات الايديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيلنا إلى الاسلام كدين أو كتراث فكري وإنما إلى مقدرة كل ايديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته واشعال لهيبه (٢٧) ويطالب بالبحث عن الاصول الثقافية والنفسية واللغويه للاصولية - التزمت في مجتمعات الكتاب ، والبحث عن وظائف الاصولية - التزمت ضمن سياق « الحضارة الحديثة » وهل هناك من مجريات ومواقف خاصة بالاسلام والمسلمين أم أن التزمت الاسلامي يشبه بقيه انواع التزمت الأخرى ؟ (٢٨) ويرى عبد الجبار : « أن الحركات الاصولية الاسلامية هي واحدة من مظاهر الاعتراض الجوهري على المكونات اللاعقلانية للمجتمع الحديث ، وبالتحديد طابعه الواحدي السياسي - الايديولوجي وعجزه الوطني إزاء تحديات الخارج (وبخاصة إسرائيل) لكن الرد الاصولي ذو طابع واحدي سياسي - إيديولوجي هو الآخر وان يكن يستند إلى مرجعيه دينية لا وضعية . وأرى أن الحركات الاصولية في العالم العربي هي إعادة إنتاج للنزعة القومية القديمة ولكن في رداء فكري جديد وأنها تعمل في مستوى من التحريك السياسي أعلى ، وفي مستوى من الوعي العلمي أدنى(٢٩).

أما داخل التيار الاسلامي الحركي والسياسي نفسه فهناك رفض لهذه التسميات ولكن مبررات الرفض تختلف وقد يوجد قبول ضمني للتسمية . يقول الشيخ شمس الدين :« في الاسلام لا توجد أصولية ، هذه التسمية هي متأثرة بالمصطلح واللغة والفكر الغربي ، ربما توجد مسيحية أصولية ومسيحية غير أصولية . في الاسلام لا توجد أصولية وغير أصولية بل مسلمون ملتزمون ومسلمون غير ملتزمين ، هناك من يصلي الصلوات الخمس وهناك من يتسامح في الصلاة وكلاهما أصولي . وهذا ناشيء في التركيب الداخلي للايمان ... وما يسمى حركات أصوليه نسميهم نحن مسلمين حركيين يعني مسلمين يطرحون مشروعاً سياسياً أو خطاباً سياسياً . (٣٠) اما الشيخ الترابي فيرى نفس الرأي ولكن يضيف :« أما في الأطار الاسلامي فهذه الظاهرة تشبه ما تشبه ، النهضة في أوربا ، وكحركة تجديد ثقافي شامل تسعى في النهاية إلى أن تترجم إلى إصلاح اجتماعي فاعل ، بالتعارض مع جمود ودوغمائيه المجتمعات التقليدية التي اصبحت متخلفة جداً . وبالتالي فالمصطلح تضليلي ، وهو إنما يصف ظاهرة ليبرالية جداً وتقدمية جداً وتنظر إلى امام لا حركة دوغمائية ومحافظة إن لم تكن رجعية » (٣١).

خاتمة

تبين الفترة الأخيرة المأزق الأصولي في التعامل مع الواقع والتاريخ ، إذ يستحيل العودة إلى أي أصل كما يوجد في بدايته ومنبته وظرفه الأول . فالرجوع إلى أي نموذج أو مثال ثقافي أو اجتماعي أو حضاري مرة أخرى يذكرنا بالقول الشهير : «انك لا تنزل النهر الواحد مرتين» وهذا هو الوضع الطبيعي لأن النهر يتغير ونحن أيضا نتغير . حتى أفكار الاصلاح أو التجديد تواجه صعوبة التوفيق ، ولماذا إصلاح ما لم يعد قادرا على الاجابة على الاسئلة الجديدة ؟ ما العيب في استعمال الجديد في مواجهة الجديد ؟ التجديد والعودة إلى الاصول لها مبرر نفسي فقط ولكـــن عملية لا تتأسس على منطق أو معقولية ، الاصولية بحث عن الأمان والطمأنينة وراحة البال - كما نقول - وذلك من خلال آليات رخيصة أي قليلة التكلفة نفسيا وروحيا لأنها لاتغامر ولا تقتحم ولكن بحكم العادة والبداهة تواجه العالم والوجود والكون . وللمفارقة من هنا تكتسب الاصوليات الانتشار والقبول لأنها سهلة ولا تتعب انسان هذا العصر المنهك أصلا ، ولأسباب مختلفة في العالم الغني أو المجتمع الفقير . وليس السبب ثنائية الروح والمادة أو زيادة في واحدة ونقص في الأخرى ، كما ندعي حين نقول بأن الانسان غني ماديا في الغرب وفقير روحيا ، والعكس في مجتمعاتنا ، الازمة واحدة صعوبة الاتساق بين الاثنين والوصول إلي معنى يلغي أو يقلل التناقضات باشكالها المختلفة .

الأصولية ليست لها أي رؤية أو مستقبل فهي رد فعل خائف في هذا العالم المتغير سريعا والذي تتحرك ثوابته بحيث يبقى كل شيء ممكنا وهذا مقتل الأصولية التي تريد الامساك بأي قشة أو أمل . في نفس الوقت الذي تتراجع فيه وثوقيات أو دوغما كانت اكثر قبولا تبرز الاصوليات بكل ثقل الماضي وغياب العقل محاولة أن تبقى والا تتحول إلي ديناصور . فالاصولي يوجد فيزيقيا في هذا العالم بينما هو غائب حقيقة .

المراجــع

(١) James Barr : Fundamentalism. London : SCM Press, 1977, pp. 1 - 3

(٢) Lionel Caplan (ed) : Studies in Fundamentalism. London : Mac Millan Press, 1987, p.1

(٣) Marsden, G. : Fundamentalism and American Culture - the shaping of twentieth century evangelicalism, 1890 - 1925. New York : Oxford University Press, 1980, p. 244

(٤) روجيه غارودى : الأصوليات المعاصرة - أسبابها ومظاهرها . تعريب خليل احمد خليل . باريس ، دار الفين ، ١٩٩٢ ، ص ١٣.

(٥) Barr, cit, p. 2

(٦) Walker, A., Fundamentalism and Modernity : The Restoration Movement in Britain, in Caplan, p. 195 .

(٧) Caplan, L., o. cit., p. 1

(٨) غارودى ، مصدر سابق ، ص ١٣.

(٩) Burrell, R.M. (ed.) Islamic Fundamentalism . No. 1/1989, p. 5

(١٠) Lambton, A.K.S., The Clash of Civilizations : Authority, Legitimacy and Perfectibility, in Caplan, p. 33

(١١) Burrel, R.M., op. cit, p. 5.

(١٢) Richard and Nanany Tapper : "Thank God we're Secular!" Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town, in Caplan, p. 51.

(١٣) بار ، مصدر سابق ، ص ٣٤١ و٣١٨ ،

(١٤) غارودى ، مصدر سابق ، ص ٣٦ .

(١٥) راجع Caplan ص ٥ - ٦ .

(١٦) المصدر السابق ، ص ٦ .

(١٧) Sami Zubaida, The Quest for the Islamic Fundamentalism. in Egypt and Iran, in Caplan, pp. 25-27.

(١٨) بار ، مصدر سابق ٢ ص ٩٠ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٩١ .

(٢٠) Robert Wuthnow, Sociology of Religion, in : Neil Semelser (ed.) Handbook of Sociology. London. Sage Publication, 1988, P. 483.

(٢١) أورد غارودى ، مصدر سابق ص ٩٧ عن كتاب اقبال : «معاودة بناء فكر الاسلام الدينى ، دار ميزونوف باريس ١٩٥٥ .

(٢٢) Tapper & Tapper مرجع سابق ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢٣) Lampton مصدر سابق ص ٣٤ .

(٢٤) W. Montgomery Watt : Islamic Fundamentalism and Modernity. London : Routledge, 1989, pp. 3 - 23.

(٢٥) Ernst Gellner : Postmodernism, Reason and Religion. London : Routledge, 1992, p. 72.

(٢٦) Tapper مصدر سابق ص ٥٨ .

(٢٧) محمد اركون : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟ لندن ، دار الساقى ، ١٩٩٣ ، ص ٥ - ١٢٦ .

(٢٨) المصدر السابق . ص ١٢٦ .

(٢٩) فالح عبدالجبار : معالم العقلانية والخرافة فى الفكر السياسى العربى . لندن ، دار الساقى ، ١٩٩٢ ، ص ٨٠ .

(٣٠) الشيخ محمد مهدى شمس الدين ، مجلة «الوطن العربى» - ٢٧ ديسمبر ١٩٩١ .

(٣١) الشيخ حسن الترابى : شهادة أمام مجلس النواب الأمريكى ، مايو ١٩٩٢ ، عن مجلة شؤون الشرق الأوسط ، العدد العاشر يوليو ١٩٩٢ ، ص ٤٩ .

الشعبوية الأصولية: من أين وإلى أين ؟

العفيف الأخضر

سأتناول ظاهرة الشعبوية الأصولية فى كليتها التاريخية : فى صيرورتها ، علاقتها بالأزمة الاقتصادية الدولية ، بالتنافس الامبريالى على الاسواق والمواقع الاستراتيجية وبموازين القوى بين الطبقات. لأنها كأية ظاهرة اجتماعية لاسبيل لتحليلها من منظور جدلى ماركسى إلا فى هذا السياق لاستقصاء أسبابها البعيدة والقريبة وامكانياتها التاريخية .

الشعبوية الأصولية فى العالم الإسلامى ، الحركات الميكرو - قومية فى بلدان الكتلة الشرقية سابقاً ، النعرات القبلية - الطائفية فى البلدان الطرفية والشعبوية اليمينية المتطرفة فى الغرب تعبر فى العمق عن انتقال نمط الانتاج الرأسمالى ، الذى دب منه العفن فى الصميم ، من الانحطاط إلى التفكك .

انحطاطه يتميز بتحوله من الرأسمالية الليبرالية إلى رأسمالية الدولة ومن الرأسمالية إلى الامبريالية: الحرب العالمية الدائمة. اما تفككه فيتجلى فى استمرار ازمته المتفاقمة بدون حل وبدون منظور متبلور لحلها : بالحرب العالمية الثالثة أو بالثورة العالمية الأولى. وهذا ما يعطى الفوضى الدولية الدامية التى تكتوى الإنسانية بنارها : الارهاب العلمانى والدينى، حروب الطوائف، القبائل والاعراق جنباً لجنب مع الحروب الامبريالية أو كامتداد لها .

قبل فحص هذه المحاور لاغنى عن وقفة سريعة عند مسار الحداثة فى مهدها : اوربا الغربية . حتى تتاح للقارىء رؤية متكاملة بفضل ادراك تحليلى ومقارن لأوضاع العالمين العربى والإسلامى فى العصر الحديث ولماذا وكيف «تأخر المسلمون وتقدم غيرهم» .

مسيرة اوربا الغربية إلى الحداثة

يمكن التأكيد دون مجازفة بأن خمائر الحداثة الاوربية الأولى اختمرت فى الاصلاح LaRéforme البروتستانتى فى القرن الخامس عشر حيث تبلورت الرأسمالية كاتجاه تاريخى حاسم ضد الاتجاه المضاد نحو التفكك النهائى أى اختفاء طرفى التناقض كليهما : الرأسمالية الناشئة والاقطاع الهرم ، كما اختفت فى رمال التفكك المتحركة الحضارات القديمة كالاكادية والمصرية مثلاً لا حصراً .

منذ القرن الرابع عشر دخلت الكنيسة الرومانية فى أزمة عاصفة كامتداد لأزمة الاقطاع الذى بدأ انحطاطه يتحول إلى تفكك : إلى حروب عبثية بين النبلاء ، مجاعات وأوبئة .

فى هذا القرن انضافت إلى حركات الزندقة مطالب الكنائس القومية ، التَّنظير الدينى للدول القومية التى

العفيف الأخضر - مفكر وكاتب تونسى

كانت قيد المخاض .

منذ القرن الثانى عشر اشتد قمع محاكم التفتيش الكنسية التى ازدادت أصولية ودموية لارهاب حركات الزندقة المانوية والثورية التى باتت تُلغم النظام القائم .

الغى الزنادقه القَسَم ، الركيزة التى يقوم عليها المجتمع الاقطاعى ، وجحدوا سلطة بابا روما وعصمته .

انطلقت محاكم التفتيش تجوب المدن المشبوهة داعية الزنادقه الى تسليم أنفسهم انقاذاًلجلودهم . كما كانت تحرض الناس على الوشاية بهم . كان التعذيب ، كما فى ظل اية اصوليه حاكمه ، هو شاهد الاثبات الأول لدى المحاكم الدينيه .

برر القديس توما الاكوينى استحقاق الزنادقه للاعدام بفتوى طريفه لاتقل قراقوشيه عن فتاوى اعدام «المفسدين فى الارض» فى الجمهورية الاسلاميه الايرانيه او اغتيال فرج فودة فى مصر :«افساد الاديان أدهى من تزييف النقود . لان مزيف النقود لاينال الا من الزمنى . اما الزنديق فينال من حياة الروح . لذا فمن العدل أن ينال قصاصاً لايقل عن قصاص مزيف النقود » « ١ » : الاعدام».

لكن العنف وحده قلما شكل رادعا لاتجاه تاريخى . وهكذا أضيف لهموم الكنيسة الرومانيه هم جديد : الاصلاح الدينى البروتستانتى . الذى استهدف تكييف النص الكتابى مع حاجة الرأسماليه الوليده الى الربا والمنافسة المحرمتين دينيا .

انهزم الاصلاح بقيادة لوثر فى المانيا لذلك غابت عن مسرح التاريخ ثلاثة قرون . اما حيثما انتصر تحت راية كالفن (Calvin) ، فى سويسرا ، هولنده وانجلترا ، فقد شقت الرأسماليه طريقها . اما فى فرنسا فقد تضافر الاصلاح مع فلسفة الانوار ، مع الزندقه الألبجوازية Albegeuises ، مع الانشقاق داخل الكنيسه لتمهيد الطريق امام الحداثه الرأسماليه . فعلى انقاض الحق الالهى أقام النقد البورجوازى ، اى المادية الفرنسيه والجدل الالمانى ، المواطن - المفكر الحر ، الذى يحق له ان يعتنق اى دين يشاء وألا يأخذ بدين من الاديان ، والمساوى ، نظريا ، لأى مواطن آخر بقطع النظر عن الاصل الدينى او الأثنى . وعلى اطلال التمزق الاقطاعى اقام عبادة الدولة المركزية «المنصفه» . وستتكفل الحركة العمالية لاحقا بتعرية التجريد الحقوقى للمواطن البورجوازى والانصاف المفترض فى الدولة الرأسماليه . وستنادى بضرورة ظهور الفرد المتحرر من اغتراب العمل المأجور وقيام مجتمع أممى لايعترف بالطبقات والحدود والامم .

وجهت الثورة الفرنسيه ضربة موجعة حقا للدين ومؤسساته إذ بادرت الى تجريد الكنيسة من الحالة المدنيه ، من ولادة وزواج ووفاة ، واناطتها بالبلديات . اما فى العام الثانى لها (١٧٩٣) فقد بدأت بالغاء التنصير Déchristianisation ونصّبت على انقاض المسيحية دينا جديدا اسمته الشعائر الثورية (Les Cultes Révolutionnaires) او «عبادة العقل» لمدة عام كامل واغلقت الكنائس ومنها كاتدرائيه نوتردام الباريسيه الشهيره وحولتها الى «معابد للعقل» واستبدلت التراتيل الكنسيه بالاناشيد الوطنيه وشهداء الكنيسه بشهداء الحريه والاخلاق المسيحيه بـ «الاخلاق الكونيه الطبيعيه» المستوحاة من العودة الى الطبيعه فى فلسفة روسو . لكنها لم تستبدل الكهنه القدامى بكهنه جدد بل الغت الكهانة اصلا . لكنها لم تعلن الالحاد . اذ احتفظت بـ «خلود الروح» لكن حدث مايحدث مع كل ثورة حقيقيه : ظهور جناح راديكالى نادى بالتحرر الكامل من المسيحيه واعتبر الصليب «صنم الاصنام» الذى لابد من تحطيمه . سعى الثوريون الى احداث ثوره ثقافيه مكملة للثوره السياسيه لتجديد وتجذير الوعى الشعبى بتحريره من عبادة الاسلاف ، من الحنين المرضى الى ماضٍ مضى ، من الوعى غير المطابق لحقائق عصره ببعث حساسية جمالية جديدة فى الاغانى ، فى الاناشيد ، فى الموسيقى ، فى المعمار وفى علاقة الانسان بالاشياء والكون . وكما كانت «الجمهورية» عودة رمزية الى ماقبل المسيحيه كذلك كانت الثقافه الثوريه الجديدة «الموظفه فى خدمة الجمهور» عودة رمزية الى اثينا الوثنيه وقطيعه مع العصور المسيحيه التى ترافقت مع انحطاط نمط الانتاج الرقّى .

اضطهدت الثورة البورجوازية الدين ورجاله وحرمت العبادة وهو مالم تفعله كومونة باريس بعد قرن اذ اكتفت بفصل الدين عن الدولة والغائه من المدارس قطعا لدابر التطاحن الطائفى بين البروتستانت والكاثوليك دونما اضطهاد للدين والمتدينين مكتفية بـ «ارسال الكهنه الى هدوء الأديرة ليعيشوا على صدقات المؤمنين كما كان يفعل أسلافهم من الرسل» (ماركس).

عندما قام نابليون بانقلابه على حكومة الادارة ، ١٧٩٩ ، خفَّ لمصالحة الكنيسه وعياً منه بانه لاسبيل لدعم سلطة طبقية بدون دين . وهكذا وقع مع البابا فى ١٨٠١ «الاتفاق» Concordat الذى فتح الكنائس للعبادة لكنه لم يفرط فى المدونه المدنيه Code Civil المستوحاة من القانون الرومانى الوثنى وقبر القانون الشرعى Dr0it Canon مرة والى الابد . كما قبل البابا الاعتراف

بالمساواة بين جميع الديانات لان اليهودية كانت مضطهدة قبل الثورة .

حاولت الردة الملكيه (١٨١٥ - ١٩٣٠) العودة للعهد الاقطاعي البائد بجعل المسيحيه دين الدولة لكن دون نجاح يذكر . لان الضربة التى تلقتها المؤسسه الدينيه كانت عميقه والوعي العلماني الجديد الذى صاغته الثورة لارجوع فيه . اذ ان الردة الملكية نفسها لم تكن إلا عودة عابرة للمكبوت الاقطاعي الذى لم تعد له جذور فى الواقع الذى تغلغلت فيه الرأسمالية كنمط انتاج وكمؤسسات وغدت اتجاها تاريخيا حاسما .

الحقيقه الدينيه صالحة لكل زمان ومكان اذن مطلقه ومتعاليه على التاريخ . اما الحقيقه العلمية فهى نسبيه وتاريخيه ولا تعترف إلا بالنسبى والتاريخى . لذلك كان الصدام بين العلم والدين ، بين الحداثه والعتاقه ضربة لازب فى اوربا الناهضه . لان الشرط الأولى لتقدم البحث العلمى هو ألايخضع لأى معيار من خارجه ولا لأية مرجعية غير مرجعيته الخاصه : عقلانية فى العلوم العقليه ، تجريبيه فى العلوم التجريبيه ، ورياضيه فى الرياضيات ، فلا مكان اذن لكوسمولوجيا الكتاب المقدس المنقوله عن الاساطير البابليه . وهكذا اصطدم العلم بالدين منذ ظهور الفيزياء (جاليلى) فى القرن السابع عشر ، الكيمياء (لافوازيى) فى القرن الثامن عشر ، البيولوجيا (داروين) فى القرن التاسع عشر ، فالسوسيولوجيا ، الانتروبولوجيا ، التحليل النفسى الخ .

عندما سأل نابليون الفلكى لابلاص Laplace عن مكان الله فى افتراضه الكوسمولوجى أجابه :«لاحاجة لى بهذا الافتراض» معبرا بذلك عن فكر البورجوازية الصاعدة الذى بات فى غنى عن عكاز الكنيسه والكهنه .

لم يعد الدين مرجعا للعلم وحسب بل بات هو نفسه موضوعا لدراسة علوم الحداثه : التاريخ ، الانتروبولوجيا ، السوسيولوجيا الاركيولوجيا واخيرا التحليل النفسى . لقد انحسرت الحقيقه الدينيه المطلقه امام الحقيقه العلميه النسبيه :«لاوجود إلا لحقيقة واحدة مطلقه هى ان لا شيء مطلق» "L N'ya Qu' une Maxime Absolue C'est Qu'il N'y arien D'absolu" (اوجست كونت) . وهكذا اخضعت الظاهرة الدينية ، شأن الظواهر الاخرى ، للتاريخ وانطلق البحث العلمى طليقا من عالم السدود والقيود اللاهوتى .

ظهر كتاب داروين «حول اصل الانواع بطريق الانتخاب الطبيعى» الذى اثبت فيه من خلال فحص الأحافير Faussiles ان تفسير خلق الانواع التوراتى لايفسر شيئا لان نظرية التطور هى وحدها القادرة على البحث عن تفسير لظهور الحياة على الارض : البقاء والتكاثر يكتبان للاصلح تحت تأثير الانتخاب الطبيعى والتغيرات الوراثيه اللذين لاعلاقة لهما بالغائيه الدينيه القائله :«بان الله خلق الفأر لكى يأكله القط»(انجلز) بل هى نتيجه الصدفه . وهكذا فتح داروين باب البحث البيولوجى على مصراعيه لمعرفة مسار تكون وانتقال التغيرات الوراثيه وبالتالى امكانيه التدخل فيها .

صدر أيضا كتاب «التاريخ القديم» للانتروبولوجى مورجان ليثبت ان الاسرة التاريخيه لاعلاقه لها بالاسرة الكتابيه . فقد خضعت لتطورات تاريخيه متعاقبه : مُشاعيّة المرأة ، الزواج الجماعى ، تعدد الزوجات ، فالزواج الاحادى .

نشر الانتروبولوجى تايلور كتابه «الثقافة البدائيه» ليبرهن على ان الديانات مرت هى الاخرى باطوار تاريخيه شتى وفق التطور الحضارى لشعوب البشريه : الاحيائيه ، تعدد الآلهه ، الاله القومى واخيرا التوحيد .

نشر ماركس رأس المال ليثبت بدوره ان كل شيء يتغير إلا قانون التغير . فالاقتصاد شأن الاحياء ، الأسره والاديان خضعا لسنة التطور التاريخى : المشاعيه ، الرق ، الاستبداد الشرقى ، الاقطاع ، الرأسماليه ، التى لن تكون المحطة الاخيره للتاريخ إلا اذا شاطرنا البورجوازيين أوهامهم :«كان هناك تاريخ ثم لم يعد ثمَّة من تاريخ»(ماركس) .

فى ١٨٧٢ حدث ما يشبه الزلزال فى تاريخ الاديان . ذلك ان عامل المطبعه السابق، جورج سميث ، الذى صار اعظم المتخصصين فى الاشوريات ، اعلن عن اكتشافه المذهل فى بلاد الرافدين : العثور على الاصل البابلى لسفر التكوين التوراتى. لقد أنهى ترجمة الالواح البابليه التى تشتمل على ملحمة جلجامش المتشابهة حتى فى أدق التفاصيل مع قصه الطوفان والخلق التوراتيتين . مما لايدع مجالا للشك فى ان أحبار اليهود قد ترجموا خلال السبى البابلى فى القرن الخامس قبل الميلاد الاسطوره البابليه التى سجلت بالخط المسمارى على الطين فى القرن الخامس والثلاثين قبل الميلاد . وبهذا الاكتشاف الحاسم سقطت اسطورة ان الكتاب المقدس مقدس وانه أول نص تاريخى مكتوب .

فى ١٩٠٥أقر فى فرنسا «الميثاق العَلْمانى» لتقنين ما كان قائما على ارض الواقع : الفصل رسميا بين الدين والدوله . واعتباره شأنا خاصا بضمير كل فرد لاسلطان للدولة عليه ولاسلطان له عليها . اساسا لأن البورجوازية

الصناعيه لاحاجة لها فى استمداد شرعيتها من الله ، كما كان يفعل الاقطاع ، بل من «الشعب السيد» اى من نفسها بعد ان نصبت نفسها أمة ، ومن انتاجها وتلبيتها لحاجات قطاع واسع من السكان .

تتطلب هذه الشرعيه الجديدة صياغة مطابقه لها ولمجمل البنيه الفوقيه ، الثقافيه اى تحرير البحث العلمى ، الابداع الثقافى ، القضاء والتعليم من وصاية المؤسسات الدينيه وتلقين الناشئه قيم الجمهورية بدلا من قيم الكتاب المقدس .

جديد الرأسماليه انها من تلك الرعيه العتيقه ، الذائبه فى هويتها الدينيه خلقت المواطن الحديث اللذى بات لزاما عليه تمحيض ولائه حصرا للدولة - الأمة بدلا من خصوصيته اللغويه ، الاثنيه او الدينيه التى صهرتها الثورة الصناعية فى هذا الكيان الراديكالى الجدة . لولا ذلك لكانت الحروب الدينيه فى اوربا الغربيه قد ظلت سجالا بين البروتستانت والكاثوليك . تعالى الدولة القوميه عن هاتين الطائفتين، اللتين اسالتا حبرا ودما غزيرين ، يفترض ضرورةً الفصل الحاسم بين الروحى والزمنى بالغاء كل مؤسسة دينية وسيطة بين المواطن والدولة ألتى غدت الوحيدة المؤهله ، عبر اجهزتها ، لقول القانون وفرض سيادتها على الجميع المتساوين ، نظريا ، أمامه .

فى العهد الاقطاعى كانت الدولة تحرم الزواج بين رعاياها المختلفين ديناً حفاظا على الهوية الطائفيه لكل منهم . اما الدولة الحديثه فقد الغت ، تحقيقا للتماسك القومى، تحريم الزواج بين مواطنيها المختلفين فى الدين . وهو راسب من تقليد عتيق لدى بعض القبائل التى كانت توجب تقارب النسب بالزواج داخل القبيلة En Dogamic إقصاء للغرباء عنها وابقاء على وحدتها .

يطالب اليوم اقصى اليمين العنصرى فى أوربا وخاصة فى فرنسا بالالتفاف على هذا المبدأ العلمانى الجوهرى لحرمان المهاجرين المسلمين من الحصول على الاقامة أو حسبه بفصل الزواج من الاوربيات . فى تونس دعا الاصوليون بالويل والثبور وعظائم الأمور لمجرد ان رابطة حقوق الانسان المهمشه اقترحت - مجرد اقتراح - أن يُلغى من قانون الاحوال الشخصية التونسية منع الزواج بسبب الاختلاف فى الدين لتعارضه مع حقوق الانسان ، مما يقيم الدليل لمن مازال فى حاجة الى دليل على ان المرجعية النفسية للعنصريين والأصوليين مشتركه : الرغبة اللاواعية فى سفاح المحارم ونرجسية القبيلة التى هى خير أمة اخرجت للناس دينا فى نظر الاصوليين وعرقا عند العنصريين !

لايستطيع أى نظام طبقى ان يحكم الطبقات المقهوره دون شرعية مّا يبرِّر بها قهره لها . لم تعد الدولة الرأسمالية فى حاجة للشرعية الدينيه لتبرير تسلطها على الكادحين لانها اكتشفت شرعية جديدة ، اكثر فعاليه وتضليلا : صناديق الاقتراع .

لم يكن بوسع البورجوازية ، فى اوربا الغربية ، ان تقيم الدولة - الامه العلمانيه على انقاض الدولة - الطائفيه الدينيه لولا الثورة الصناعيه فى انجلترا (١٧٦٠) وفى فرنسا (١٨٢٥) أى الانتقال التاريخى من المانيفاتوره الى الصناعة الميكانيكيه القائمه على الآلية . فحلت الفابريكه محل المانيفاتوره والصناعه الآليه محل الصناعة اليدويه لان الآلة - الاداة Machine-outil عوضت اليد البشريه لتُشَكِّل قاعدة اقلاع الثورة الصناعيه التى شكلت قفزة نوعيه فى تطور القوى المنتجه وبالتالى فى تطور الفكر البشرى والحساسيه الانسانيه وقطيعةً مع العتاقه الاقطاعيه وايديولوجيتها الزراعيه وتدشيناً مشهوداً للحداثه الرأسماليه وايديولوجيتها السلعيه.

الأصولية : من أين ؟

منذ القرن السادس عشر حققت اوربا تفوقها العسكرى على العالم والعالم الاسلامى بامتلاكها للسلاح النارى . عززته فى القرن التاسع عشر بتفوق آخر على ثلاثة مستويات حاسمه ، حداثه اقتصادية ، الثورة الصناعيه ، حداثه سياسيه ، فصل الدين عن الدولة ، وحداثه ثقافيه ، تغليب العقل نهائياً على النقل .

لم يبق أمام العالم والعالم الاسلامى إلا هذا الخيار : اما الانخراط فى الحداثه الأوربيه واما التهميش والاستتباع . اختارت اليابان الخيار الأول وهى اليوم ثانى قوة اقتصادية عالميه . وكابد العالم الاسلامى الخيار الثانى فوصل الى حيث هو الآن غارق فى التأخر الى الاذقان . مازالت الايديولوجيا الزراعيه معششة فى رؤوس سكانه بمن فيهم النخب التى احتكت بالحداثه لتأخذ منها «أفضل ما فيها» أى ما لايغير اصالتها المغبرّة .

١ - من عدم دخول العالم الاسلامى الى الحداثه

عدم انخراط العالم الاسلامى فى الحداثه فى الوقت المناسب . أى خلال النصف الثانى من القرن الماضى ، عندما بدا واضحاً ان الانتقال من الاقطاع الى الرأسماليه ، من الزراعة الى الصناعه لامفر منه .

فى مكان ما من رأس المال يلاحظ ماركس بان البلدان التى التحقت بقافلة الحضارة الحديثه هى التى مرت بالاقطاعيه : اوربا الغربية واليابان . اما البلدان الأخرى

فلم تكن لديها قابلية هذا الالتحاق الطوعى لذلك ستُلحق قسراً بالسوق الرأسماليه الدوليه التى كانت قيد التشكل . مما سيبقيها غير صناعيه اذن غير حديثه . وقد كان هذا قدر البلدان الطرفيه وبلدان اوربا الشرقيه .

الذين درسوا اخفاق محمد على فى الانتقال بمصر الى الحداثه هولوا دور العامل الخارجي ، التدخل الاوربى وهونوا دور العامل الداخلى ، وكان يومئذ حاسماً ، «عجزه عن حل المشكلة الزراعيه رأسمالياً» «٢». لان محمد على جعل من نفسه كأى مستبد شرقى ، المالك الوحيد للارض . «ولم يكن بامكان دولته المالكه ان تتعايش مع طبقه مالكه باستقلال عنها . لذلك لم يخصخص الارض ، وظهور الملكية الخاصة هو الشرط الاول لظهور بورجوازية ديناميكية . فقط بعد دخول الاستعمار الانجليزى بـ ١٤ عاماً (١٨٩٦) اصبحت الملكية الخاصة الحديثه للارض امراً واقعاً»«٣» . لكن بعد ان فرضت البورجوازيه الانجليزية على البورجوازية العقارية المصرية ، التى ظلت العمود الفقرى للبورجوازية المصرية حتى ١٩٥٢ ، تقسيماً حديدياً للعمل : التخصص فى زراعة القطن لمصانع مانشستر ! لم تظهر نواة الطبقة الصناعيه فى مصر إلا خلال الحرب الامبرياليه العالمية الاولى التى قطعت المواصلات بين مصر وبريطانيا لتلبية حاجات جيش الاحتلال . لكنها لم تتحول الى بورجوازية صناعيه متطورة لانه لم يكن بامكانها تحقيق المراكمه البدائيه لرأس المال داخل السوق المصرى الضيق والمستباح للسلع البريطانيه واقل من ذلك فى السوق الدوليه لعجزها عن منافسة المصنوعات الغربيه .

لم يدخل بلد اسلامى واحد الى الحداثه فى القرن التاسع عشر ، لان الطريق اليها ، الملكية الخاصة ، لاوجود له فى الفقه الاسلامى . فمالك الارض ، القوة المنتجه الوحيده ، لايملك الرقبه وانما حق الانتفاع فقط وبامكان السلطان انتزاعها منه متى شاء . لم يكن هذا الوضع خاصاً بالعالم الاسلامى بل بالبلدان التى لم تمر بالاقطاع بل بالاستبداد الشرقى : دولة مالكه ومنظمه وشعب مذرر . علل انجلز عدم انتقال الامبراطورية العثمانيه الى الحداثه بالاستبداد الذى لم يكن ملائماً للاستثمار الرأسمالى الذى يتطلب الامن على النفس والمال . وهو نفس الاستنتاج الذى انتهى اليه مونتسكيو عند تشخيصه لتخلف العالم الاسلامى عن الحداثه فى القرن الثامن عشر :«عندما يعلن الخليفة نفسه مالكاً للارض ووارثاً لجميع رعاياه ، فلا شىء يتحسن ولاشىء يُصلح (...) ولا احد يزرع اشجاراً او يحفر قنوات . وكل ما يستخرج من الارض لايعاد اليها فتظل بوراً بالصحراء أشبه» .

لان العالم الاسلامى لم يكن ناضجاً لاستقبال الحداثه الرأسماليه من تلقاء نفسه.

محمد على اندفع اندفاعاً للتحديث العسكرى لتلبية حاجات جيش يطمح لبناء امبراطورية . لانه لم يفهم ما فهمه الامبراطور اليابانى ، ميجى ، بان ميزان القوى العسكرى مع اوربا لاسبيل لتعديله بعد امتلاكها للسلاح النارى . وان خيار الحرب معها انتحار اكيد . ومازالت النخب الاسلاميه الحاكمة غارقه فى هذا الوهم (صدام حسين نموذجاً) : امكانية قلب ميزان القوى مع الغرب عسكرياً . مثلما لم تع بعد ان التحديث العسكرى ، لايقود الى التحديثين الاقتصادى والثقافى لانه فى العمق نقيض التحديث لتبذيره للموارد المادية والبشرية فى غير طائل اليوم . لكن محمد على لم يفكر فى التحديث الاقتصادى، الحامل بماهيته للتحديثين الثقافى والسياسى، أى نزع ملكية الارض من الدولة ونقلها للخواص لفتح الطريق امام بورجوازية عقارية حديثه ، لربط علاقه ، لم تقم قط ، بين المزارع والارض فى الشرق .

عدم ظهور طبقه مالكه حديثه فى القرن الماضى ، حيث كان التحديث الحقيقى مازال ممكناً ، هو الذى يفسر عدم ولوج المجتمع العربى الاسلامى لباب الحداثه فى الابان وعن فشل محاولات الاصلاح الاشكاليه التى دعا اليها نفر من المثقفين الذين احتكوا بالثقافه الغربية مثل الطهطاوى وخير الدين .

٢ – من لاتماسك الاصلاح و «النهضة» .

عدم ظهور طبقة مالكه حديثه فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ، طبقه صناعيه فى النصف الثانى منه وبقاء البورجوازية العقارية المتغيبه سائدة الى ١٩٥٢ يفسّر لاصَلاحيه «الاصلاح» ، ضآلة المحتوى النهضوى فى «النهضه» ومحافظه ولاتاريخية الفكر العربى الاصولى والعلمانى ، اليمينى واليسارى حتى الآن .

تحت وطأة قوة الجمود فى الوضع الاجتماعى فى العالم العربى ذى البنى الاجتماعيه والذهنيه التقليديه الملائمه لترعرع المقدس ، حاول رائدا الاصلاح الاكثر تأثيراً الطهطاوى وخير الدين مزاوجةً مُفارقه بين المرجعيه الاسلاميه والحديثه ، مصالحة إستيهاميه بين الحداثه العلمانيه والتقاليد الدينيه التى تمزج الدينى بالدنيوى مزجاً . وهو المسعى الذى ستواصله الانتلجانسيا مذ ذاك حتى الآن إلا من رحم ربك !

تظل «السياسة الشرعيه» هى الاخت الرضيعه لـ «التنظيمات» الحديثه التى يدافع عنها خير الدين بحماس

وقناعه .

رغم هذا التناقض العبثي من وجهة نظر التماسك المنهجي يبقى مشروع هذا الشركسي الفذ اهم برنامج ليبرالي عرفة العالم الاسلامي في القرن الماضي : اصلاح جبائي ، تربوي ، سياسي «لتقييد السلطه المطلقه» واصلاح زراعي هو في تقديري اهم اصلاحاته جميعاً . لقد فطن للخلل في تجربة محمد علي التي تجاهلت المسألة الزراعيه فتداركه لانظرياً وحسب بل وعملياً ايضاً . اذ رفع خلال اضطلاعه بمناصبه العليا الملكية الخاصة للمزارعين من ٦٠ الفاً الى مليون هكتار . بذلك يكون مشروعه حاملاً بالقوة لنفي دولة الاستبداد الشرقي المالكه والمطلقه والمضادة بطبيعتها ذاتها لتوطين الحداثه .

استعاد مفردات المعجم الفقهي الاسلامي ليصب فيها بتعسف صارخ التصورات الليبراليه الحديثه . شأنه في ذلك شأن سلفه الطهطاوي الذي حاول من خلال مدرسة الالسن ، تخصيب الوعي التقليدي لمعاصريه بالفكر الفرنسي واراد من خلال ترجمة دستور الملكية الفرنسيه المقيدة توعية النخبة بضرورة استعارة الدولة الحديثه من الغرب لكن كل ذلك بوصاية الشريعة التي تستمد منها دولة محمد علي شرعيتها ! هذه المفارقه لم تكن في فكريهما بل في واقع عصرهما أولا.

خير الدين الذي كان رئيساً لـ «المجلس الاكبر» الاستشاري تجاهل تماماً هذا المجلس عندما تقلد منصب الوزارة الاولى وتصرف كأي مستبد شرقي : ارادته اقوى من ارادة طبقته وشخصه اقوى من مؤسساته .

التجاء خير الدين والطهطاوي لعكاز التقليد لاعطاء الحداثة شرعيه لاتفسره اختياراتهما الشخصيه بل غياب طبقه مالكه حديثه ينطقان باسم مصالحها الدنيويه ، تعفيهما من تهريب الحداثه في عباءة الحديث واحكام الماوردي الخ .

الطهطاوي بشر بالحداثه قبل احتلال مصر وخير الدين قبل احتلال تونس لذلك نلاحظ ان جرحهما النرجسي لم يكن مفتوحاً. وهو جرح بعيد الغور يعود الى الحروب الصليبيه . الغرب في الوعي السلفي «ملة واحده» ووارث اوربا الصليبيه . اما بعد المواجهة مع اوربا ، بالاستعمار فالجرح غدا يزداد انفتاحاً كلما ازدادت اوربا احتكاكاً واصطداماً بالعالم الاسلامي . وهذه حالة الافغاني الذي عاش انهيار الامبراطورية المغوليه الاسلاميه بالهند امام الانجليز سنه ١٨٥٧ ، ضم روسيا لتركستان سنه ١٨٧٣ ثم الاحتلالين الفرنسي لتونس والانجليزي لمصر .

الاستعمار تلقاه الوعي السلفي لا كدمج قسري لا مناص منه للعالم الاسلامي ، الذي عجز عن توطين الرأسماليه ذاتياً ، بالسوق الدوليه بل كعودة للحروب الصليبيه ، كاذلال للكرامة ، للهوية الدينيه ، كانتهاك لحرمة الامة - الام . وهكذا كلما تعمق دمج «دار الاسلام» بـ «دار الحرب» أي بالسوق الدوليه وكلما اشتد تحدي القيم السلعيه للقيم الاسلاميه كلما تعاظم الشعور بالاضطهاد والنقص فانقلب ، بمسار نفسي معروف ، الى نقيضه ، الى تعاظم مرضي ، فكل ما هو حسن في الحضارة الغربيه اتى به الاسلام قبلها بقرون : حقوق الانسان ، الاخاء ، المساواة ، العداله الاجتماعيه الخ وفضلاً عن ذلك فهو يتفوق عليها بالروحانيات ضامناً «السعادة في الدارين».

كلما نفت الحداثه الغربيه الغازية الهوية الاسلاميه كلما ازداد المسلمون تأكيداً لها . لذلك سيكون الانطواء على الهوية التقليديه اقوى عند رشيد رضا منه عند الافغاني وعبده ، وعند البنا منه عند رضا ، وعند المودودي ، النبهاني وقطب منه عند البنا . اما عند الاصوليين المعاصرين فقد اصبح هاذياً .

الفلاسفه المسلمون قبلوا الفكر الهيليني أي نظرية المعرفه فيه : الحس والعقل . واضافوا اليها وسيلة ثالثه هي الوحي . مع تأويل الوحي لحساب العقل اذا تعارضا عند ابن رشد . واصل الطهطاوي وخير الدين هذا الخط بقبول الحداثه الاوربية جنباً الى جنب مع الشريعه . وفشلا لاستحالة الجمع بين هاتين المرجعيتين المتناحرتين وخاصة لعدم ظهور طبقه حديثه تفرض على العالم الاسلامي ان يمشي بخطى عصره . كانت نهضه الافغاني وعبده رداً على فشل اصلاح سلفيهما بانهيار تجربتي محمد علي وخير الدين . لقد رفضا الحداثه الاوربيه لانها دهرية أي علمانيه . فالنهضة اذن هي التمسك بعروة الهوية الوثقى ، هي العودة الى الدين بدلاً من الاقتراب من الحداثه .

الافغاني وعبده فهما انحطاط العالم الاسلامي كابتعاد عن الدين الصحيح لا كعجز عن مواكبة المسار التاريخي . الافغاني يرفض بوعي الحداثه الاوربيه التي دفنت عبادة الاسلاف : «لان الظهور بمظهر القوة لدفع الكوارث انما يلزم له التمسك ببعض الاصول التي كان عليها الاباء والاسلاف ولاضرورة لسلوك المسالك التي سلكتها بعض الدول الغربيه» ويدافع بحميه عن الجامعه الاسلاميه لغياب حسه بالاتجاه التاريخي نحو تفكك الخلافة العثمانيه المريضه !

محمد عبده تخلى عن الجامعه الاسلاميه وعن السياسة أصلاً بعد فشل حركة عرابي التي شارك فيها ثم تنكر لها

منكفئاً على الثقافى ومحاربة الطرق الصوفيه على غرار محمد بن عبد الوهاب . عمقّ إدانة الافغانى للحداثه باداته العقل ووصمه بالعجز عن اكتناه الوجود . طريق خلاص المسلمين من تأخرهم ولحاقهم بتقدم غيرهم بات منحصراً فى ظهور زعيم ملهم متمسك بدينه :« لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينهم ويأخذهم باحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم فى احدى اليدين وما قرره الاولون وما اكتشفه الآخرون فى اليد الاخرى . ذاك لآخرتهم وهذا لدنياهم»«٤»

للفوز بالسعادة فى الدارين ! تستبد نرجسية القبيله الفصاميه بالاستاذ الامام فيمضى هاذياً :«ولساروا يزاحمون الاوربيين فيزحمونهم»«٥»

انجزت «النهضه» الفتاوى الثلاث الشهيره : تحليل الربا ، ان لم يكن اضعافاً مضاعفه ، أكل ذبائح اهل الكتاب التى نص عليها القرآن وارتداء البرنيطه البئيسه التى صدرت الفتاوى تباعاً بتحريمها كما فعل فقهاؤنا مع القهوة قبلها بقرون ! عبده الذى اصلح برنامج الازهر بتطعيمه بتدريس الادب والجغرافيا رفض ادخال علوم الحداثه بامتياز اليه : الفزياء ، الكيمياء والعلوم الطبيعيه«٦» . لان المجتمع التقليدى المتكلس لم تكن به حاجة لهذه العلوم . ولان العالم الاسلامى لم يكن لابمستوى لحظة صعوده هو ولا بمستوى طور صعود الحضارة الاوربيه الجديدة . لم تكن النهضه عودة بشكل ارقى للمعرى ، للجاحظ ، للمعتزله ، لابن رشد ، لمسكويه ، لسليمان المنطقى ، ولم تكن كذلك لحاقاً باوربا الغربيه الصاعده.

البورجوازية المصرية التقليدية التى عبرت النهضة عن ماضويتها وطموحاتها لم تكن تطمع لاكثر من اباحة الربا من المصارف الاوربيه ، ارتياد المطاعم الاجنبيه وارتداء الازياء الغربيه وما اليها من الاستعارات المجهرية من الحداثه !

انكب رضا ، تلميذ عبده ، على وضع اسس اسلام أصولى اكثر محافظة من اسلام سلفه. عاد لفكرة الجامعه الاسلاميه عند الافغانى . لكنه اقترح إمام اليمن الزيدى خليفة للمسلمين . وهو ، اكبر الظن ، ماكان ليخطر على خاطر الافغانى !

البورجوازية الصغيرة الحضرية التى ينتمى اليها وينطق بلسان حالها كانت بدون طموح مستقبلى . كما ان شمس الحداثه كانت قد جنحت للغروب بدخولها طور انحطاطها وأزمتها الدائمه فى اوائل القرن .

فى نفس الفترة التى كانت فيها الفاشيه تحكم ايطاليا وتستعد للاستيلاء على الحكم فى المانيا ، ظهر البنا كرد فعل عن فشل «ثورة» ١٩١٩ فى الوفاء بوعودها .

لم تعد النهضه مصالحة استيهاميه بين الحداثه والتراث كما عند الطهطاوى وخير الدين ولا استعارة لبعض مظاهرها المسالمه عند الافغانى وعبده ولا استلهاماً لبعض اراء الاسلام الصاعد للدفاع عن منزلة المرأة كما عند رضا بل باتت مع البنا رفضاً متشنجاً للحداثه جملة وتفصيلاً ورفضاً لايقل تشنجاً لمكتسبات الحضارة العربيه الاسلاميه فى فترة صعودها ، لتغدو فكرة متسلطة ، قناعة بارانوياك بضرورة العودة الكاملة للماضى المؤمثل Idealise.

كان عبده من زعماء البورجوازية المصريه ورضا من رموز البورجوازية الصغيرة الحضرية اما البنا فكان زعيم شباب البورجوازية الصغيرة الذى احبطته شعارات الاحزاب الليبراليه الكاذبه . الدعوة للاصلاح لم تعد فى المنابر الثقافيه بل غدت فى القرى والمساجد ، شعبوية فكرا وسلوكا : كان حسن البنا يجوب قرى الصعيد راكبا وراجلا، يجلس على المصطبات ، يأكل ما يقدم له وينام فى المساجد حينا وفى الاكواخ حينا . كان الافغانى يحلم باصلاح الامة عن طريق أخذ الحكم وعبده بواسطة التربيه ، فجمع البنا الامرين معا مما سيحكم عليه بمجابهة النخب الحاكمه والاحزاب غير الدينيه وتأسيس اسلام سياسى متطرف ماكيافلى يستبيح جميع الوسائل التى تسهل له القفز على السلطه بما فيها الارهاب .

لم يصل الاخوان المسلمون الى السلطه فى مصر غداة الحرب الامبريالية العالمية الثانيه لان فترة اعادة التعمير (٤٧/٦٧) التى اعقبتها ومناخ الصراعات الامبريالية على العالمين العربى والاسلامى وخاصة التنافس الامريكى - الروسى على ارث مواقع بريطانيا وفرنسا ساعدت الجيوش فى المشرق وحركات «التحرر» الوطنى فى المغرب العربى على القفز اليها بدلا منهم .

لم يكن بامكان النخب العسكرية والمدنيه الحاكمه ان تلتحق بالغرب الصناعى لان قوانين حقبة الانحطاط كما سنرى ذلك فى الوقت المناسب جعلت انجاز ثورة صناعيه فى أى بلد طرفى اشكاليا .

رشت النخب العسكرية والمدنيه هنا وهناك مجتمعاتها التقليديه ببعض مساحيق الحداثه وبكثير من شكلياتها التى افرغتها رأسمالية الدولة من محتواها الاصيل كالليبرالية والاشتراكية والدولة النيابي واجهزتها التى ينطبق عليها قول الزهاوى :

عَلَم ودستور ومجلس أمة كُل عن المعنى الصحيح محرَّفُ

لكن الدولة العربيه الاسلاميه المعاصرة حافظت على تقليديتها واستبدادها الشرقي العريق . فظل حاكمها اقوى من مؤسساتها والعلاقات الشخصيه وروابط المصاهرة والقرابه سائدةً كما في الكيانات ما قبل الرأسماليه . تتخذ من دين الاغلبية دينا لها مما يفترض حكما اقصاء رعاياها من الاقليات الدينيه الاخرى من المواطنه بمفهومها الحديث : الحق في تسنُّم جميع المناصب بغض النظر عن الاصل الديني والاثني .

طبعاً لم يكن ذلك عائدا لارادة هذه النخب وزعمائها بل لعدم نضج دولهم للشرعيه الحديثة التي لم تفز بها إلا البورجوازيات التي قامت بثورة صناعيه صهرت بها بناها التقليديه في بوتقه دولة - أمة انتقلت من ازمات نقص الانتاج ما قبل الرأسماليه الى أزمات فائض الانتاج الرأسماليه .

ما ان انقفل قوسا اعادة التعمير وعادت الازمة الاقتصاديه الدولية لتنخر ركائز الاقتصاد العالمي حتى دخلت الانظمه العربيه «العصريه» بدورها في دوامة الازمه وبدأ فشل مشروعها التحديثي للعيان .

عاد المكبوت الاصولي بقوة كرد فعل عن فشل الناصريه ، البعثيه ، البورقيبيه ، البومدينيه ...في تجاوز التخلف والتقليديه الملازمين له لالتطرح مشروعا تحديثيا بديلا ، لان ديناميكها الخاص وديناميك حقبة انتقال الرأسماليه من الانحطاط الى التفكك لايسمحان لها بذلك ، بل لتكفّر الحداثه ، «جاهلية القرن العشرين» وتعود بهستيريه للمنقول ولتمارس الارهاب ضد الجميع بمن في ذلك السياح !

اشتكى ماركس ذات مرة :«اصبنا بثورة مضادة لان شعوبا اخرى قامت بثورة» وكذلك نحن . فالثورة المضادة الاصوليه المهووسة باعادة اسلمة الدوله والمجتمع «اللذين تغلغلت فيهما الافكار العلمانيه والشيوعيه» على زعمها لاترمي في الواقع، فضلا عن العودة الى العقوبات البدنيه المستخرجه من متحف الرعب العتيق ، إلا الى استبعاد شكليات الحداثه المنحطه ومحو طلاتها لتظهر الدولة الاسلاميه المعاصرة على حقيقتها : قطعة اثرية تجلد مرتشف البيرة على قارعة الطريق ، تقطع اليد في ثلاث دراهم ، ترجم المحبين حتى الموت وتدق أعناق المفكرين الاحرار !

٣ - الجرح النرجسي

الجرح النرجسي هو ذلك الشعور المرير الذي يعاش كخساره لاتعوض ، كافتقار لصورة الذات ، كاتهام ذاتي ، كهوان لاهوان بعده ، كتخريب لايرحم للثقة بالنفس وكخصاء .

المسؤول عن هذا الجرح النرجسي المفتوح في اللاوعي الاصولي هو «الثالوث الخبيث» الذي ما فتئت الحركات الاصوليه تذكي به عقدة الاضطهاد لدى مريديها : «اليهوديه ، الصليبيه والشيوعيه» الذي يعتبر سبب الاسباب فيما تعانيه الامة من بلاء .

مثّل اليهود في المخيلة الاسلاميه الفرقة الشريره Groupe Mouvais Objet (رمز لاواع لفانتازم الام المفترسه ، الثدي الضنين ، الاب الخاصي،...) المسببه لجميع متاعب الامة والمتآمرة عليها على مر العصور .

المصدر التاريخي لهذا الاستيهام هو الخلاف الدامي الذي نشب في المدينه بين نبي الاسلام واحبار اليهود .

في البداية كان اللقاء ظاهريا سعيدا فالصحيفه (الميثاق) التي املاها محمد بنفسه اعتبرت «يهود يثرب ... امة من المؤمنين» والتزم اليهود بدورهم بمحاربة قريش مع المسلمين . لكن حدث في غزوة الخندق التي أرادت بها قريش انهاء الحركة المحمدية ان تواطأ بعض اليهود مع جيش مكه.. وهو ما سجلته عليهم الاية ٨٠ من سورة المائده :«ترى كثيرا يتولون الذين كفروا بئس ما قدمت انفسهم» لذلك لم يعودوا حلفاء لمحمد فوصفتهم الاية ٨٣ من نفس السورة باشد النعوت تحريكا للمخاوف وفتحا للجراح : بالعداوة . «لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا» .

يصف القرآن الفتنه بانها اشد من القتل فكيف اذا كانت فتنة كبرى فرقت الامه شيعا واحزابا وقتّل فيها الصحابه بعضهم بعضا من اجل الخلافه ؟ هذا الحدث الجلل لايمكن ان يصدر عن خير امة اخرجت للناس. لابد ان يكون مؤامرة دبرت ضدها بليل . ممن ؟ مَن غير اليهود الذين لم يكفهم عدم اعتناقهم للدين الحق ولاتآمرهم عليه مع مشركي مكه ، ولابقاؤهم ملتحمين بامتهم - أمّهم فمدوا يدا غادره لفصم وحدة ابناء الامة الاسلاميه بايقاد نار الفتنة بينهم ؟

ارسلوا لهذه الغاية «ابن السوداء (ايضا) : عبد الله بن سبأ» وبطانته الذين يبطنون الكفر ويظهرون الايمان والولاء لعلي ... فهم الذين حرضوا على قتل عثمان بيد محمد بن ابي بكر الصديق ! وهم الذين افسدوا مسعى علي للتصالح مع طلحه والزبير وأم المؤمنين عائشه بانشاب القتال على حين غرة يوم الجمل ! يقول طه حسين :«فالبلاذري لايذكر ابن السوداء واصحابه في شيء من الفتنه ايام عثمان وايام علي (...) ابن السوداء لم يكن إلا وهمًا (...) انما هو شخص إدخره خصوم الشيعه

للشيعه» «٧» بل ادخرته المخيله الاصوليه لتبرئة الامة – الام – من شر ما يمكن ان تقع فيه : الفتنه . أى اقتتال الاخوة حتى التفانى للفوز بها فى غياب الاب !

توارى فانتازم الفرقه الشريرة فى عهود الاسلام الزاهره فى بغداد العباسيه ، القاهرة الفاطمية والاندلس حيث تعاون المسلمون ، واليهود على نحو غير مسبوق فى القرون الوسطى . لان لحظات الصعود فى حضارة ما تسد المنافذ على المكبوت الذى لاينفلت من عقاله إلا فى لحظات الضعف عندما تنتكص الامة للبحث عن هويتها بعدما شكت فى نفسها .

أ – من ظهور الدوله اليهودية

ظهور اسرائيل فى ٤٨ فتح ذلك الجرح النرجسى القديم الذى لم يندمل إلا على دَغَل. من جديد اطلت الفرقه الشريره برأسها . لتحول دون وحدة الامه وعودة الخلافه . كما تلقى الوعى السلفى الاستعمار الاوربى كعوده للشر الصليبى لا كدمج للعالم الاسلامى والعالم فى السوق الرأسماليه أى كمسار تاريخى لا مفر منه ، تلقى ايضا اتفاق الكتلتين الامبرياليتين الروسية والامريكية على خلق دولة اسرائيل فى فلسطين فى منظور تصفية النفوذين البريطانى والفرنسى لإرثهما لا كما هما فى الواقع بل كعودة للدولة الصليبيه ، لاشباح الماضى البعيد ! عندما نكون امام جرح نرجسى ، امام انفعال مستبد نكون ابعد ما نكون عن الادراك التحليلى للمسارات والرهانات التاريخيه !

قامت الانقلابات العسكرية القوميه التى جعلت تحرير فلسطين مسك الختام فى بياناتها الاولى فسرقت الاضواء من الاصوليين الى حين .

ب – من حرب ٦٧

حين اندلاع حرب ٦٧ التى اسفرت عن هزيمة القومية العربيه بجناحيها المتنافسين الناصرى والبعثى . وبذلك فقدت نخبها شرعيتها الهشه التى قامت على انقاض شرعية الخلافة العثمانيه التى كنسها اتاتورك فى ١٩٢٤، وهكذا عادت الحركات الاصوليه الى التقاط شرعية الخلافه وشعار تحرير فلسطين من البحر الى النهر . لان الانظمه القوميه «خانته» باعترافها بالقرار ٢٤٢ الذى ينص على حق الدولة اليهوديه فى «حدود آمنه ومعترف بها» !

ج – من الحرب اللبنانيه

حركت هذه الحرب التى اندلعت فى منتصف السبعينات كوامن الاصولية الاسلاميه التى عاينت «صليبيى» لبنان بقيادة حزب الكتائب وحلفائه يتحالفون مع اسرائيل لمحاربة الفلسطينيين وأنصارهم المسلمين . شعبتا الثالوث الخبيث تلتقيان كشقى الرحى لطحن الأمة !

د – من غزو افغانستان

تُستكمل دائرة «الثالوث الخبيث» بثالثة الاثافى : بغزو «الشيوعيه» أى الامبرياليه الروسيه لافغانستان المسلمه الذى صب الملح على الجرح ، واجج هذيان الاضطهاد . انطلقت وسائل التضليل الاعلامى السعودى والكويتى تدق نفير الجهاد . تحركت واشنطن التى رأت فى الغزو خطوة اولى نحو احتلال ايران ونفط الخليج لتمويل ، تدريب وتسليح المجاهدين والمتطوعين المسلمين .

٤ – من الانحطاط

تجتر الكتابات العربيه المعاصره بكثرة كلمة انحطاط كتعبير عن الاكتئاب . اما انا فاستخدمها هنا كتصور اقتصادى – اجتماعى بالمضمون الذى اخذ الماركسيون يبلورونه منذ المؤتمر الاول للأممية الثالثه ، ١٩١٩ ، الذى سجل دخول نمط الانتاج الرأسمالى عصر انحطاطه : عصر الحروب الامبرياليه والثورة الاشتراكيه .

جميع انماط الانتاج السالفه مرت بثلاثة اطوار : الصعود ، الهبوط ثم الاندثار . ولا تملك الرأسماليه أية رُقية تقيها هذا المصير.

استمر صعودها من القرن الخامس عشر الى اوائل القرن العشرين . خلال هذه الفترة ، وخاصة القرن الماضى ، غلغلت البورجوازية نمط الانتاج والتبادل السلعيين داخل اسواقها القوميه وداخل السوق الدوليه على حساب القطاعين ما قبل الرأسماليين الحرفى والزراعى .

طوال عصر صعودها حلت الرأسماليه ازمتها الدوريه بفتح اسواق جديدة عبر ملحمة الفتوح الاستعمارية . وكانت معادلة تطورها تتبع الوتيرة التاليه : ازمة -> توسيع السوق الدوليه باستعمار اصقاع جديدة -> ازمة ->

فى اوائل القرن كانت الرأسماليه قد توسعت فى العالم كله . فلم تعد بسبب ذلك قادرة على تذليل تناقضاتها الاقتصاديه أى حل ازمات فائض الانتاج بفتح اسواق جديدة. لان المستعمرات تم تقاسمها والسوق الدوليه اخذت تنكمش شيئا فشيئا ، ابتداء من هذه اللحظة التاريخيه تحولت علاقات الانتاج الرأسماليه (الملكية الخاصه ، العمل المأجور والامة التى شكلت الاطار الذى انطلقت منه الرأسماليه لاستعمار العالم والذى اتاح ، فى المراكز الصناعيه خصوصا ، تطورا مذهلا للقوى المنتجه) الى عوائق لتنمية هذه القوى . وهكذا دخلت الرأسماليه عصر الازمة الدائمه ، فلم يعد بامكانها ان تستمر على قيد البقاء إلا بفضل دورة جهنميه غير مسبوقه : ازمة

اقتصاديه -> حرب امبرياليه لحلها -> اعادة تعمير ، ازمة جديدة اشد عمقا -> حرب عالميه اوسع نطاقا وتدميرا ، اعادة تعمير اطول . اعادة تعمير ما دمرته المذبحه الكونيه الاولى دامت سبع سنوات من ١٩٢٣ الى ١٩٢٩ ، واعادة تعمير ما دمرته الثانيه إستمرت عشرين عاما ١٩٤٧ - ١٩٦٧ .

قبل تغلغل الرأسمالية فى المعمورة كان بامكان الامم التى ترشحها شروطها التاريخيه للحداثه تحقيق المراكمه البدائيه لرأسمالها ضمن اسواقها القوميه بادخال الرأسماليه الى القطاعين الحرفى والزراعى. وهذا مافعلته اليابان والمانيا .

هذه الاخيرة ضاعفت انتاجها سبع مرات بين ١٨٧٠ و ١٩١٣ . وفى ١٨٩٠ بزّت كلا من بريطانيا وفرنسا اعتمادا على سوقها الداخليه للاسباب التالية :

١) لان السوق القوميه كانت مازالت قادرة على استيعاب المنتجات الصناعيه ...

نظراً لوجود قطاعين واسعين وموسرين Solvables فيها : القطاع الحرفى وخاصة الزراعى . اللذين شكلا المدد الاساسى لاقلاع الثورة الصناعيه ،

٢) لان الحمائيه ضد الواردات الصناعيه الرخيصه من البلدان الاكثر تصنيعا كانت مازالت ممكنه لقابليه السوق الدوليه للتوسع على حساب الاصقاع ما قبل الرأسماليه مما يجعل الحرب التجارية وبالتالى الحرب العسكرية لاعادة اقتسام الاسواق غير ذات موضوع ،

٣) لان قانون العرض والطلب كان مازال مواتيا لنمو البلدان الاحدث تصنيعا بسبب تفوق الطلب عموما على العرض على الصعيد العالمى وبالتالى كانت اسعار السلع تحددها كلفة الانتاج الاكثر ارتفاعا كما فى حال المانيا واليابان والولايات المتحده الامريكيه مما كان يتيح للبلدان الصناعية الفتيه تحقيق ارباح مجزية وللبلدان العريقه فيها بالحصول على ارباح مضاعفه ،

٤) قطاع اقتصاد الحرب والتبذير كان هامشيا ولايشكل من ثمّ نزيفا للموارد الطبيعيه والبشرية ،

٥) التجديد التكنولوجى لم يكن يتطلب رساميل طائله ولاوتائر متسارعه لتغيير وسائل الانتاج قبل ان تبلى فعلا .انقلب هذا الوضع رأسا على عقب بدخول الرأسماليه طور انحطاطها فى اوائل القرن. هذا الطور من تطور نمط الانتاج الرأسمالى يتميز باستحالة ظهور قوى صناعيه جديده فاتها قطار التصنيع فى حقبه الصعود الذى توقف عن المسير منذ المذبحه الامبريالية الاولى ١٩١٤. ذلك ان اسباب نجاح الثورة الصناعية استنفدت امكانياتها وخلت مكانها لنقيضها .

١) بانتهاء تحويل البلدان الطرفيه الى مستعمرات واشباه مستعمرات فى بداية القرن عُممت الرأسمالية على العالم كله وأشيعت السوق الدوليه التى غدت نهبا مقسما لمنافسة اقتصاديه - عسكرية بين الضوارى الامبرياليه التى تقاسمتها والتى اخذت تتحارب لاعادة اقتسامها . ولم يعد بامكان أية بورجوازية اناكرونيك ، جاءت بعد فوات اوان التصنيع ، ان تحصل على موطئ قدم فيها .

٢) لم يعد فى امكان السوق القوميه ان تشكل مجالا حيويا للمراكمة الرأسمالية . لان القطاعات ما قبل الرأسماليه فيها غير موسره وفككتها الرأسمالية الدوليه وخاصة لان الحمائيه لم تعد وارده . ذلك ان ازمة السوق الدوليه المستفحله تجعل كل لجوء اليها مشؤوما على الاقتصادين القومى والعالمى معا اللذين تشابكا من وراء الحدود القوميه . وايضا لان الدول الكواسر لن تتوانى عن استخدام عنف قوانين السوق ، المقاطعه ، او العنف السافر ، الحرب ، ضدها .

٣) لم يعد قانون العرض والطلب مواتيا للدول الحديثه التصنيع . لان ازمة فائض الانتاج الدوليه باتت دائمه بسبب اشباع السوق العالمية . مما جعل العرض يفوق الطلب الموسر : الوحيد الذى تعرفه وتعترف به الحضارة السلعيه . وهكذا فاسعار الانتاج غدت تتحدد بكلفة الانتاج الاكثر انخفاضا أى انتاج البلدان الاقدم تصنيعا مما يسد او يكاد باب المنافسه امام البلدان الحديثه التصنيع ويحكم عليها بالاختناق .

٤) اقتصاد الحرب والتبذير اصبح سائدا فى الاقتصاد الدولى للرأسمالية المنحطه اذ يستنزف ثلثى الموارد الطبيعية والبشرية ، خمسة ملايين مهندس ثلثاهم يعملون فى اقتصاد الحرب الذى هو اليوم جرح متعفن ويعفن جسم الاقتصاد العالمى . لذلك كان السبب الحاسم لانهيار رأسمالية الدولة الستالينيه فى الامبراطورية الروسيه التى خصصت منذ السبعينات بين ٣٢ و ٤٠٪ من دخلها القومى الخام لهذا القطاع غير المنتج والمعقم لباقى القطاعات المنتجه. والاقتصاد الامريكى اليوم يترنح تحت جبل من الديون للسبب ذاته . اليابان والمانيا لم تعيدا تعمير ما دمرته المذبحة الكونيه الثانيه بسرعه وتتفوقا على القوى التى انتصرت عليهما فى ١٩٤٥ إلا لانهما اكرهتا على عدم امتلاك قطاع صناعى عسكرى كبير فرصدتا ٩٠٪ من بحوث التطوير ، الحاسمه فى التجديد التكنولوجى ، للانتاج المدنى بينما تخصص الولايات المتحده نفس النسبه لكن للانتاج الحربى .

لم يهيمن اقتصاد الحرب والتبذير عبثا على الاقتصاد فى كل مكان ، بل لانه غدا ضرورة للرأسماليه الامبريالية وحروبها الدائمه . وهو اليوم احد اسباب تعميق تخلف البلدان المتخلفه ومفاقمه ازمة الدول المتقدمه . التصنيع الحربى لايتطلب سوقا واسعه . لذا فبامكان أية دولة ان تحققه دون ان تحقق تحديث آلتها الاقتصاديه . مثلا دول الكتله الشرقيه سابقا بما فيها الامبراطورية الروسيه لم تتحول خلافا للاسطوره السائده ، الى قوى صناعيه حديثه لان القطاع المصنع فيها كان فى المجال العسكرى اساسا . اما باقى الاقتصاد القومى فتقليدى . وآية ذلك ان ٨٥٪ من صادرات الامبراطورية الروسيه المدنيه كانت من السلع الخام او نصف الخام . الهند عشر سكان العالم ، والصين ، خمس سكانه ، بلدان نوويان ومع ذلك متخلفان اقتصاديا رغم اتساع سوقيهما الداخليين اتساعا قليل النظير فى العالم . لو كان الاقلاع الاقتصادى من التأخر الى التقدم مازال ممكنا فى حقبتنا لكانتا سباقتين اليه . بقاؤهما متخلفتين رغم توفر الموارد الطبيعيه والبشريه بغير حساب فى سوقيهما القوميتين العملاقتين شاهد اثبات على ان عصر الثورات الصناعيه ولّىَ . وعلى استحالة انتقال باقى ساكنة المعموره، ٨٢٪ منها ، من التخلف الى الحداثه الصناعيه فى اطار نمط الانتاج الرأسمالى المفوّت ،

٦) أزمة السوق الدولية الخانقه جعلت المنافسه بين الرساميل القوميه ضاريه . السلاح الضارب فى الحرب التجاريه العالميه التى باتت ، منذ دخول الرأسمالية طور انحطاطها تغطى فترة ما بين حربين عالميتين ، هى مدفعية الاسعار الرخيصه أى الانتاجيه . وهذه مشروطه بالسباق الدولى المحموم للتجديد التكنولوجى بحيث يُلقى بمصانع متقنه بكاملها الى الخردة وهى مازالت فى عز عطائها لان الامة الرأسماليه المنافسه توصلت الى ما هو اكثر حداثه وبالتالى انتاجيه منها . وهو مايلحق بالبيئة دمارا مميتا ويستنزف الموارد البشريه والطبيعيه . خلال ١٥٠ عاما أتت الرأسمالية على كل ماراكمته الارض من معادن خلال ٣,٥ بليون سنه ! ليس بامكان أية بورجوازية غير صناعيه ان تصمد فى الحرب التجاريه العالمية بخوض مغامرة اللجوء الدائم لتكنولوجيا اتقن فاتقن واحدث فاحدث وهى تشكو من شح رؤوس الاموال وتعانى من تهريبها الى ميتروبولات البورصات المتطورة للمضاربة بها .

هذا هو الوضع التاريخى الذى أوصد باب الحداثه امام الامم المهمشه ومنها امم العالم الاسلامى التى عجزت عن حل المسألة الزراعيه فى القرن الماضى فعرضت نفسها للنهب الاستعمارى ولبقاء بناها التقليديه التى تنتج وتعيد انتاج جميع اشكال وايديولوجيات التخلف وعبادة الاسلاف بالتمسك العصابى بتراثهم ورفض كل جديد يعاش كعدوان على الثوابت التى لايرقى اليها الهمس بينما الحداثة تجديد متواصل وتسريع غير مسبوق للتاريخ .

٥ : من التكتلات الامبريالية

غداة المذبحه العالميه الثانيه اصطفت الامبرياليات فى كتلتين غربيه وشرقيه متنافستين على اعادة اقتسام السوق الدوليه ومواقعها الاستراتيجيه . مثل الشرق الاوسط بنفطه ومواقعه الاستراتيجية ساحة صراع اساسيه .

منذ الخمسينات عولت واشنطن على الجيوش فى الاطراف لتحديث الاقتصاد باصلاح زراعى يقطع الطريق على حركة فلاحية مسلحه من الطراز الصينى تنقل الشرق الاوسط الى الدوران فى الفلك الروسى . لكن جل الانقلابات التى دبرتها او حبذتها غازلت او نقلت ولاءها الى الكتلة المعادية . وهو المعنى التحقيرى الذى أعطى «للثورة» التى تعنى احلال نظام اجتماعى جديد محل آخر ، فى عصر الانحطاط !

وعت الامبرياليه الامريكيه باكرا أهمية الاصوليه كسلاح ضارب ضد «الشيوعيه» أى المنافس الروسى ، وهو ماعرف بمبدأ ترومان :«استخدام الاسلام لاحتواء الشيوعيه»

اكتسبت هذه المهمة اهمية استثنائيه عندما اخذت الناصريه تقترب من موسكو . عندئذ اوعزت واشنطن للرياض بتأسيس «الجامعه الاسلاميه العالميه لمكافحة الاشتراكيه والماركسيه والالحاد » سنه ١٩٦٢. كما اناطت بها وبانقره انشاء «الحلف الاسلامى» عام ١٩٦٤ كوريث لحلف بغداد للتصدى للتغلغل الروسى . لان سيطرة روسيا على نفط الخليج تنطوى على فصل اليابان واوربا عن الكتلة الاطلسيه وقلب موازين القوى الدوليه لصالحها .

احتضنت المملكة الوهابيه الحركات الاصولية المعادية للبعث والناصريه . ومكنتها من وسائل تضليلها الاعلامى.

الآن وقد غدت امريكا سيدة العالم مؤقتا دون منازع . فهل بامكانها ان تستغنى عن الاصولية ؟ يدور نقاش سرى وعلنى فى دوائر صنع القرار بواشنطن حول هذا الموضوع : التعاون مع الاصوليين ام استبدالهم . لكن بماذا والنخب الحاكمة فقدت أو تكاد مصداقيتها لعجزها المتزايد عن ادارة الازمة بأية جدية كانت والأصولية تستقطب اكثر فاكثر قطاعات من البورجوازية . مثلا تجار السوق السوداء فى الجزائر باتوا يمولون مع السعودية

والكويت وايران الاصوليين فيها .

امريكا مصرة على ان تبقى دركى العالم الاوحد . لكن التحالف الفرنسى الالمانى، الظرفى اكبر الظن ، لن يمهلها طويلا . يمكنها الاعتماد على الاسلاميين لكنس النفوذ الفرنسى من دول المغرب العربى . بدأت المانيا وفرنسا ، بواسطه ايران ، فى نسج بعض الخيوط مع اجنحة من الاصوليين . لكن الاتجاه الحاسم حتى الآن يبدو لصالح الامبرياليه الامريكيه التى تستخدم السعوديه والكويت ، الممولين الاساسيين للأصوليه ، لابعاد التيارات الاسلاميه الاساسية عن الفلك الفرنسى - الالمانى وابقائها ذخراً لها فى حربها ضد المنافسين المحتملين .

ثمة عامل آخر ، الاستقرار الذى هو حاجة حيوية لاقتصاد دولى تأخذ بخناقه أزمة السوق ، يناضل لصالح استمرار التحالف الامريكى - الاصولى . يقول جيل كبّال Gilles Kepel ، وهو متخصص فرنسى فى المسألة الاصوليه :«فى الولايات المتحدة تيار فكرى فى الجامعات ، فى بعض المؤسسات او المشاريع الكبرى ، لدى بعض الدبلوماسيين فى وزارة الخارجيه يعتبر المد الاسلامى لامناص منه . لان دولا تحافظ على الأمن بتطبيق الشريعة قد تخلق اوضاعاً اكثر ملاءمة للبزنس من الاوضاع (القائمه) التى يسودها انعدام الأمن حيث يُقتل الشرطيون والسياح»«٩»

٦ - من اسلام حقبة الانحطاط

لعل الاستشهاد السابق :«الشريعه فى خدمة البزنس» شاهد اثبات على انتفاء العلاقة بين الاسلام فى طور صعوده واسلام عصور الانحطاط من ابن تيميه وابن الصلاح الى الاصوليه المعاصره المموله من اكثر دول العالم رجعيه ، السعوديه والكويت، وايران والمتحالفه مع واشنطن.

واقع الاصوليه لم يمنعها من الادعاء بانها تريد العودة الى عصر الاسلام الذهبى : عصر محمد والخلفاء الراشدين. لأن القرون التاليه لم تكن إلا ابتعادا متعاظما عن النص المؤسسى . لكن هذه العودة التوهميه إنتقائيه لانها فى الواقع لم تعد إلا للحرب الاهلية فى عصر الراشدين (افغانستان نموذج) لكنها لم تعد ، وما ابعدها عن ذلك ، الى الجرأة التى تعامل بها الصحابة مع القرآن ، الذى فهموه كنص تاريخى إذن نسبى ووظيفى ينبغى تكييفه مع متطلبات ومصالح الأمة الناشئه . وهو المنهج الذى تواصل طيلة حقبة صعود الحضارة العربيه - الاسلاميه . لم تنعكس الاية إلا مع عصور الانحطاط التى بلغت ذروتها بتكفير المخالفين عند ابن تيميه وغلق باب الاجتهاد وفتح باب الاضطهاد على مصراعيه لمن يحاول ان يفكر بنفسه.

شرع المؤرخون منذ القرن الرابع الهجرى، الذى ظهر فيه مفكرون احرار ، يعيدون النظر فى تاريخ صدر الاسلام باعطائه صياغةتَقَويّة مجافية للاحداث التى جاءت فى الامهات التاريخيه التى سجلت تاريخ هذه الفترة بموضوعيه . وكذلك تنكر المفسرون لوقائع دلأله اوردها اسلافهم .

اليوم ايضا تتعاون السعوديه مع مثقفين اصوليين لاستئناف هذه القراءة الاصوليه المضلّله باصدار موسوعة تعيد كتابة التراث لتكييف الذاكرة الجمعيه المعاصره مع متطلبات الاصولية السياسية ، لاعادة صياغة الوعى الاسلامى ، تَمْذْجَةُ المخيله الثقافيه وترصيعها برؤيا نرجسيه ، تبسيطيه وزائفه لتاريخنا الثرى والمعقد .

يرى الشيخ الغنوشى فى مقاله «برنامج الفلسفة وجيل الضياع»«٩» ، ان تدريس ماركس ، فرويد وسارتر فى برنامج الفلسفة بتونس كارثه على الاجيال الناشئه. «أما مهزلة المهازل» فى نظره فهى برنامج الفلسفة الاسلاميه الذى يبس بعض اراء المعتزلة ، ابن رشد ، ابن سينا والاشعرى بدلا من اراء اقبال ، المودودى ، الندوى ، البنا ، محمد وسيد قطب ومالك بن نبى ، خاتما مقاله :«لذا فانى اقترح ان يوارى التراب على هذه المشكلات الزائفه وكفانا ما احدثته فى تاريخنا من اضطراب وفتن وحروب وتشتت» . نفس الفكرة يرددها حسن الترابى فى كتابه تجديد الفكر الاسلامى :«الاشعرية والمعتزله قد هلكوا جميعا»«١٠» فما جدوى مجادلة الناس فيهم او تدريسهم؟ أصولى اسلامى تونسى ، محمد الصالح الضاوى ، نادى فى مقال بعنوان «ملاحظات حول الشريعة والعصر»«١١» :«بضرورة حرق جميع التراث الاسلامى والعودة التوهميه (لأن ذلك لايقع فى الواقع ابدا) الى الزمن الصفر ليؤسس إنطلاقا منه ما يحلو له ويسقط عليه ماشاء وشاء له الهوى كما فعل مؤسس الدولة الموحدية ، ابن تومرت ، الذى «حرق الكتب الفقهية الاسلاميه وترك القرآن فقط للانطلاق منه نحو تأسيس شريعه (...) انه مثال الثورة الفكرية الملتصقه بنزعة الحرية والاجتهادالحر»«١٢».

المطالبه بحرق «جميع» كتب التراث عدا القرآن ، تأخذ مدلولها فى الفكر الاصولى المعاصر عند ما نعرف ان هذا المقال كُتب ردا على مقال إقبال الغربى ، الاستاذه بكلية الشريعه وأصول الدين بالجامعة الزيتونيه ، حول اشكاليه تطبيق الشريعه اليوم . استشهدت فيه بنسخ الخلفاء

الراشدين لبعض الآيات التى لم تعد متكيفه مع واقعهم . فالمطالبه بحرق التراث يراد بها حرق كتب التفسير الاولى «كالطبرى» التى روت ممارسة الصحابه مع النص بحياد علمى ! ممارسة الصحابه مع النص

«النسخ لم يتوقف بعد موت الرسول«ص» لان الاوضاع الاجتماعيه لم تبق ساكنه بل واصلت حركتها الدائمه من البسيط الى المركب . لذلك واصل الخلفاء الراشدون الاربعه نسخ وتعديل الآيات المتعلقه بالمعاملات طبقاً لمقاصد الشريعه القائمه على جلب المصالح ودرء المفاسد . مثلاً نسخ ابو بكر الصديق الآيه ٦٠ من سورة الانعام :« انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفه قلوبهم» أى الداخلين حديثا فى الاسلام الذين ظل الرسول طيلة حياته يعطيهم نصيبهم كاملا من الزكاة . والمثير للانتباه ان احدا من الصحابه لم يجادله فى ذلك ولم يتهمه بالخروج عن الاسلام كما يفعل بعض المهووسين اليوم . حجة ابى بكر فى نسخ حكم هذه الآيه عقليه لانقليه :«لقد قوى الاسلام ولاحاجة لنا بهم» لان ميزان القوى بين المسلمين والمشركين تغير عما كان عليه عندما نزلت آية المؤلفه قلوبهم . اذ كانت الامة مستضعفه وفى حاجة لاغراء الناس بالحوافز الماديه للدخول فيها . اما عندما قويت عددا وعُدة فلم تعد بها لذلك حاجة»«١٣».

والجدير بالتدبر هو هذه النزاهة الفكريه النموذجيه فى سرد الوقائع كما وقعت التى اختفت فى عصور الانحطاط واكثر من ذلك فى اسلام الاصوليه المعاصره :«يروى لنا المفسر الكبير ابن جرير الطبرى فى هذا الصدد رواية عامر :«إنما كانت المؤلفة قلوبهم على عهد النبى فلما ولى ابو بكر انقطعت الرِّشَى»«١٤» . وبنفس العقليه المتفتحه على الجديد فى الحياة وتقديم المصلحة العامة على النص من كتاب اوسنة (...) نسخ عمر الآيه ٤١ من سورة الانفال :«واعلموا انما غنمتم من شىء فإن لله خمسه وللرسول ولذوى القربى» . جرت السنة النبويه على تطبيق هذه الآيه منذ نزولها . ففى غزوة خيبر احتفظ رسول الله «ص» لنفسه بخمس الغنائم وقسم الباقى بين افراد الجيش . لكن الوضع تغير جذريا فى خلافة عمر . فقد تم فتح «ارض السواد» (...) التى تسقى بماء الرافدين والنيل . والملكية الخاصة لم تكن صالحه فى الاراضى النهرية .. لان الحاكم هو الذى يتولى خلال موسم الفيضان تعبئة الجماعة الفلاحيه للقيام جماعيا بالاعمال الزراعيه . بالطبع لم يسلمّ المسلمون(ببساطه) بنسخ الآيه . بل انهم ناقشوا الخليفه نهارات وليالى .. وكانوا فريقين نقليا وعقليا . فريق النقليين يقوده بلال بن رباح والزبير بن العوام . وقد رفض نسخ الآيه غير مبال بالمتغيرات الجديده . وفريق العقليين وعلى رأسه معاذ بن جبل وعلى بن ابى طالب وعمر نفسه . وقد قدم العقل على النقل أى المصلحةالعامة للناس على نص الآيه . وهو الذى انتصر فنسخت الأيه»«١٥» . «اما عثمان بن عفان فقد ذهب ابعد من سلفيه فى نسخ نصوص السنة والكتاب حتى فى مجال العبادات»«١٦» . فقد اراد حذف واو العطف من آية كنز الاموال التى اتخذها ابو ذرالغفاري ذريعة للتنديد بالثراء الطائل الذى انتشر يومئذ من «عائدات الفتح» «وقد نقل عن السيوطى فى (الدر المنثور) عن ابن الضريس «انهم لما أراد عثمان ان يكتبوا المصاحف اراد وا ان يلغوا الواو التى فى براءة (والذين يكنزون الذهب والفضه) فاعترضهم ابن ابى كعب وقال : لتلحقها أو لأضعن سيفى على عاتقى فالحقوها»«١٧» . وحذف واو العطف يجعل تحريم كنز الاموال خاصا بـ «الاحبار والرهبان» لابالمسلمين ! وأحرق عثمان بقية المصاحف معتمدا على النسخة التى جمعت باشرافه . وقد اثار حرق المصاحف الاخرى بما فيها مصحف أبي، مصحف على ومصحف ابن مسعود الذى قال :«لو كنت انا الخليفه لاحرقت مصحفه واعتمدت مصحفى»«١٨» ضجة كبرى بين الصحابه لكن احدا منهم لم يتهم عثمان بالكفر . وانما اعتبروا ما قام به اجتهادا . لقد احرق المصاحف واعتمد نسخة واحدة لتوحيد لغة الخلافه كما يرى طه حسين .

يذكر الطبرى بصدد اختلاف القراءات ايام النبى ان كبار الصحابه ، كعمر ، كانوا يأخذون بتلابيب من سمعوه يقرأ قراءة مختلفة تستفزهم ويختصمون عند الرسول فيقول لكل منهم قراءتك صحيحه «فوقع فى نفس عمر شىء فعرف (النبى) ذلك فى وجهه فضرب على صدره(...) ثم قال ياعمر ان القرآن كله صواب ما لم تجعل رحمة عذابا او عذابا رحمة (١٩) . وهكذا تكون بادرة عثمان باحراق المصاحف الاخرى ذات جرأة نادره لايقدم عليها إلا من لم يصادر عقله لحساب النصوص . همُّ عثمان ، كرجل دولة ، كان توحيد لغة دولته لا الامتثال للقول بان «القرآن نزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف»«٢٠»

فى الواقع ، الجرأة لم تكن فى إشخاص عثمان ، على ، عمر وابى بكر بل فى الحقبة الصاعده نحو بناء حضارة جديدة بفكر هو الاخر صاعد يستمع للاحداث اكثر مما يستمع للنصوص . اذا كان خلفاء الاسلام منذ معاوية – الذين لايتخذهم الاصوليون اليوم مرجعا – قد وضعوا النص على الرف وتصرفوا بوحى من اوضاعهم فشيدوا

ثالث أهم حضارة بعد المصرية والاغريقيه ، فذلك لان ديناميك الحقبة العام أثر فيهم بقدر ما أثروا فيه . والخلفاء هنا مأخوذون كرموز لتشكيل اجتماعي يفيض حيويه لايعترف بالثوابت لان وضعه الموضوعي كان يعج بالمتغيرات . اما في حقب الانحطاط فالمتغيرات تتحول الى ثوابت والعلاقات الاجتماعيه لاتعود محكومة بجدليتها الخاصة بل بنصوص متعاليه على الزمان والمكان . لان المجتمع تقوقع على نفسه كحلزونة مفزوعه ولف رأسه بعمامة تركيه من الكوابح النفسيه والاجتماعيه تردعه عن معاصرة عصره وتدفعه دفعا الى الاحتماء من تبعات الحاضر ومهامه التي لاقبل له بها بماض مؤمثل ، استيهامي والى صب الواقع الحي في قوالب النص الهامد الذي يزداد تعاليا على التاريخ كلما ازداد قدما .

الحركات الاصوليه تعبر عن هذا المجتمع ذي الكثافه التقليديه ، العاجز عن احداث قطيعة نوعيه مع ماضيه والرّث من تراثه . لان حبل سرته مازال مشدودا اليه لم تقطعه ثوره صناعيه تطيح ببناه العتيقة ارضا وتخصّب ثقافته التراثيه باخضاعها لعلوم الحداثه .

اذا كانت الاصوليه لاتفتأ تستحضر ماضيها كتعويض عن خوفها من النظر الى نفسها في مرآة حاضرها الشقي فذلك لأن الفئات التقليديه المتفككه او الخائفه منه والتي تعبر عن مخاوفها الاجتماعيه وفانتازماتها لامستقبل لها خارج الارتباط بحركة اجتماعيه حديثه . تستمد شعرها من المستقبل لامن ماض علته صفرة الموت .

في غياب هذه الحركة في العالم الاسلامي ارتمت هذه الفئات في احضان الاصوليه التي تكفلت بالتلاعب بإحباطاتها .

مرجعيه السلفية هي صدر الاسلام ، لكن ذلك غير دقيق كما رأينا . فالصحابة لم يتقيدوا بحرفية النص ، بينما هي بايديولوجيتها الزراعيه ماثلت بين حركة التاريخ اللولبيه وحركة الفصول عوداً على بدء .

عادت فعلا . لكن الى الخوارج . هؤلاء الشباب البدو الذين لازموا محمدا ، حفظوا القرآن على يديه وتشربوا زهده في المال . فلما تهاطلت غنائم الفتح وتعاظمت الفوارق الاجتماعيه هالهم ذلك ورأوا فيه خروجاً على النص فقاتلوا عثمان وقتلوه . بايعوا عليا وكفروا كل من قاتله في موقعتي الجمل وصفين بمن في ذلك طلحه والزبير وأم المؤمنين عائشه . ثم خرجوا عليه وحاربوه واغتالوه لانه قبل «التحكيم» في استحقاق الخلافه مع معاويه الذي عدّوه في عداد «الفئة الباغيه» فخرج بذلك ، في رؤياهم النصيه ، عن «الحاكمية الآلهيه» التي ارادته خليفه مستبدلا لها «بالحاكميه البشريه» التي تضع حكم الله موضع تساؤل وتحكيم ! وهكذا استنادا على النصوص المتعاليه على تطورات الشروط التاريخيه استحلوا اموال المسلمين ودماءهم كما كانوا يفعلون قبل الاسلام !

استعاد المودودي ، ملهم الاصولية ، شعار «حاكمية الله» ليواجه به شعار «حاكمية الشعب» في الديمقراطيه الحديثه .

«الانسان ، كما يزعم ، لا حظ له من الحاكمية اطلاقا (...) والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لايستطيعون تشريع قانون واحد (...) والحكومات لاتستحق طاعة الناس إلا من حيث انها تحكم بما انزل الله وتنفذ امره تعالى في خلقه» .

في أوائل الخمسينيات استعاد تقي الدين النّبهاني من المودودي هذا الشعار الحامل للحرب الطائفيه في كتابه «الخلافه» .تلقّف منه سيد قطب في كتابيه «معالم على الطريق» و «في ظلال القرآن» هذا المفهوم السريع لتكفير المجتمعات الاسلاميه المعاصرة ، التي مُوثلت بالمجتمع الهندوسي وقيست عليه ، لانها تحكم بالقوانين الحديثه بدلا من «الحكم بما انزل الله» .

عادت الاصوليه للحنبليه النصيه والتكفيريه بافراط . لان مؤسسها قضى شهيدا عندما تصدى للمأمون الذي حاول نقض العقد الضمني بين الفقهاء والخلفاء ، منذ معاويه ، لما اعطوا لانفسهم رآسة الامة وخصوا الخلفاء برآسة الدولة . اراد المأمون من وراء مسألة خلق القرآن ان يجمع بين الرآستين . لكن معارضه شيخ الحنابله احبطت مسعاه .

نصية المذهب واستشهاد المؤسس جعلا من الحنبليه فرقه نرجسية متفجرة معادية لكل خلاف معها او اختلاف عنها . لذلك حاربت وكفرت الشيعه ، الزندقه ، الفلسفة ، التصوف وجميع الممارسات الاحيائيه كزيارة القبور خوفا من عودة عبادة الاصنام!

الرمز الحنبلي الذي عادت اليه الاصوليه هو ابن تيميه الذي كفر حتى الاشاعره بينما كان مالك يقول عن اكثر تيارات الاسلام الصاعد عقلانيه ، المعتزله ، «هم من الكفر فروا» ..

كان للحرمان العاطفي الذي فرضه على نفسه ولمناخ الانحطاط والانطواء على الهوية الذي اعقب الغزوين المغولي والصليبي تأثير على الصياغه المتزمته والمتشنجه لارائه الفقهيه .

التزمت المتشنج لم يكن في شخص واراء ابن تيميه بل في العصر نفسه : كرد غير سديد على الحروب

الصليبيه اجمع الفقهاء على غلق باب الاجتهاد واقصاء التيارات الاسلاميه الاخرى . بتنصيب الاشعريه ، التى مثلت تسوية عرجاء بين القراءة الاعتزاليه العقلانيه للنص والقراءة السنيه النصيه له ، «فرقة ناجيه» وحيدة جعلت او كادت طاعة السلطان من الايمان ! وهكذا انتصر النقل نهائيا على العقل الاسلامى الذى انصرف من التفكير الى التكفير . وهى الوظيفه التى احيتها له الاصوليه المعاصرة

هذه العودة للدولة الدينيه الخارجيه والتزمت الحنبلى تبقى محجوجه بوسطيه المذهب السنى الذى تنحدر منه جل الفرق الاصوليه . فهو لايساعد على تبنى «حاكمية إلٰهيه» ، دولة كهانة من الطراز الكاثوليكى. لذا كان انتصار الخمينيه أى الثيوقراطيه الشيعية مددًا ثمينا للاصوليه السنيه لسببين : قدم لها برهانا على امكانيه استيلائها على السلطه وتعرفت فيه على نمط حكمها المتطابق مع روح رأسماليه الدولة التى حولت منذ الثلاثينات الدولة فى كل مكان الى اخطبوط ازدرد المجتمع المدنى والى شبكة من الاجهزه الامنيه السرية والعلنيه الكلية الحضور والجبروت.

خرجت الاصوليه السنيه من أزمة هوية سلطتها القادمه بتبنى النموذج الشيعى . فى ١٩٧٩ صرح الشيخ الغنوشى السنى المالكى بانه «تلميذ الخمينى» الشيعى الذى يكفر ، وفق مذهبه كل مسلم ليس شيعيا من ابى بكر ، عمر ومعاويه الى اخر الخلفاء .

عند الشيعه :«الامامة كالنبوة وحكمها حكم النبوة بلا فرق»« ٢١ » هذه المماثله بين الامام والنبى هى عين الثيوقراطيه ، حكومة الحق الآلهى . خمينى ، كجميع اسلافه ، يعلن ذلك دون عُقد :«ليس لهم (الناس) حق فى تعيينه (الامام) أو ترشيحه او انتخابه . لان الشخص الذى له من نفسه القُدُسيه استعدادا لتحمل اعباء الأمامه العامة وهداية البشر قاطبه يجب ألا يُعرف إلا بتعريف الله (له) ولا يُعين إلا بتعيينه . لذلك فليس للناس ان يتحكموا فى من يعينه الله»« ٢٢ » .

عندما يستمد الامام شرعيته مباشرة من الله تصبح كل معارضه له او أى اعتراض عليه معارضه لله وكفرا به لايشفيه منه إلا حد السيف القديم او طلقات الرصاص الحديثه !

لاحظ فرويد ان الاسلام ليس دينا من الطراز اليهودى - المسيحى لان نبيّه لم يقتل كما هى حال سلفيه موسى وعيسى . قتل الاب فى المنظور التحليلى النفسى واقعة اساسية فى تبلور الدين كشعور ساحق بالذنب يتطلب طلب الغفران وما يلازمه من طقوس استحواذيه واحياء استيهامى للاب القتيل يضفى القداسه على اوامره ونواهيه ، وينسب له معجزات خارقه تتعالى به عن طينة البشر : شق البحر او القيامة بعد الصلب .

يبدو ان اطلاع مؤسس التحليل النفسى على تاريخ الاسلام كان محدودا . لان المذهب الشيعى يتفق تماما مع تحليله من حيث انه دين جديد لايشكل الاسلام البدائى فيه إلا مرجعيه رمزيه . ليس مصادفه ان محمدا ، ليس معدودا من أئمة الشيعه ولا أن اول امام لهم هو على الذى قضى شهيدا . هذا ما يفسر ، بين اسباب اجتماعيه - سياسيه أخرى ، تعصب الشيعه المطلق لدينهم والتكفير المطلق لمخالفيهم وتغلغل العصاب الاستحواذى الرُهابى فى طقوسهم التى تلقى قبولا من الشباب الحائر الباحث عن اب اجتماعى يحميه من غوائل مجتمع يتفكك .

ربما لهذا نرى الشباب فى اقطار المغرب يعتنق لاول مرة منذ العهد الفاطمى الاسلام الشيعى قاطعا مع الاسلام السنى كما تعبر عن ذلك شهادة الهدايه :«اللهم اشهد بانى اهتديت» الى الدين الحق !

٧ - من التفكك

كان بالامكان ان تبقى الفرق الاصوليه شيعا معزوله لو كانت الاسباب التاريخيه - النفسيه هى الوحيده وراء ظهورها . لكن الاسباب الراهنه ، وهى الحاسمه ، هى التى جعلت الاصوليين افرادا وتنظيمات ملء السمع والبصر : انتقال نمط الانتاج الرأسمالى من الانحطاط الى التفكك .

ذلك هو الدُمّال الذى تنبت فيه حركات اقصى اليمين فى الغرب ، التيارات الميكرو - قوميه فى بلدان اوربا الشرقيه والوسطى ... والاصوليه فى العالم الاسلامى الحبلى بفوضى دوليه داميه تهدد الانجاز الوحيد المهم للرأسماليه الصاعدة : توحيد السوق الدوليه . اذا لم تقطع حركة اجتماعيه حاشده الطريق على هذا الاتجاه الفاعل الآن فى الساحة العالميه فانه يوشك ان يحول الكيانات القائمه الى فسيفساء من الطوائف والميكرو - قوميات .

علة التفكك هى استمرار الازمة الاقتصادية الدوليه طويلا وغياب المخرج منها . افتقاد المنظور فى عالم يتداعى من جميع جوانبه .

لم تستطع الكتلتان الامبرياليّتان حل الازمة مؤقتا بحرب عالميه ثالثه لاعادة تعمير العالم بعد تدميره ان لم يكن هذه المرة نهائيا . لسبب حاسم : رفض الشباب والعمال التجند وراء بورجوازياتهم القوميه ليكونوا وقود الحرب . لكنهم هم ايضا عجزوا حتى الآن عن وضع خيارهم الخاص موضع التطبيق ، الثورة الامميه . لان بورجوازيات البلدان المركزيه استطاعت، لاكثر من عقدين ، ان تخفف

من حدة الازمة بتحويل عنفوانها الى البلدان الطرفيه . وهو ما لم يعد ممكنا الآن . اذ بدأت طلائع بؤس كادحى هذه البلدان تُرى له أشباه ونظائر فى القلاع الصناعيه . وايضا لان جميع الثورات العماليه الحديثه من كومونه باريس ٧١ الى الثورة الالمانيه ١٩ - ١٩٢٣ مرورا بالثورتين الروسيتين ١٩٠٥ و ١٩١٧ اندلعت للرد على الحرب ، لانهائها لا لقطع الطريق عليها .

أ - من إنفلاتَ اللاعقلانى

التفكك الذى ينخر النسيج الدولى والنسيج الاجتماعى فى كل دوله اعطى هذه المجتمعات الهستيريه التى افتقدت المعالم ، ضاعت من قدمها الطريق فغدت فريسه لليأس وانسداد الافاق حيث يجد النداء لصالح النظام ، الوطن ، الهوية ، التقوقع النرجسى ، العودة الى احضان الام المرضعة، انفلات البدائيه ، الميكرو - فاشيه الكامنه فى الفرد وما اليها من تعبيرات اللاعقلانى اذانا صاغيه لدى جمهور أصولى بالقوة ، لدى الخائفين من الغد المشحون بالكوارث الاجتماعيه ، الصحيه ، الايكولوجيه والنوويه .

فى مكان ما لاحظ ماركس بان الديانات لم تظهر إلا على انقاض الحضارات حيث يجتاح اللاعقلانى عالمها فيتفشى الهوس الدينى والتصوفى ، يسود الهذيان الجماعى ، تسيطر الاسطورة على العقلانيه ، الفكر السحرى على الفكر السببى ، ينطلق الخيال وراء احلام اليقظه فتمحى الفوارق بين الواقع والفانتازم . كما يعيش المجنون فى عالم من صنع الخيال ومتعاطى المخدرات فى دنيا الاستيهامات ، يعيش المجتمع المتفكك فى نوبات متعاقبه من هيستيريا جماعيه تتغذى من توتر نرجسى عال ، من لاوعى جمعى مشحون بالاساطير اطلق لنفسه العنان .

فى حقبتنا التى اهتزت فيها جميع الثوابت وتهشَّشَ فيها الشرط الانسانى على نحو خطر واطاح فيها تسارع التاريخ بجميع الاوهام المطمئنه التى عاشت عليها الانسانيه منذ غداة المذبحه العالميه الثانيه بات كل شىء يوحى بالرهاب : رهاب الامراض ، المجاعات ، الازمات ، البطالة ، الافلاس ، التفاوت الاجتماعى ، الحرب الداخليه والخارجيه ...

وهكذا لاذت الجموع المزدرة التى انهارت ثقتها بنفسها باللاعقلانى والقت السمع لمن يذنبونها بانها تخلت عن الله فتخلى الله عنها وانتهكت محرماته فسلط عليها المحن الاجتماعيه والطبيعيه . وهكذا عادت البشرية ، بدرجات متفاوته ، الى ما قبل الحداثه .

فى مسقط رأس ديكارت ، فرنسا ، كشفت الاسبوعيه N . obs . (لونوفيل ابسر فاتور) ان عدد السحرة ارتفع من ٣٠ ساحرا سنه ١٩٥٤ الى ٣١٠٠٠ ساحر عام ١٩٨٩ . تكلف الاستشارة السحرية ١٥٠٠ فرنك (٣٠٠ دولار) كحد ادنى و ٣٠٠٠٠ فرنك (٦٠٠٠ دولار) كحد اعلى . أى ان زبائنهم من المضاربين الخائفين من تقلبات صرف العملات ومن صروف البورصه ومن تجار المخدرات الذين يشكلون العمود الفقرى للبورجوازيه الريعيه المعاصره . فمن اصل ١٣٠٠ بليون دولار تجوب السوق الدوليه يوميا حوالى ١٠ مليار دولار فقط تمثل اقتصادا منتجا اما الباقى فمضاربه . تمثل تجارة المخدرات ٣٠٠ بليون دولار سنويا : حجم تجارة النفط فى العالم !

منجّم البيت الابيض أعد لريجان رزنامة بايام السعد والنحس ليهتدى بها فى تنقلاته ومقابلاته الرسميه . لاغرو إذا ان يغدو اللاعقلانى فى العالم العربى والاسلامى ، اللذين لم يعرفا الحداثه ، سورياليا :«سنه ١٩٨٩ ارغم بعض الفقهاء حكومة المملكه العربيه السعوديه على غلق معهد الهندسة الوراثيه فاضطر باحثوه السعوديون والمسلمون الى الهجرة الى كندا وامريكا بدعوى ان علم الهندسه الوراثيه والبيولوجيا تدخل من المخلوق فى شؤون الخلق والخالق»«٢٣» . كما يكشف باحث تونسى انه :«مازالت تؤلف كتب تعتمد على الآت حاسبه لمعرفة عدد الملائكه وتحددها بـ ١٢٠ مليونا كان من الممكن تجنيدها فى حرب العرب والمسلمين ضد اسرائيل»«٢٤».

انفلات اللاعقلانى من كل عقال ، منذ منتصف السبعينات اثر اندلاع اول انكماش اقتصادى دولى بعد انتهاء فترة التعمير ، جديد من حيث الكم لا من حيث النوع . لان اللاعقلانيه ، كما لاحظ انجلز ، ملازمة لنمط الانتاج الرأسمالى الذى يكابد أحد تناقضاته البنيوية المميته : عجزه عن انتاج اسواق موسرة لتصريف منتجاته . لذلك عرف فى شبابه ازمات فائض الانتاج الدورية التى تحولت فى شتاء عمره الى ازمة دائمه مع انكماشات مفتوحه :«فكل ازمة تدمر بانتظام لا كمية هائله من المنتجات الجاهزه وحسب ، بل وايضا جزءا كبيرا من القوى المنتجه القائمه ، وفى هذه الازمات ينتشر وباء اجتماعى كان سيبدو ضربا من العبث فى جميع الحقب السالفه ، ذلك هو وباء فائض الانتاج . فجأة يجد المجتمع نفسه وقد عاد الى حالة من الهمجيه المؤقته ، حتى ليخيل للمرء ان مجاعة او حرب إبادة قد قطعتا على المجتمع جميع موارد عيشه»«٢٥»

هكذا شخص البيان الشيوعي في ١٨٤٨ لاعقلانية الرأسماليه القاصره عن ردم الفجوة المتعاظمه باطراد بين ما يستطيع المجتمع انتاجه وما يستطيع شراءه . لانها اول نظام عرفته الانسانيه ينتج من اجل الربح لا من اجل تلبية حاجات ورغبات البشر !

في سنة ١٩٨٦ :«افادت اللجنة الاوربيه التابعه للبرلمان الاوربي ... ان قيمة جبال المواد الغذائيه المكدسة في مستودعات وبرادات دول السوق الاوربية المشتركه تبلغ اكثر من ٨,٥ مليار دولار : ١٧ مليون طن من القمح واكثر من ١,٢ طن من مسحوق الحليب . اثار نشر هذه الارقام غضب يوجين بولان ، وزير الزراعة السابق في كندا ورئيس مجلس الغذاء العالمي التابع للامم المتحده (...) فندد في ندوته الصحفيه بانانية وهمجية دول اوربا الغربيه وامريكا الشماليه التي تنفق عشرات مليارات الدولارات على تخزين وابادة منتجاتها من المواد الغذائيه التي لن تستهلك ابدا ... في حين تقصف المجاعة اعمار اكثر من ٣٤ مليون انسان في افريقيا وحدها . (...) وقال :«لو قامت حرب لرأيتم كيف نعبيء نحن الغربيين بمنتهى السرعة مواردنا لبناء الموانيء ومد السكك الحديديه وشق الطرقات لنقل العتاد الحربي . اما عندما يتعلق الامر بالحرب ضد المجاعة (...) فاننا نبقى لامبالين» (...) وندد بالحكومات الغربيه ... حكومة الولايات المتحدة دفعت لمزارعيها ١٩ مليار دولار لكي لاينتجوا مزيدا من القمح والذره . وهو مبلغ يزيد عما انفقه العالم كله من المساعدات الغذائيه فيه سنه ١٩٨٥ . وقال رئيس مجلس الغذاء العالمي :«من السخف ان نزعم اننا متحضرون ونحن نترك ملايين الجياع في العالم يهلكون بينما نبيد ملايين الاطنان من فوائضنا الغذائيه (...) ان الوضع في العالم الثالث اسوأ من الابادة واسوأ من فظاعات الحرب الثانيه.»«٢٦» .

سنه ١٩٩٠ انتج العالم من الحبوب ما يكفي لاطعام ١٨ مليونا نسمه في حين ان سكان العالم يتجاوزون الخمسة بقليل . وفي نفس العام هلك ٣٨ مليونا جوعا ، ٧٠ مليون بامراض سوء التغذيه اين ذهبت هذه الحبوب ؟ بعضها خزن والبعض أبيد ... اوربا الغربيه تعقم ٢٠٪ من اراضيها الزراعيه وتصرف لملايين المزارعين تعويضات هائله لتشجعهم على عدم زراعة اراضيهم تخفيفا لازمة فائض الانتاج !

الحل الذي عثرت عليه أخيرا الرأسماليه لحل مشاكل الانسانيه ليس ابادة الاطعمه الفائضه عن حاجه السوق بل ابادة الافواه الجائعه نفسها :«لقد سبق لي ان تحادثت مع مدير اكاديميه العلوم في مصر بشأن هذه المشاكل (تزايد عدد السكان) . العلماء قلقون جدا من كون سكان مصر سيصبحون سنه ٢٠٨٠، ٢٥٠ مليون نسمه (...) لابد من تحقيق استقرار عدد السكان . لذلك تجب ابادة ٣٥٠٠٠٠ انسان كل يوم»«٢٧» هذا ما صرح به احد العلماء ، كوتسطو ، لمجلة اليونسكو الرسمية ! لأن ساكنة العالم ينبغي ان تختزل الى ٧٠٠ مليون نسمه !

تاريخيا الوضع اللاعقلاني المنتج للاعقلاني لايقوم إلا في ما بين حضارتين : حضارة السلعة والموت التي طال احتضارها وحضارة «الأمة الانسانيه» (ماركس) المتحررة مما قبل تاريخ الانسانيه التي مازالت امكانية تاريخية .

ب - من الفكر السحري

الرأسماليه السائرة من الانحطاط الى التفكك تعشش في واقع الناس وفي رؤوسهم ايضا وخصوصا ، لان واقع البشر الاجتماعي والنفسي هو الذي يفكر من خلالهم لا العكس . لاغرو اذن ان نعاين سيادة الفكر السحري على الفكر السببي في العالم كله وعلى نحو فاجع في العالم الاسلامي .

الفكر الديناميكي بامتياز هو فكر البورجوازية الصاعدة والبروليتاريا الثورية : فكر هيجل فماركس .

الفكر الحديث سببي ، عقلاني وفي أرقى تجلياته جدلي . يستمع للاحداث كما تقول روزا لوكسامبور ، يبحث في فوضاها عن خيطها الناظم . يحاول ادراك العلاقات بين الاشياء ، قراءة موازين القوى بين الطبقات والدول ، الاتجاه والاتجاه المضاد المتصارعين في لحظة تاريخيه محدده ، استشفاف الديناميك العام للحقبه .

اما الفكر التقليدي ، السحري فهومرادف للفانتازم المتحرر من ضرورات الواقع والهارب منها الى عالم من صنع احلام مبدأ اللذه . انه فكر الطفل والبدائي الذي ينفجر على ملئه خلال الازمات العاصفه حيث يعود المكبوت الى السطح ، يسترد اللاوعي الفردي والجمعي الكلمة من الوعي تطغى الانفعالات على التكيفات السطحيه مع مبدأ الواقع الذي يتوارى امام التمنيات . وهكذا يصبح الموضوعي انعكاسا للذاتي والواقع الفعلي صدى للواقع النفسي . كما في الفصام السريري : العلاقات ليست بين الوقائع المستقله عن الذات المفكره . بل بين الذات وموضوعها . كل شيء طوع بنان الارادة في عالم تديره الرُقى . لان الانا والواقع تداخلا.

هذا الفكر الاسقاطي المحلق بجناحين سحريين فوق جاذبيه المكان والزمان هو اعدل الاشياء قسمه بين ناس العالمين العربي والاسلامي . يستوي في ذلك الاصولي

والعلمانى ، اليمينى واليسارى بدرجات متفاوته . لانه نتاج مجتمع اناكرونيك يعيش توهميا ما يعيشه «الاخر» ، الغرب الصناعى ، عمليا ، بفضل صيغ سحريه ووصفات بلديه تتقيؤها المطابع يوميا بالاطنان .

اجتذب صدام حسين اليه قطعان المثقفين خاصة المغاربيين كالذباب لحظة سقوطه فى الفخ الذى نصبته له الامبرياليه الامريكيه الماكيافليه وتصيدته به : احتلال الكويت . لتحقيق اهدافها المدروسة : شطب القوة العسكريه العراقيه ، السيطره المباشرة على المواقع الاستراتيجيه فى الشرق الاوسط ونفط الخليج انتاجا ، تسعيرا ورَسْكَلَة (تدويرا) لعائداته ، رفع اسعاره فى اللحظة المناسبه لاستردادفائض اليابان واوربا التجارى معها ، ردع المنافسين المحتملين عن محاولة التشكيك فى منزلتها الدوليه كقوة عسكريه لاشريك لها ، فرض الهيبة اليانكيه على جميع البورجوازيات الطرفيه التى ظنت ان الجو قد خلا لها بعد انهيار الانضباط الدولى الذى كانت ترعاه الكتلتان واخيرا «تهدئه»المنطقه بعد طرد الروس منها .

لقد تراء ى لهم انه اخيرا ذلك :«الحاكم الذى رزق الله به المسلمين» (عبده) والعرب ليحققوا على يديه احلامهم المجهضه ويضمدون به جرحهم النرجسى النازف ... بينما كان واضحا من اول يوم لمن يتهجّى ألفبا ميزان القوى الدولى ان العرب سيعودون بفضل تفكيره السلفى وجنون عظمته الى مزيد من التفكك وصب الملح على الجرح ...

فاق مشهد وحدة الشعور بين النخبة والجمهور فى هذيان جماعى فاجع توقعاتى التى تبدو للبعض رماديه . لكن ذلك كشف لى فى الوقت ذاته مدى تأصل الفكر الاصولى ، فكرة الرقيه والفانتازم ، فى الانتلجانسيا والغوغاء سواء بسواء .

فى ٢ اغسطس تلفن لى اخى البشير وكنت مازلت نائما ليبشرنى بالنصر العظيم : باسترداد العراق للكويت ... كان ردى العفوى : انها لكارثه . لن يتركه الامريكيون فيها ! فى الواقع مَن من العرب لم يشعر فى قرارة نفسه انه مع صدام حسين قلبا وقالبا ؟ لانه فى لاوعيهم مثل الامة - الام التى لم يشفوا بعد من صدمة فراق أحضانها . انه ايضا الاب الحامى الذى غاب طويلا ثم عاد على غير انتظار لأبنائه المتقاتلين ليصالحهم فى ظل راياته الخفاقه ، ليجمع شملهم ، ليثأروا به للكرامة الجريحه ، ليرموا الى الجحيم بفضله الصهيونيه ، الامبرياليه وشيوخ النفط . جميع الفانتازمات العتيقه استيقظت فجأة من رقدتها فتنادى الجميع مؤمنين وملحدين : حيًا على الجهاد ! أى رغبة كل منهم الدفينه فى ان يكون قاتلا وقتيلا . لانقاذ الامه - الام من اغتصاب «الدخيل» لشرفها ، ليعيدوا اليها طهارتها وتعود هى للاتحاد بابنائها اليتامى !

نفس هذه المشاعر البدائيه تحركت فى الايرانيين ، جمهورا ونخبة ، وحركتهم ليتعرفوا على انفسهم فى الخمينى : الامام الغائب الذى عاد بعد طول انتظار ليملأ حياتهم عدلا كما امتلأت جورا !

ليلة عودته رأى الايرانيون ، بمنظار الهستيريا الجماعيه ، *صورته مرسومة على صفحة القمر ! لقد بايعته السماء إماما مطاعا فكيف يعصي له البشر بعد ذلك امرا ؟ بعد انسحاب الجيش العراقى من الاراضى الايرانيه كان التفكير المنطقى يقضى بايقاف الحرب .* لكنه كان غائبا . فاخذ الفكر القَبْمنطقى Pre - Logique مكانه ودفع الايرانيين الى «*طلب الشهادة*» فاندفعوا وكل زادهم شبك بدون رصيد على الجنه : جواز المرور الشهير الى دار الخلد!

لماذا ؟ لأن المقدس وفكره اللأسببى يُهيكلان فى *المجتمعات التقليديه العلاقات والذهنيات الزراعيه التى تثق فى الاشخاص اكثر مما تثق فى البرامج ، تقدس الزعيم اكثر مما تهتم بالحركة الجماعيه .*

هذه الارضيه خصبة لتفريخ الزعامات الاصوليه ونصف الاصوليه : القوميه . بعكس المجتمع الصناعى الذى لايسمح باضفاء اية هالة سحرية على زعمائه الذين يُستبدلون كبيادق الشطرنج . تشرشل خرج منتصرا من المذبحه العالميه الثانيه . فكافأه الناخبون البريطانيون باسقاطه فى الانتخابات ! دوجول خلص فرنسا من كابوس الحرب الجزائرية فجازاه شبابها وعمالها فى مايو ١٩٦٨ باول اضراب عمالى عام فيها منذ كومونه باريس ثم سقط بعد ذلك بعام فى استفتاء حول موضوع داخلى تافه . كل ذلك بكل بساطه ! انه الفرق كل الفرق بين مجتمع حديث وتقليدى ، *بين الفكر الزراعى السحرى والفكر الصناعى السببى .*

المثقف ، مهما كانت ادعاءاته الايديولوجيه ، يعيش فى مجتمع فصامى هجين ، *تقليدى مرشوش بمساحيق الحداثه فى عصر انحطاطها* ، بقدر ما يحيا هو فيه بكل اختلالاته ، بكل تمزقاته السلوكيه ، الفكريه والنفسيه ، بجميع قيمه المتضاربه، الاصيلة منها والمستورده ، المتشربّه بعمق ، بكل التباساته وما تفرزه من صراعات داخليه وازدواجيه فى الخطاب والسلوك وبكل مكبوته التقليدى واستعاراته للموضات الثقافيه من المشهد الثقافى الغربى .

هذا هو احد اسرار لاتماسك البورجوازية المثقفه الصغيره العربيه والاسلاميه التى غالبا ما تنتج مشهدها الثقافى تحت تأثير آخر ما قرأته من المشهد الثقافى الغربى . لذلك يغير اعضاؤها «فلسفاتهم» بقدر ما يغيرون بدلاتهم . لانهم يدورون مع الموضه حيث تدور .

لما ظهرت الجورباتشوفيه ، كبداية النهاية لرأسمالية الدولة الستالينيه ، «تمرسكوا» الى حد التنبؤ بعودة «الماركسيه» للعالمين العربى والاسلامى «اللذين استفحل فيهما الفقر» . ولما انهارت الجورباتشوفيه تنكروا لمواقفهم كأن شيئا لم يكن وتعالت اصواتهم بـ «موت الصراع الطبقى» كما لو كان مجرد فكرة ولدت فى الكرملين وفيه تدفن !

التماسك غائب من تفكيرهم لانه غاب من واقعهم المحلى المعتوه الذى يتجلى ، على صعيد الانتاج الثقافى ، فى صعوبه بلورة الناس لأفكارهم والتعبير عمّا يقبلون وما يرفضون وفى هذه الشكوى العامه من ان «العالم لم يعد قابلا للفهم» . لانه تحت وقع تسارع التاريخ غدا الاتجاه و الاتجاه المضاد الكامنان فى الاحداث اكثر التباسا وتقلبا وليس بوسع رؤوس مؤثثه بالفكر السحرى ان تتبيّن خيطه الابيض من خيطه الاسود . كما هو غائب اكثر فاكثر من الواقع الدولى منذ دخلت الرأسماليه طور انحطاطها : فى ١٩٠٧ كان انشتاين معتكفا بمكتبه فى بيرن لأكتشاف قوانين الكون . اما غداة المذبحه الامبرياليه الثانيه التى استخدم فيها السلاح النووى فقد انصرف الى تعاطى التنجيم : الباكستانى احمد عبد السلام ، الحائز على جائزة نوبل فى الفيزياء ، يضحى طائعا بكثير من وقته وماله فى سبيل الزاويه الاحمديه – باسم نبيّها أحمد – مما جعله شخصا غير مرغوب فيه فى معظم البلاد الاسلاميه !

التماسك غائب ايضا واساسا من واقع البورجوازية الصغيرة المأزومه التى يمثل المثقفون احدى شرائحها ويحملون فى وعيهم تناقضاتها العبثيه ، كينونتها الرجراجه ، خياراتها الهلاميه وعدم ثقتها بنفسها التى تخفيها فى الادعاء والتعاظم . نجيب محفوظ يعتقد ان البورجوازية الصغيرة هى التى ستنقذ العالم !

فى هذه الشروط التغت او كادت الفوارق بين المثقف الاصولى الذى يعوّل على التدخل الربانى فى التاريخ والمثقف «العقلانى» الذى يعول على «تدخل النخبة فيه» بعيدا عن مساره الموضوعى ليتطابق مع المطلوب والمرغوب : لان التاريخ عند كليهما ركام من الاحداث تدار من خارجها . اما قوانين التاريخ الموضوعيه فاقل عندهما من لاشىء .

عدم انتقال العالم الاسلامى الى الحداثه فى الابان ثم انحطاط الرأسماليه الدوليه جعلا البورجوازية الصغيرة المثقفه ، سواء الاصولية او تلك التى تتصور نفسها حديثه، عاجزه عن انتاج معرفة موضوعيه .

ج – من تفكك البورجوازية الصغيره

الاصوليون فى معظمهم منحدرون من البورجوازية الصغيرة وضعا وفكرا وفهم التباساتهم ، سياسة الوجهين لديهم ، مشروط بفهم هذه الطبقه ، فما هى هذه الطبقه ؟ هى الطبقه العاجزه عن تعريف نفسها ايجابيا . هى لاتعرّف نفسها إلا سلبيا : ليست البورجوازية المستغلِه وليست البروليتاريا المستغَله . هى بين بين ، هى الوسَط المحمود . اليس خير الامور الوسط؟ ليس لها وعى طبقى متماسك . وعيها هو التمزق ، هو اللأأدريه ، الاتكال على القضاء والقدر لتفادى غوائل الدهر ، لتحقيق طموحاتها التى تتجاوز امكانياتها . وهى عاجزة موضوعيا عن امتلاك برنامج لان الطبقتين الوحيدتين القادرتين عن انتاج مشروع مجتمع متماسك هما البورجوازية والبروليتاريا . برنامج الاولى هو استغلال العمل المأجور وبرنامج الثانيه هو الغاء العمل المأجور . ولا وجود لبرنامج ثالث بينهما إلا فى رؤوس البورجوازيين الصغار.

هى طبقة تقليديه بامتياز لانها اقل من البورجوازية مغامرة واقل من البروليتاريا كفاحيه . لذلك لم تقبل فى بداية القرن ومازالت لاتقبل فى نهايته من الحداثه الرأسماليه إلا التقنيات لانها لاتنال – فى تقديرها – من اسس المجتمع التقليدى التى جعلت من المحافظه عليها أقنوما دينيا . ترفض دون تحفظ العلم الحديث لانه يطيح بهذه الاسس . لاحظ احمد امين تعارض الايديولوجيا البورجوازية الصغيرة مع الحداثه قائلا :«نحن الشرقيين نريد امتلاك السيارة لا الفكرة التى انتجت السيارة» .

وهى طبقه مسكونة بالمخاوف : من الدولة التى تهددها بالضرائب ، من البورجوازية التى تهددها بالمنافسه ومن العمال الذين يهددونها بالصراع الطبقى .

منذ السبعينات اخذت الازمة الاقتصاديه الدوليه تحتد :اشتدت المزاحمه التجاريه التى كانت فى طريقها الى التحول الى حرب تجارية عالميه .

واجهتها الرساميل القوميه ، خاصة فى البلدان المركزية، بالتمركز فى احتكارات عملاقه تلتهم المشاريع المتوسطه والصغيرة. مثلا : خلال العقد المنصرم افلس فى بريطانيا حوالى نصف مليون بورجوازى صغير . وفى السنوات القلائل القادمه سيفضى «ترشيد» الزراعة فى

فرنسا الى مركزة رأس المال الزراعي – الغذائي الى القاء ٤٠٠ الف مزارع صغير ومتوسط في البطاله .

الكوادر التي تشكل العمود الفقري للبورجوازية الصغيرة الحديثه ، سُلط عليها ولاول مرة في البلدان المركزية والطرفيه معا سيف البطاله والرُسكله Recyclage (اعادة التأهيل لملاحقة التجديد التكنولوجي) في فترات متقاربه ، لان الحرب التجارية تفرض تحولات تقنيه متسارعه تغير مرارا عدة خلال جيل واحد طبيعة اغلب المهن مما يجعل التكنولوجيا (وطرائق استخدامها) التي مازالت صالحة للانتاج متقادمه .

في البلدان الطرفيه والاسلاميه كشفت البورجوازية الامريكيه ، عبر أداتيها الاساسيتين ، صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ، ضغوطها لتعميق دمج اسواقها بالسوق الدوليه التي تريد تحويلها الى منطقة تبادل حر لصادراتها .

سرعت هذه الظواهر تفكك البورجوازية الصغيرة في العالمين العربي والاسلامي : تكاثر افلاس التجار والمزارعين الصغار بسبب ارتفاع سعر الفائدة على القروض (مما جعل شعار الاصوليه الاسلاميه الشعبوي بتحريم الربا شعبيا بينهم) وانهيار قدرة الاجراء الشرائيه وبطالة الكوادر .

الانفتاح على السوق الدوليه جعل تدفق السلع الاجنبيه قويا ، ثورة الاتصالات جعلت الافلام البورنوجرافيه ، مشهد الجنس التجاري ، تقتحم منازل الطبقه الوسطى الاخلاقاويه Moraliste بامتياز .

تلك هي اسباب ازمة الهوية . فما هي الهوية ؟ هي ذلك الشعور الداخلي بالانسجام مع الذات ، مع الدور الاجتماعي المتعارف عليه . وهي اشد ما تكون قوة عند البورجوازية الصغيرة المسكونه بهاجس فقدان هويتها كطبقه عازله بين الطبقتين العليا والدنيا . انهيار منزلتها الاجتماعيه ، تفكك البنى الاسريه ، المدرسيه والنسيج الاجتماعي برمته جعل احساسها بالازمة مأساويا أي بدون مخرج تاريخي . فكيف لاتبحث عن ملاذ في الدين وبنيتاها الذهنيه والنفسيه تجعلانها ميالة للغيبيات ، للسحر ، للتنجيم ، للظواهر الغامضه ، للاسرار والخوارق؟ وكيف لا تتوق الى ظهور حاكم وحكم قويين ينقذانها من عواقب التطاحن بين الطبقتين الاساسيتين اللتين لم تعد تكوّن بينهما عازلا موثوقا ؟ لذلك شكلت جمهور الفاشيه في الثلاثينات ، جمهور الخميني في آخر السبعينات واليوم ايضا مازالت الجمهور المثالي للاصوليه .

في وجود حركة عماليه نشطه يميل قطاع عريض من البورجوازية الصغيرة المثقفه اليها . وفي غيابها تغدو هذه الشريحة صيداً ثمينا لأقصى اليمين العنصري في اوربا الذي يعبىء إحباطاتها ضد كبش فداء مفصّل على المقاس : السود ، اليهود والمهاجرين العرب والمسلمين ، وللحركات الاصوليه في العالم الاسلامي التي تتلاعب بمخاوفها موجهة لها ضد «الثالوث الخبيث» وضد العلمانيين والماركسيين «رُسل الغزو الثقافي» !

د– من النزوح الريفي

المسألة الزراعيه تلاحق البورجوازيتين العربيه والاسلاميه كلعنة الفراعنه : عجزتا عن حلها عندما كان الانتقال من الزراعة الى الصناعة مطروحا على جدول اعمال التاريخ في القرن الماضي . عندما حاولتا حلها في الستينات بالاصلاح الزراعي والتصنيع ، اغتالتا الزراعة واخفقتا في الصناعة التي اورثتاها ، مع شراء الاسلحة بغير حساب ، جبل من الديون الخارجيه يلتهم الاخضر واليابس مما تبقى من اقتصادهما . وهكذا دمرتا الاقتصاد التقليدي دون ان تقيما على انقاضه اقتصادا حديثا ، فككتا البنى القديمه ، القبليه والعائلية التقليديه ، ولم تستبدلاها ببنى عصرية ، الضمان الاجتماعي المعمم ومآوى العجّز ، خربتا الاقتصاد الاكتفائي وفشلتا في سد فراغه باقتصاد سلعي زاهر ألخ .

القانون الملازم للرأسماليه المنحطه هو استحالة تخفيف بورجوازية مّا لازمتها الاقتصادية إلا على حساب أخرى . لذلك ظلت الرأسماليات المركزية منذ عودة الازمه الدائمه في اواخر الستينات تُصدر هذه الاخيرة الى الدول الطرفيه لتحكم على اقتصادها بالتفكك وعليها بالعجز عن ادارة التناقضات الاقتصاديه – الاجتماعيه التي تأخذ بتلابيبها .

هذه هي الخلفيه التي اوصلت البورجوازيات الطرفيه ومنها الاسلاميه الى مآزقها الراهنه .

المعضله الديمجرافيه هي الصخرة التي تكسرت عليها محاولات التنميه الفاشله في العالم الاسلامي الذي يتضاعف سكانه كل عشر سنوات ، بينما يتضاعف كل ١٠٠ عام في امريكا وكل ١٣٥ في اوربا . منذ الخمسينات كان رجال الدين يحرمون كل مسعى للحد من الانفجار السكاني . لكن ها هم آيات الله في ايران قد افتوا السنة الماضيه بتحديد الولادات لانهم عجزوا ، رغم عوائد النفط عن تشغيل اكثر من سبعة ملايين عاطل . ولا استبعد ان يقلدهم الترابي ان طال به المقام على رأس دولته الاصوليه !

يتزايد عدد السكان في العالم العربي كل ٢٣ عاما في

حين ان معدل الانتاج الغذائي يقل عن ٢٪ . لسد الفجوة بين المعدلين السكاني والغذائي يستورد سنويا بعشرين بليون دولار أطعمه . مما سيجعله خلال العقد القادم عاجزا عن اطعام سكانه سواء بالانتاج المحلي او بالاستيراد ليدخل عصر المجاعات المستوطنه !

تصحر الريف بالاجتثاث المتواصل للغابات ، لعجز سكانه عن شراء المحروقات ، يضيق مساحة الارض الزراعيه ويدفع الى الهجرة الى المدن الكبرى وخاصة الحواضر التي تركزت فيها الخدمات الصحيه ، التعليم ، الكهرباء ، المياه «النقيه» ...

هجرة الرساميل الى المدن لتمارس نشاطها المحبب : المضاربه ، المنافسه الدولية التي لاتجارى في قطاع السلع الغذائيه تخرب الانتاج المحلي العاجز عن الصمود امام الصادرات الغربيه المدعومه باموال دافعي الضرائب . مثلا : سعر الكلفه لطن الحبوب ١٣٠٠ دولار لكنه يباع في السوق الدوليه باقل من ٣٠٠ دولار ! توجيه الاقتصاد نحو التصدير لمزيد الاندماج بالسوق العالميه وخاصة لتسديد خدمة الديون الخارجيه بعوائد الصادرات قضى على الزراعات الاكتفائيه التي كانت تقي سكان البوادي من الخصاصة . أضف الى ذلك ارتفاع الفوائد الربوية على القروض وانخفاض اجور العمال الزراعيين . الاول فكك الطبقة الوسطى الريفيه التي تنحدر منها بعض قيادات وكوادر الحركات الاصوليه خاصة المغاربيه . والثاني هَمَّشَ عمال الزراعة الذين يشكلون في مدن الصفيح قطاعا مهما من جمهورها .

هذه العوامل المتفاعله افقرت الباديه ، قطعت علاقة الفلاح بالارض ودفعته الى النزوح للمدن التي تستقبل جموعا هائله ويتضاعف سكانها كل ١١ عاما .

على اطراف المدن يتكدس النازحون كالسردين في علب الصفيح واحزمة واحياء البؤس التي تطوف مدننا واحياء بورجوازيه ذات استهلاك استعراضي سفيه ومستفز .

من هذه الاماكن ، حيث لاطرقات ولاخدمات وإنما التهميش وتتمته الجنوح ، يشاهدون السيارات الفارهه التي تسابق الريح وتحرق اشارات الضوء الحمراء . وعلى بعد خطوات من جحورهم يتفرجون على العارضات اللاّئي باحدث ازياء باريس ولندن وجميع السلع الاهليه والمستوردة التي يستهلكونها باعينهم الخاويه مذكرة لهم باقصائهم من الحداثه السلعيه المعبئه لاحباطاتهم المتفجره والمتأهبه للانفجار في أية لحظه وفق جدلية التفكك الفاجعة: يشعل الجياع الحرائق وترد البورجوازية الباغيه بالمذابح.

لدى هذه الجموع المقتلعه من جذورها والمتروكه لمصيرها تجد الشعارات الشعبويه الاصوليه عن «الانبتات» و «الطاغوت» و «المفسدين في الارض» صدى لانها تحرك في مخيلتها حنينا ماضويا .

من البطالة

القطيعة بين الرأسمالية والانسانيه دائمه . الاولى يهمها الربح اولا والربح اخيرا والثانيه تهفو لتلبية حاجاتها ورغباتها .

عرفت هذه القطيعه اليوم تطورا نوعيا جعل بقاء رأس المال وبقاء الانسان متنافيين: كارثه بيولوجيه ممكنه ، كارثه نووية محتمله ، كارثه ايكولوجيه اقرب الينا من حبل الوريد ، وكارثه بطاله كونيه حاشده تهدد بتهميش الانسانيه الكادحه وجعل الشباب بدون مستقبل ، ١٠٪ من السكان النشطين في الغرب و٣٥٪ في باقي العالم التي بهم رأس المال في مخالب البطاله .

منذ النصف الاول من القرن الماضي واجهت اوربا الغربيه بطالة متفجره بسبب رفع التركيب العضوي لرأس المال (التكنولوجيا) على حساب رأس المال المتغير (الاجراء) تخلصت من عواقبها بوسيلتين : الفتح الاستعماري للاصقاع ماقبل الرأسماليه وهجرة العاطلين الى «العالم الجديد» . الذي هاجر اليه بين ١٨٥٠ و ١٩١٤ خمسون مليون مهاجر اوربي . وكان ذلك ، خاصة في النصف الثاني من القرن ، سببا اساسيا في تراخي الصراعات الطبقية في القارة العجوز .

منذ اوائل القرن استنفد الحلان الاساسي من امكانيتيهما . فبدأت الرأسماليه المنحطه، تحت سياط الحرب التجارية التي ترغمها ، لدحر المنافسين ، على رفع الكثافه الرأسماليه على حساب الكثافه البشريه ، تلقي بالقوة المنتجه البشريه الى البطاله بكثافه غير مسبوقه . ثم بعد تحول الحرب التجارية الى حرب عسكريه يذهب فيها العاطلون طعما للمدافع تشغل الباقين في اعادة التعمير . مثلا : انتجت ازمة ٢٩ ، ١٠ ملايين عاطل في المانيا . وهلك في أتون الحرب العالمية الثانية ١٠ ملايين جندي الماني !

فترة اعادة تعمير ما دمرته المذبحه الكونيه الثانيه امتدت عشرين عاما . لان دمار الحرب الثانيه كان اوسع نطاقا من الاولى . تم استيعاب عاطلي ما قبل الحرب . وانطلاقاً من ذلك نظّر الاقتصاديون الغربيون لـ «رأسماليه بدون بطالة وبدون ازمات» اذن لم تعد بها حاجة للثورة «حسبها بعض اللمسات الاصلاحيه» (ج ج . سرفير شرايبر) . فجأة لكن من سماء ملبدة بالغيوم انقض على

رؤوسهم انكماش ١٩٧٤ العالمى المفتوح . وجهوا اصابع الاتهام لـ «الصدمة البترولية» الشريره . وخرجوا منه باغراق العالم «الثالث» بفائض السلع الكاسدة أى بالديون التى خربت وماتزال إقتصاده وتهدد الدائنين بالافلاس . عاد الانكماش بوتيرة أشد فى ١٩٨٠ فرفعوا عقيرتهم بالدعاء على «الصدمة البترولية الثانيه» وصانعيها . خرجوا منه بتحويل الولايات المتحده من اول دولة دائنه الى اول دولة مدينة فى العالم . وهى ديون لن تسدد فى معظمها لانها تعادل سنتين ونصفا من الدخل القومى الخام للعم سام ! وبالمناسبه فكل اسرة مستهلكه فى الغرب مدينة بدخلها لمدة حياتين . فديونها اذن فى حكم الملغاة . ومن جديد عاد الانكماش ، الذى يوشك ان يتحول الى انهيار اقتصادى دولى، فى ١٩٩٠ فاقبل بعضهم على بعض يتساءلون لان كبش فداء الصدمات النفطيه لم يعد مقنعا . فاسعار النفط بالدولار الثابت تدنت الى ما دون مستواها قبل ٧٣، المتهم الحقيقى هو تناقضات نظامهم الداخليه المميته .

عولت الامبرياليه الامريكيه على حرب الخليج ، اعادة تعمير الكويت والعراق واعادة فرض انضباطها القديم على حلفائها الغربيين للخروج من الانكماش . لكن هذه الوصفه الداميه لم تجد نفعا .

مخدر الديون الذى تعاطته البورجوازيات الدوليه بافراط فى الانكماشين الاولين ، كسوق اصطناعيه ، فقد مفعوله وتحول الى نقيضه : من مسكّن للازمة الى مفجر لها . فالنظام المالى العالمى مقبل على سلسلة مروعة من الافلاسات التاريخيه .

فى البلدان الطرفيه ، ومنها العالم الاسلامى التى لم تعرف فى تاريخها الحديث اقلاعاً اقتصاديا حقيقيا كانت البطالة دائما موجودة لكن غالبا مقنّعه . وكانت الفلاحة والعائله التقليديتان متنفسين لحدتها فى الداخل . كما شكلت الهجرة الى البلدان النفطيه والغربيه خلال ثلاثة عقود مخرجا مثاليا منها . لكن بابها الشرعى اغلق منذ سنوات وبابها السرى على وشك الاغلاق . مما يزيد الافاق أمام الشباب ، الذى يمثل ٨٠٪ من العاطلين - المهمشين، انسدادا .

هـ : من بطالة الخريجين

بطالة الكوادر تتقدم فى السوق الاوربية المشتركه بمتوسط ٥٠٪ سنويا « ٤٠٪ من الكوادر الشابه ضحايا البطالة فى فرنسا »«٢٨» وتتقدم فى العالم الاسلامى بنسبه ٨٠٪ .

الخريجون يشكلون فى العالم الاسلامى القطاع العريض من البورجوازية الصغيرة المثقفه الطامحه الى الاندماج فى النخب الحاكمه باستثمار شهاداتها وكفاءاتها . لكنها تجد الباب شبه موصد امامها . لان الزمر المدنيه والعسكرية الماسكه بمقاليد السلطة مغلقه على نفسها . ومعيار الاندماج فيها ليس الكفاءة اساسا بل الزبونيه : الولاء السياسى ، الطائفى ، القبلى ... وهى بالمناسبه احد اسباب هجرة الأدمغة .

الجديد فى العالم العربى والعالم الاسلامى ان المؤسسة المدرسيه لم تعد طريقا للنجاح . خلال فترة التعمير ٤٧ - ٦٧ شكلت الشهادة ضمانا ضد البطالة . اما منذ عودة الازمة الدائمه فلم تعد تساوى شَرْوَى نقير . وهكذا اصبحت المدرسة تفبرك العاطلين - المهمشين . لان التحولات الهيكليه التى كابدتها الرأسماليه قللت من جدوى اخضاع المؤسسة التعليميه لحاجات الاقتصاد فى المراكز الصناعيه . وهو ما لم يحدث قط فى العالم الاسلامى حيث الجامعة مرصودة لتخريج الموظفين لا الباحثين . فالثلاثه ملايين ونيّف طالب فى الجامعات العربيه الآن بدون مستقبل مهنى مضمون . لان «اعادة الهيكله» التى فرضها صندوق النكد الدولى على بورجوازياتهم تفترض ، فضلا عن اغلاق ما تبقى من القطاع العام فى وجوههم ، تسريح الموظفين والعمال «الفائضين» عن حاجته . لان العقلانيه الرأسماليه تهزأ بالعقلانيه ! اما القطاع الخاص فهو من حيث الاساس ريعى : يضارب على العقارات ، يهرب العملة ويتعاطى السوق السوداء . والشريحة الرقيقه المنتجه فيه محكومة بقانون الحرب التجارية العالميه الحديدى : تغليب الكثافه الرأسماليه على الكثافه البشريه .

اول ضحايا البطالة فى العالم هم الشباب (١٨ - ٣٥ عاما) الذى هو بحكم نموه البيولوجى وغليانه النفسى ميال للتغيير لفرط حساسيته ضد الاحباط ، التفاوت الاجتماعى الصارخ ، الاستبداد السياسى المطبق . لكنه ، لعدم مروره بتجربة العمل المأجور ، يشكو من نقص فى الخبرة النضاليه والوعى . مما يهيئه ليكون فريسة سهلة للتحريض اليمينى فى الغرب والاصولى فى الشرق الذى يخاطب فيه انفعاليته ، نزوعه الصوفى وميله للعنف المجانى .

رفع الدعم عن السلع الضروريه وتقليص الضمانات الاجتماعيه المحدودة جعلا البطالة فى العالم والعالم «الثالث» متفجره ، مصدرا للفتن المستوطنه التى تتغذى منها الحركات الشعبوية الاصوليه وتغذيها بالتحريض الدينى المضلل .

بطالة صعود الرأسماليه كانت ظرفيه ريثما يخفض جيش الاحتياط الصناعى سعر سلعة العمل . اما بطالة مسيرتها من الانحطاط الى التفكك فبنيويه . من جهة لان الامكانيات العلميه جعلت الاستغناء عن تشغيل البشر ممكنا ، ومن جهة أخرى لان الحرب التجاريه تدفع بمنطق الاقتصاد الى نتائجه القصوى : احلال البروليتاريا الروبوتيه محل البروليتاريا البشرية التى يُلقى بها كليمونه معصورة الى مزبلة البطالة و التهميش ، مما يجعل نمط الانتاج الرأسمالى المتقادم فى قطيعه نهائية مع الانسانيه : عجز مزدوج عن التشغيل والحماية الاجتماعية للعاطلين .

اننا اكبر الظن على مشارف حقبة «اختناق الرأسماليه» التى توقعها ماركس منذ ١٣٠ عاما فى جروندريس Grundrisse عندما توقع مرحلة من تطور الرأسماليه تتميز بدمج العلم فى مسار الانتاج مما يجعل سيطرة رأس المال الثابت ، الآلات و الآلآته Automation معممه وشبه كامله على رأس المال المتغير : العمال . وهكذا تُلغى الرأسماليه الصناعيه ببلوغها هذه الدرجه من الشَّرْكَنَة Socialisation ، نفسها . لانها تختنق بدون فائض قيمه أى بدون استغلال العمل المأجور .

كل ما تبقى للرأسماليه من «حلول» لكارثه البطالة البنيويه لايعدو إلا حالة المبكرة على المعاش ، العمل الجزئى باجر منقوص ، الشغل الوقتى ، الاعمال التافهه بثلث الحد الادنى للاجور الذى تتعالى اصوات الرأسماليين بالغائه احتكاما لقوانين سوق العمل و«حرية» المتعاقدين :- و «معالجة اجتماعيه» تزداد مع الاعوام نقصانا ! اما الرأسماليه المتخلفه فهى عاجزه عن أية حلول حتى من هذا القبيل وعن تقديم شىء ما للعاطلين عدا الرصاص اذا ما تظاهروا !

البطالة المكثفه تفكك العمال بتحويلهم من طبقة وحَّدها واقع انها فى العالم كله مستغَلّه من رأس المال الى جمهور مذرَّر لايشده رباط اجتماعى يستطيع فى اطاره وعى شروط وضعه ووعى ضرورة تغييره . لذلك يسقط المهمشون ألعوبة بين ايدى اقصى اليمين العنصرى والميكرو - قوميه والاصوليه الاسلاميه .

و - من فساد البورجوازيه

عطفا على جميع الطبقات التى سبقتها ولدت البورجوازيه فاسده . لكن فسادها فى طور انحطاطها اخذ ابعادا غير مسبوقه واستشرى فى العالم . لجنة الكونجرس الامريكى تتخذ فى ١٩٨٣ القرار التالى :«ينبغى غض الطرف عن اعطاء شركاتنا عمولات عاليه (اكثر من ١٠٪) للسعوديين . لان ذلك يساعد على ظهور طبقة خاصة قوية فى هذا البلد الصديق»«٢٩» ويكشف متخصص بريطانى فى تجارة الأسلحة ان «صهر اصغر زوجات ملك السعودية حصل على عمولة بـ ٤٠٠ مليون جنيه استرلينى من صفقة سلاح واحدة»«٣٠» حصل هذا ومازال فى حكومة تطبق «شرع الله» وتقطع يد السارق فى ثلاثة دراهم فقط لا غير ! وهو ما مارسته دولة «اشتراكيه» (فى الحقيقة احتاج الى سور من الاقواس) : الجزائر ، حيث كشف أحد رؤساء حكومتها ان كبار المسؤولين تقاضوا عمولات خلال عقد بـ ٢٦ بليون دولار «٣١» تماما بحجم دين هذا البلد ! لان الحاكمين ومواليهم جعلوا المال العام نهبا مقسما بينهم .

اسباب متضافرة تفسر فساد الطبقات السائده : عبادة السلعه وعدم ثقة الرأسماليين فى مستقبلهم كطبقه :«السيطرة الفعليه لرأس المال» كما حللها كارل ماركس تنطوى على تغلغل عبادة السلعة فى جميع زوايا وخبايا المجتمع وطرد «قانون القيمه» لكل قيمة ليست مسَّعرة فى البورصه ! سياسة الباب المفتوح أى الاندماج العميق فى السوق الدولية ، التنميط السلعى للمجتمع وانسداد افاق الاستثمار المنتج سرعا وتأثر التهريب والمضاربه وجميع ضروب الفساد الرأسمالى فى صفوف الطبقه السائده ، قال محمد حسنين هيكل ، مستشهدا بالنشره السريه لمانهاتن بنك ، ان البورجوازية المصرية هربت خلال عقد بين ٨٠ و ١٣٠ بليون دولار الى امريكا وحدها.

عندما تكون طبقه ما فى أوج قوتها يثق اعضاؤها فى مستقبلهم عبر ثقتهم فى مستقبل طبقتهم . اما عندما تنهار هذه الثقه فانهم ينصرفون للتسابق الى تأمين مستقبلهم كافراد . هذا هوسر إستشراء ظاهرة الرشوة وسرقة المال العام عالميا منذ انتهاء فترة اعادة التعمير وعودة الازمة الرأسماليه الدائمه .

كلما ازداد الاغنياء غنى ازداد الفقراء فقرا . ذلك هو القانون الدقيق ، دقة قانون فيزيائى ، للرأسماليه فى طور انحطاطها ثم تفككها . وهذا ما جعل التفاوت الاجتماعى فى العالمين والعالم الاسلامى مستفزا .

التظاهرات التى دارت فى كثير من البلدان العربيه خلال أزمة وحرب الخليج كانت تهتف ضد أمراء النفط الذين يرمزون الى التفاوت الاجتماعى الصارخ فى العالم العربى ، الى تعايش الغنى الفاحش والفقر الفاحش ، فى كل بلد ، الى هذا المجتمع الطبقى المتعفن . فالامير النفطى يمثل الناهب فى مخيلة جموع الشباب المستبعده من المشاركة الرمزية فى السلطه السياسية عن طريق المهزلة

الانتخابيه ومن المشاركة فى الثروة الاجتماعيه التى تتراكم فى قطب بينما يتراكم فى القطب الآخر البؤس ووعى البؤس الزائف ، زائف لان البائس لايعيه كعلاقه اجتماعيه لا تُحَلّ إلا فى منظور ثورة اجتماعيه بل كنتيجه لانحراف اخلاقى يمكن تصحيحه باحلال طاقم بورجوازي دينى محل طاقم بورجوازي دنيوى . وهو ما ترسخه الدعاية الشعبويه الاصوليه فى جمهورها ، معيدة الى ذاكرته أمْشَاجاً مؤشلة من التاريخ الاسلامى : عمر بن الخطاب الذى حرم على نفسه عام الرمادة «المجاعة» أكل السمن ... و «نظافة يد» الخلفاء الراشدين الذين نصبّ الاصوليون انفسهم خلفاء لهم !

ز - من التنميط

«لاتستطيع البورجوازية ان توجد دون ان تثور باستمرار ادوات الانتاج اذن علاقات الانتاج ، أى مجموع العلاقات الاجتماعيه . اما الابقاء على نمط الانتاج القديم دون تغيير فقد كان ، بالعكس ، الشرط الاول لبقاء جميع الطبقات السابقه . فهذا التثوير الدائم للانتاج وهذه الزعزعة المتواصله للنظام الاجتماعى كله ، وهذا الاضطراب وهذا القلق المتجددان جميعها تميز الحقبه البورجوازيه عن جميع الحقب التى تقدمتها . فكل العلاقات الاجتماعيه التقليديه تتفسخ ومعها تتفكك مواكب تصوراتها وافكارها العتيقه الوقوره ، والعلاقات التى تحل محلها لاتلبث ان تهرم قبل ان يصلب عودها . وكل ما كان مكينا ومستقرا يتطاير هباء منثورا . وكل ما كان مقدسا يغدو مدنسا واخيرا يضطر الناس الى فحص شروط حياتهم وعلاقاتهم المتبادله باعين صاحيه . تكتسح البورجوازية ، مدفوعة بحاجتها الى اسواق جديده الارض باسرها . فلابد لها ان تعشش فى كل مكان . وان تستغل فى كل مكان وان تقيم العلاقات فى كل مكان . اعطت البورجوازية ، باستغلالها للسوق العالميه ، طابعا عالميا لانتاج جميع البلدان واستهلاكها . ورغم أسى الرجعيين العميق انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القوميه . فالصناعات القديمه تموت ويلحق بها يوميا مزيد من الدمار (...) وعلى انقاض الانعزالين القطرى والقومى القديمين القائمين على الاكتفاء الذاتى ، تنمو تجارة عالميه وتبعيه متبادلة بين جميع الامم . وما هو صحيح بصدد الانتاج المادى لايقل صحة بخصوص الانتاج الفكرى ، فالاثار الفكرية لامة ما تصبح ملكا مشتركا لجميع الامم . ويغدو قصر النظر والتقوقعَ القوميان مستحيلين اكثر فاكثر . ويولد من مجموع الاداب القوميه والقطرية ادب عالمى» «٣٢».

بهذه الدقة الجدليه شخص البيان الشيوعى منذ ١٤٥ عاما التنميط السلعى للعالم الذى حولته السوق الرأسمالية الدوليه الى قرية كونيه . وحلله كعلاقه مع التقوقع القومى المندثر وكمجرى تاريخى لا يُصد ولا يُرد .

هذا الشهر (فبراير٩٣) اعطى السوسيولوج والاقتصادى الفرنسى ، ايلى كوهين ، حديثا لليوميه لوموند ليؤكد فيه لمن مايزال فى حاجة الى تأكيد :«لاوجود منذ الآن لصناعة قوميه بل لصناعة على التراب القومى»«٣٣» وما ينطبق على الصناعة ينطبق على الباقى . فالتنميط امتد الى عادات المأكل ، الملبس ، الثقافة : نفس السلع المفرغه من القيمه الاستعماليه فى كل مكان ، نفس الافلام التافهه نفس الجنس التجارى ، نفس الموسيقى التجاريه ، نفس الموضات الثقافيه التى تظهر وتختفى بسرعة كفطر الخريف ، نفس التعابير الببغائيه تلاك هنا وهناك ، الامريكيه بصدد تهميش اللغات الاخرى ، تلويث نقاوتها ومسخ «هويتها» حتى فى اكثر البلدان تصنيعا كفرنسا تنادى مئات من المثقفين البورجوازين الصغار ليوجهوا نداء لرئيس الجمهورية لايقاف تغلغل الكلمات الامريكيه فى الفرنسيه . احمد بهاء الدين احتج هو الآخر على اعلانات البنوك المصرية المشوهه لـ «لغتنا العربيه الجميله»..

هذا التَنميط اللغوى والثقافى باوسع معانى الكلمه نتيجه حتميه للتحويل المتسارع للعالم الى منطقة تبادل حره للسلع والخدمات من جهة ومن جهة اخرى لثورة المواصلات التى اطاحت والى الابد بالحمائيتين الثقافيه والاخلاقيه . فمراهقو الدول الاسلاميه المحرومون عاطفيا يمارسون الاستمناء على مشهد الجنس المتلفز وافلام الفيديو المهربه !

التنميط السلعى الكونى يعكس تدامج السوق الرأسمالية الدوليه فى اقتصاد مفتوح على بعضه بعضا ، وتجاوز التطورين الموضوعى الاقتصادى والتكنولوجى لحدود الدولة القوميه ، مهد ولادة وتطور الرأسماليه ، ولكل محاولة يائسه للانغلاق على الهوية الجريحه . المؤتمر الاخير للجبهة القوميه الفرنسيه العنصرية بزعامة لوبان اعلن ان «العالميه هى العدو الاول للامة الفرنسيه» ودعا «الامة» الى التصدى لهذا التحدى ! انها الارادة الطفوليه ضد التطور التاريخى الموضوعى ، والوعى ، كما تؤكد الماركسيه ، متخلف دائما عن الواقع المعيش، اما عندما يتسارع التاريخ ، كما فى حقبتنا ، فانه يصبح يلهث وراءه على مسافة ابعد فابعد . هذه الفجوة المتعاظمه بين التطور الموضوعى ووعيه المطابق هى التى تملؤها الشعبوية

العنصرية والاصوليه الدينيه بالصخب والعنف .

اقصى اليمين الغربي والسلفيه الاسلامية يمثلان حنين البورجوازية الصغيرة المتفككه اقتصاديا تحت ضربات الحرب التجاريه العالميه واخلاقيا تحت وقع ثورة الاتصالات، الى اقتصاد قومي مستقل، الى مجتمع مغلق ، الى حمائية جمركيه ضد غزو السوق الدوليه تترجمه أيديولوجياً بـ «الغزو الثقافي» ! او «غزو الغرباء» لتضليل جمهور المهمشين الحيارى.

من الجمهور الاصولى

القاسم المشترك بين جمهور الاصوليه هو القرف بل اليأس من النخب الحاكمه ومعارضيها الديمقراطيين المتشابهين في اجترار نفس الوعود غير الموثوقه . لان ابتلاع رأسماليه الدوله للمجتمع المدنى جعل تداخل الحكم والمعارضه فى العالم كله مشهودا والتداول على السلطة مشهديا . فاليمين واليسار في العالم عجزا عن حل الازمة الدولية التي تأخذ بخناق الناس . لكن المعارضه الاصوليه ، التي لم تبلها السلطة بعد ، تبدو للجمهور الاصولى المفكك الوعى والمغترب دينيا واجتماعيا كنقيض للمجتمع القائم لمجرد انها تضع الحكم ومعارضته الديمقراطيه فى سلة واحده .

الجمهور الاصولى يتركب من البورجوازية الصغيرة المتفككه او المهدده بالتفكك ، الكوادر التقنيه المحبطه لانها تعمل فى وظائف لاتتناسب مع مؤهلاتها : ثلث المهندسين فى العالم العربى مستخدمون كموظفين بمرتبات ادنى مما كانوا يحلمون به وهم طلبه لذا يطمحون لظهور مجتمع يكون شعاره لكل حسب كفاءته لاحسب محسوبيته ، من التلاميذه والطلبه المهمشين والمهددين بالتهميش ومن الخريجين الباحثين عن مستقبل مهنى ميؤس منه .

لهذا الجمهور الحائر المتسائل تقدم الدعاية الاصوليه اجوبه بسيطه وسهله لانها تستهدف تعبئته وتضليله بمخاطبة مخاوفه، بدائيته وطوباويته الفصاميه : العودة ١٥ قرنا الى الوراء حيث كان الخلفاء يبحثون عن مستحقى الزكاة فلا يجدون ! وتفسر له الظواهر الطبيعيه ، فى مجتمع لم يسيطر بالثورة الصناعيه عليها بأية درجة كانت، بانها غضب من الله لانتهاك محرماته الدينيه وتعطيل شريعته . عندما اصدر بورقيبه مجلة (قوانين) الاحوال الشخصية التي تحظر تعدد الزوجات وتساوى بين الزوجين فى طلب الطلاق من المحكمه ، استغل بعض رجال الدين سنتي الجفاف التاليتين للتحريض بان الله عاقب الناس لسكوتهم عن انتهاك دينه ! كما عللت الاسبوعيه القاهرية «النور» الزلزال الاخير في مصر بانه كان عقابا إلهيا لوزير التعليم - رغم ان منزله ووزارته لم يمسا بسوء - لانه أنّب ناظرة مدرسة قاسم امين على الزام تلميذاتها بارتداء الحجاب !

القيادات الاصوليه ذات الوعى الاسطورى لاتقل تخلفا وسذاجه عن جمهورها . لكنها ايضا تتعمد تضليله : صيف ١٩٩١ كتبت جبهة الإنقاذ الاسلاميه فى سماء احد اجتماعاتها اسم الله بالليزر مقدمة ذلك كمعجزه إلهيه وآية على اصطفاء الله لها دون باقى الاحزاب الاخرى . وبعد ايام قلائل قامت منافستها آنذاك جبهة التحرير بنفس المشهد ... مما جعل مراسل لوموند الفرنسيه بالجزائر يكتب متهكما عن «حرب الليزر» بين الجبهتين !

الجمهور الاصولى مسكون بالبحث عن «اب اجتماعى» عن «حاكم يرزقه به الله» ليبدل خوفه امنا ، وبؤسه نعمة ويعيد النظام الى نفسه والى المجتمع الذى أسقط عليه فوضاه الداخليه وفانتازماته «٣٤» .

الاصوليه تقدم له مثل هذا الاب وكبش فداء مفصلا على مقاس وعيه المضَلَّل . إماماًمعصوما متأهبا لمطاردة «الثالوث الخبيث» لسجن العلمانيين ، رجم الزناة وقطع ايدى اللصوص ... مع سيل من الشعارات الشعبويه التى تخاطب فيه بدائيته وميكرو - فاشيته اللتين زرعتهما فيه تربية عائلية قامت على التأنيب و التذنيب وتأجيج الغيرة، وعززها فيه تعليم أصولى قوامه التلقين وتعبئة الناشئة بتعطيل فاهمتها وتشريبها فكرة التدخل الربانى فى التاريخ .

ح - من التعليم المنحط

انحطاط البرامج التعليميه ظاهرة دوليه تعبر فى العمق عن انحطاط الرأسماليه وتنافيها الجذرى مع العقلانيه . وفى العالم الاسلامى يعكس التعليم هذا الانحطاط زائد الانحطاط الخاص المزمن لهذا العالم الذى لم ينتقل الى الحداثه إلا سطحيا . لذلك فبرنامج التعليم يستل استلالا من رأس المتعلم كل نفس نقدى ، كل قدرة على التفكير بنفسه ويزرعه بالاساطير .

التاريخ الاسلامى يُدرس بمنهجيه - ان جاز القول - معادية للماديه التاريخيه بل ولكل فكر تاريخى بهذا المقدار أو ذاك . لااثر فيها للتطور والنسبيه وتأثير العوامل الاقتصاديه - الاجتماعيه . سوسيولوجيا الاديان وتاريخ الاديان المقارَن غائبان أو يكادان . فالدين يُفسر للناشئه بالدين لابالتاريخ . لصياغة مخيلة أصوليه ماضويه مؤنثه بعبادة الاسلاف وفانتازمات استعادة ماضيهم .

ط - من مدّ الايديولوجيات والحركات الرجعيه

الاصوليه فى العالم الاسلامى هى أحد تجليات المد اليمينى المتطرف الذى يتدفق على العالم كنتيجة لتأخر حل الازمة الاقتصادية الدوليه ، لانفلات اللاعقلانى من كل عقال وللبطالة البنيوية والتهميش المعمم المتعاظمين .

يشترك اقصى اليمين الاوربى مع الاصوليه فى طبيعة المرجعيه المضادة للحداثه ، فى الاصل الاجتماعى ، فى البرنامج السياسى ، فى البنية النفسيه وفى نمط الاستيلاء على السلطه .

مرجعية اقصى اليمين : التقليد المضاد للثورة الفرنسيه ، الحركه الشعبويه التى اسسها الجنرال بولانجى Boulanger فى نهاية القرن والحركة الفاشيه فى ما بين الحربين . الاصوليه احتجاج على محاولة تحديث العالم الاسلامى الفاشله ، الاصل الاجتماعى لكليهما هو البورجوازية الصغيره المتفككه، البرنامج المشترك : العودة الى ما قبل الحداثه ، غلق الحدود فى وجه المهاجرين عند اقصى اليمين وأمام الغزو الثقافى عند الاصوليه ، الرجوع الى الاقطاع عند اليمين : الملكيه ، الكنيسه والكوربوراليه «الجمعيات المهنية» . والى الاستبداد الشرقى عند الاصوليه : دولة دينيه وشعب ملرّر . كلاهما يرفض العلمانيه أى فصل الدين عن الدولة لدمج الاقليات فى المواطنه الحديثه بالانصهار الثقافى وتذويب الخصوصيات العتيقه . برنامج منظمة «العمل الفرنسيه الفاشيه» L'action Francaise ينص على ان «اليهود الذين يعيشون فى فرنسا سيصبحون رعايا فرنسيين . ولن يعود بامكانهم ان يكونوا مواطنين . لهم علينا (...) ضمان ، العدل وحرية ممارسة الشعائر الدينيه . المشاركة فى الشؤون العامة محظورة عليهم . والدخول الى الوظائف العامة مغلق دونهم» «٣٥» : أهل ذمه . وهو ما يتوعد به الاصوليون غير المسلمين فى العالم الاسلامى . بل بما هو انكى : حرق كنائس الاقباط ، كسر ايديهم ، نهب ممتلكاتهم وقتلهم كما لو كان مجرد وجودهم نفسه يشكل استفزازا لنفسياتهم المريضه !

رُهّاب الصراع الطبقى . لانه يقسم الامة الى طبقات بينما هم لا يحلمون إلا بالتلاحم مع الامة - الام :«انا بُسطت المشاكل . اختزلتها الى مصطلحات بسيطه . ففهمتها اوسع الجماهير واتبعتنى . وهكذا فصراع الطبقات الشهير برهنعلى لامعقوليته وعبثيته»«٣٦» هكذا تكلم ادولف هتلر غداة انتصاره .

الانغلاق على الهوية : يعلن زعيم اقصى اليمين الامريكى :«بالنسبة لنا الهوية مرتبطة مباشرة بالعرق والثقافه . بدون ثقافة متجانسه لن توجد الامة»«٣٧» لماذا يجيب المحلل النفسى ميزون نوف Jean - Luis Maisonneuve :«مطالبته بالعرق النقى، بالامة والثقافه «المتجانسين» ليست إلا انعكاساً للبكارة ، للحرمة ، للطهارة التى تملكته ازاء جسد الام ثم الامة»«٣٨» فالغرباء ، المهاجرون العرب والمسلمون و «الثالوث الخبيث» ما ان تطأ اقدامهم ارض الوطن حتى يقع الوطء ، فى لا وعيه ، على الام التى مُوثِلَتْ توهميا بالامه !

هزائم البورجوازيات العربيه فى حروبها مع البورجوازية الاسرائيليه التى صبت الملح على الجرح النرجسى ، المفتوح واثار الأزمه الاقتصادية من بطاله وتهميش لاتختلف نوعيا عن اذلال النرجسية القوميه الالمانيه بمعاهدة فرساى بل ان الحصار الاجرامى المفروض الآن على العراق والتفتيش اليومى المذل لمنشآتها الصناعيه والعسكريه اشد وقعا واذلالا مما فرض على المانيا عام ١٩١٩.

جاءت الفاشية للحكم لحاجة البورجوازية الالمانيه لدولة حديدية تستخلص من البروليتاريا فائض القيمة المطلق ببرنامج تقشف صارم كتتويج لهزيمتها الخاصة فى ١٩ - ١٩٢٣ وهزيمة البروليتاريا الروسيه عام ١٩٢٨ على يد الثورة المضادة الستالينيه . فى المانيا وايطاليا البورجوازية هى التى سلمت السلطة للفاشيه . اما فى العالم الاسلامى التابع الذى تديره واشنطن من سفاراتها فيه فهى التى ستسلم اكبر الظن للاصوليين الحكم :«لان دولا تحافظ على الامن بتطبيق الشريعه قد تخلق اوضاعا اكثر ملاءمة للبزنس»«٣٩» .

الاصوليه الى اين ؟

جاءت الاصوليه من فشل العالم الاسلامى فى الدخول الى الحداثه فى الوقت المناسب ، من الجرح النرجسى ومن التفكك . وهى الى مزيد من العتاقه ، من صب الملح على الجرح ومن التفكك ذاهبه .

تفكيك الدولة - القبيله

الازمة الاقتصادية الدوليه الدائمه جعلت البورجوازيات الدوليه التى لم تعد قادرة على حلها تديرها بسوء متزايد . مما سيجعل العالم غير قابل للحكم . فالتفكك الجارى يشكل عودة الى ما قبل عصر الدولة - الامة، الى تفكيك الدولة القبيله الى مكوناتها الاوليه فى اكثر اشكالها همجيه ودمويه .

مسار تكون الدولة - الامة افضى الى صهر الخصوصيات ما قبل الرأسماليه الاثنيه ، اللغويه ، الدينيه فى الشعب الموحد داخل السوق القوميه الموحدة فى مؤسسات الدولة القوميه والمجتمع المدنى الحديث . البوتقه

التى انصهرت فيها هذه الخصوصيات هى الثورة الصناعية التى اتت على الاقتصاد الزراعى المتقوقع الذى مثل طوال الحقبة الاقطاعية القاعدة المادية لتقوقع الخصوصيات . أعطى هذا الانصهار الدولة - الامة الممثل الوحيد للمصلحة العامة التى تتقاطع فيها مصالح جميع الطبقات المالكة : حماية حدود الرأسمال القومى ضد المنافسة الخارجية وتأمين استغلال رأس المال للعمل . وظهرت على انقاض الهويات القديمة الطبقات الحديثة التى لم تعد تتعرف على نفسها فى الهوية اللغوية أو الدينية العتيقة بل فى هويتها الاجتماعية الحديثة : بورجوازية أو بروليتارية .

غياب الثورة الصناعية فى باقى انحاء العالم ترتب عنه غياب الدولة القومية فيها. وظهر بدلاً منها ما اسميه الدولة - القبيلة . لأن القبيلة هى الجذر التربيعى للتشكيلات ما قبل الحديثة . كانت الدولة - الامة محصلة انصهار هذه التشكيلات ، أما فى الدولة - القبيلة فهى محصلة جمعها ! الدولة - الامة قوامها المؤسسات . أما الدولة - القبيلة فقوامها «الحاكم» الذى يتلاعب بالعلاقات الزبونية : المصاهرة ، القرابة ، الولاء ..الخ . الدولة - القبيلة لم تتكون من مسار دمج الجماهير الريفية و الحضرية المفقرة فى المجتمع الحديث بالعمل المأجور وتدامج نخب الخصوصيات القديمة فى استغلالها لها بل كانت اما تجميعاً لامبراطورية قديمة كالامبراطورية الروسية التى تموهت تحت اسم حديث الاتحاد السوفيتى ، ومغتصَب فضلاً عن ذلك لانه لم يبق فيه منذ ١٩٢٨ من السوفييت إلا الاسم. واما نتيجة مساومات امبريالية مثل دول اوربا الشرقية والوسطى التى تشكلت ، بعد الحرب العالمية الاولى ، من تفكك الامبراطورية النمسوية - المجرية أو دول المشرق العربى ، البنت اللقيطة لصفقة سايكس - بيكو ، ودول افريقيا السوداء الفرنسية التى خطط حدودها «القومية» جاستون دو فير وهو جالس فى مكتبه بوزارة الداخلية الفرنسية قاسماً كل قبيلة حدودية الى شطرين كل منهما فى دولة !

يشكل الجيش العمود الفقرى للدولة - القبيلة .وليس مصادفة ان سلطة اتخاذ القرار فى جل الدول غير الصناعية حكر على المؤسسة العسكرية بما فى ذلك دول الكتلة الشرقية سابقاً . عموماً اتخذ الجيش من الحزب الواحد واجهة له . حاول هذا الاخير معتمداً على العنف السافر ان يعوض بالارادة ، بالرُّؤى الايديولوجية صاهور الثورة الصناعية فى صياغة «وحدة قومية» مظهرية تجمد مؤقتاً القوى النابذة التى تترصد فرص انفلاتها من عقالها . وقد قدَّمها لها استفحال

الازمة الاقتصاديه الذى جعل قبضة السلطه المركزية وحزبها تتراخى . خصخصة اقتصاد الكتلة الشرقيه سابقا انطوى ضرورةً على خصخصة الخصوصيات المؤممه فى اطار الحزب الواحد.

الفراغ الذى يتركه الحزب تملؤه النُّعرات الاثنيه ، اللغوية او الدينيه . والتعددية التى قامت على انقاضه هى بالقوة او بالفعل حبلى بتفجير الدولة - القبيله الى شظايا مكوناتها العتيقه .

إتجاهان تاريخيان يتصارعان اليوم . كلاهما يَنْزَع الى تجاوز الدولة الحديثه والعتيقه معا : الدولة الامة والدولة - القبيله ، الاتجاه : نحو فوضى دوليه داميه ، تفكيك النسيج الدولى برمته تفكيكا يلبنن أو يبلقن معظم كيانات العالم فى القارات الثلاث ويفكك النسيج الاجتماعى فى كل دولة فى العالم بما فيه الصناعى . بل يفكك القبائل والطوائف نفسها الى فصائل متناهشه كما هى الحال مع شيعة وموارنة لبنان مثلا ! الاتجاه المضاد : نحو سلطة امميه تتطلبها ضرورات تآزر عالمى حقيقى لتجاوز النرجسيه القوميه واحرى القبلية لتذليل أخطار الحرب التجارية العالميه وتتمتها الضروريه ، الحرب الامبرياليه ، الكارثيه على بقاء البيئه والبشريه معا .

الدولة - الامة غدت متجاوَزه لانها لم تعد اطارا ملائما لتطور القوى المنتجه ولحل المعضلات التى تطرحها عَوْلَمه Mondialisation الاقتصاد الرأسمالى وعولمة مشاكله ، مثلا الحمائيه أى الحدود القوميه اضحت كفيله بقتل أى اقتصاد قومى اختناقا . لكن الحرب التجارية العالمية تعنى بماهيتها حمائيه اكثر فاكثر صارمه . لان السياق القومى الذى ترعرع فيه رأس المال هو الدولة القومية التى لاحياة له بدونها خاصة فى ظل ازمة سوق تاريخيه جعلت الحرب التجاريه قدرا مقدورا على جميع الرساميل القوميه .

المشاكل الحيوية التى تطرح نفسها على الانسانيه لا حل لها فى الاطار القومى ولاحتى الاقليمى المتعدد القوميات . لان الاطار العالمى هو الوحيد الملائم لمعالجتها . مثلا : المجاعات ، تجارة المخدرات ، الايدز ، الكارثة الايكولوجيه : ارتفاع سخونة الارض، تسمم المياة الجوفية الدوليه بالنترات ومبيدات الحشرات ، ثقوب غلالة الاوزون ، تآكل التربه الزراعيه التى توشك ان تحول اراضى العالم الزراعية الى فياف، اجتثاث الغابات وتلويث البحار والمحيطات اللذان يهددان فى مستقبل منظور بنقص مميت فى الاكسجين يجعل ، خلال الخمسين عاما القادمه ،

الوليد يموت لتوه . هذه المعضلات لم تعد من صميم السيادة القوميه القائمه بل السيادة العالميه المنشوده : الانتقال من عالم تنافسى الى عالم تعاونى بات ضرورياً .

الشعبوية في العالم ، فى الغرب والاصوليه فى العالم الاسلامى هما أداتا الاتجاه نحو التفكك الدامى . الازمة زائد المنافسات الامبرياليه جعلت الاقليات الاغنى تسعى للانفصال عن الغالبيه الفقيره : سلوفينيا و كرواتيا الغنيتين ، كشمير الخ ، حتى عُصب الشمال اليمينيه تطالب بفصل شمال ايطاليا الغنى عن جنوبها الفقير !

عواقب ظهور الدولة الاصوليه

الاصولية فى البلد الواحد أصوليات عديدة لايجمع اثنين منها طريق . فى مصر مثلا يوجد ، حسب الدارسين لهذه الظاهره ، حوالى مئة فرقة معظمها يكفر بعضها الآخر! فى الجزائر توجد اكثر من عشر بعضها مثلا يعتبر قتل الخصوم بأى سلاح غير الخنجر حراما ! حزب التحرير الاسلامى فى تونس وزع منشورا زعم فيه ان الشيخ راشد الغنوشى عميل امريكى ! عناصر الجهاد المبعدة فى جنوب لبنان أبت أن تتساكن فى خيمة واحده مع عناصر حماس!

حركة أصوليه كبرى يمكن ان يدب اليها التفكك اذا ما اخفقت فى الاستيلاء على السلطه : الاخوان المسلمون فى مصر تفسخوا الى مائة جماعة لهذا السبب . و «المجموعة الامنيه» فى تونس انشقت عن النهضه لنفس العلة .

اما اذا قامت الدولة الاصوليه فانها تفتت كولاج المجتمع الهلامى . الاقليات الدينيه والاثنيه تشعر بها كعدوان على هويتها الخاصه وتسعى للانفصال او على الاقل التمايز ، عنها . كما ان القطاع الاكثر تنورا فى المجتمع يستقبلها كدعوة للهجرة او الانزواء .

إستيلاء الاصوليين على الحكم فى الجزائر حامل لمطالبة ثلاث مناطق بالحكم الذاتى : القبائل (البربر) بني مزاب (الخوارج) والاوراس (الشاويه) . فضلا عن هجرة ما بين مليون الى ثلاثه ملايين من الكوادر والأدمغه .

الصراع المحتدم بين انصار كل من منظمة التحرير وحماس حامل بالقوة لتفكيك الكيان الفلسطينى القادم ربما حتى قبل ان يتبلور فى دولة على الضفتين .

ايـــــران

حلول فريق الخمينى محل فريق الشاه فى طهران ، ١٩٧٩ ، دفع الاكراد السنة فى الشمال الى العصيان ، البالوتش فى غربها الى التحرك باتجاه دولة اثنيه و تململ الاذربجانيون الشيعه ،الذين ادمجوا فى ايران خلال الحرب العالميه الاخيرة ، حالمين بتوحيد شطرى اذربيجان وفى داخل الكتله الخمينيه نفسها أطلت نُذُر الفتنة برأسها . العدوان العراقى الاحمق جمّد هذه الاحتمالات . لكن النار مازالت تحت الرماد .

بعد تحييد العراق ، تتنافس البورجوازيتان الايرانيه والتركيه على مناطق النفوذ فى الشرق الاوسط وآسيا الوسطى . فى هذه الاخيرة تساند تركيا السنيه الاذربجانيين الشيعه فى حربهم ضد الارمن وتدعم الجمهوريه الاسلاميه الشيعيه الارمن ضد الاذربجانيين خوفا من دولة اذربيجان الكبرى !

لايران مطامع توسعيه فى جنوب العراق الذى تسعى لضمه ، فى الخليج الذى تريده فارسيا اسماً ورسماً ، فى افغانستان والجمهوريات «السوفيتيه» سابقا حيث تحاول ان تكون نواة قطب طائفى واثنى اقليمى . لكن الامبرياليه الامريكيه المصممه على ان تبقى اللاعب الدولى الوحيد فى هذه المنطقه وفى العالم لن تقبل بظهور قطب امبريالى جبهوى ليس حليفا لها . لذا فمن المحتمل ان تعمل مباشرة او تحت غطاء تركيا وحلفائها العرب لجعل البورجوازية الايرانيه اكثر انضباطا . وهذا يتفق مع استراتيجيتها فى الخليج القائمه على معادلة قائله بضرورة توازن ميزان القوى بين دولتى الخليج الاساسيتين العراق وايران ، لتحيّد احداهما الاخرى . بعد نهاية الحرب العراقيه - الايرانيه اختل التوازن لصالح العراق . وبعد شطب القوة العسكرية العراقيه بعاصفه الصحراء اختل مرة أخرى لكن لفائدة ايران . اذا كانت واشنطن مازالت مقتنعة بهذه الاستراتيجيه فالصدام مع ايران يصبح مطروحا على جدول اعمالها . وقد يكون فرصة سانحة لتفكيكها . لاسيما وان الاصوليه حولتها الى دولة طائفية وعرقية بامتياز : شيعية وفارسيه . عندما ترشح احمد فارسى فى اوائل الثمانينات للرآسة رفض ترشيحه لانه اتضح ان اسرته تنحدر من اصل غير فارسى بل افغانى !

أما تفكك النسيج الاجتماعى فى ايران الخمينيه فامر واقع : انتشار تعاطى الكحول ، المخدرات والجنوح وتفسخ الاسرة . السبب، هو ، كما فى العالم كله ، بطالة الشباب الحاشده . فالبورجوازية الدينيه اكثر عجزا من الشاهنشاهيه على التصدى لتهميش الاجيال الصاعده . كان عدد العاطلين مليونا على ايام الشاه فاصبحوا اليوم سبعة او يزيدون . تعترف صحيفة «أميد» الرسميه ، كجميع صحف الجمهورية الاسلاميه ، بان «تصاعد الجنوح ، استهلاك المخدرات وتفشى الانتحار فى المحافظات والمدن خاصة بين النساء وهو ماكان حتى الآن نادرا» « ٤٠ » ، لامثيل له فى تاريخ ايران .

نفس الظاهرة التى كانت احد اسباب سقوط الشاه ،

النزوح الريفي للتكدس في مدن الصفيح ، عادت للظهور وازدادت كثافه في عهد آيات الله ، الذين لم يجدوا إلا الرصاص لـ «معالجة» تظاهرات المهمشين . «الثورة الثقافيه الاسلاميه» التي طالما اجترها الخمينيون اعطت اليوم ما تتفجع منه صحيفة «جهان السلام» الشيعيه :«العدوان الثقافي الغربي جعل الاطفال الايرانيين بين ٦ و ٧ سنوات يعرفون جاكسون ، مادونا وبلاتيني افضل مما يعرفون الشخصيات الايرانيه»« ٤١ » بالطبع من السهل تعليق أي شيء على مشجب الغزو الثقافي ! فلا وجود لطبقة مستغله تعترف بتناقضاتها !

من عواقب الانقلاب الخميني هجرة ٤٠٠ الف كادر تحاول الحكومة الحاليه اغراهم بالعودة ، عودة الاستبداد الشرقي بدون طلاء حداثي : حكومة منظمه وشعب مذّرر : جميع الاحزاب بما فيها حزب الجمهورية الاسلاميه الحاكم محظوره . وغرفة التسجيل البرلمانيه ساحة يتصارع فيها جناحا النخبة الدينيه الحاكمه ، الجناح المتشدد والاقل تشددا . التعذيب ممارسة مشروعه، ٢٠٠ امرأة ترجم حتى الموت من اجل الزنا ، واخيرا اصبحت ايران اول مصدر للافيون في الشرق الاوسط ! وبالمناسبه فالسعودية الوهابيه هي اول دولة في الشرق الاوسط مستهلكه لاحدى المواد المخدره :«لوحظ ان كميات المؤثرات العقليه المضبوطه (...) كانت بكميات متفاوته وانواع مختلفه (...) الكابتاجون (فينيثيلين) : احتلت ضبطات هذه المادة مكان الصدارة بالنسبة للمؤثرات العقليه الاخرى (...) وبلغ اجمالي ضبطات هذه المادة (٤,٥١٤,٩٥١) حبه . وردت في تقارير خمس دول . وكانت اكبر كمية ضبطت من هذه المادة في السعودية وبلغت ٣١٣٦٢٦٨ حبه يليها الكويت ...»« ٤٢ » .

السـودان

الحرب مع وثني ونصارى الجنوب التي قال عنها الصادق المهدي سنه ١٩٨٧ انها تلتهم مليون دولار يوميا ازدادت بعد قيام الحكم الاصولي ضراوة . لان تطبيق الشريعه عمق القطيعه الثقافيه بين مكونات سكان السودان بمن فيهم الفئات المتنورة في الشمال .

المنظمات الانسانيه كالعفو الدوليه تدين حكم الترابي بممارسة التعذيب والمحاكمات السريعه . لجنه حقوق الانسان في الامم المتحده تتهمه بشن «حرب ابادة» ضد الجنوبيين ... الامر الاكيد الوحيد هو ان السودان سيظل كما كان قبل الحكومة العسكرية الاسلاميه وكما سيظل بعدها من اغنى الاقطار الافريقيه من حيث الموارد الطبيعيه ومن بين اكثرها فقرا من حيث مستوى حياة سكانه !

افغانسـتان

تحويل ولاء قبيلة الباشتون الحاكمة في كابل في السبعينات الى الكتلة الروسيه دفع القبائل الاقليه ، الطاجاكستانيه والازبكستانيه ، الى الارتماء في احضان الكتلة الامريكيه التي موّلت وسلحت جهادها ضد الغزاة .

تفكك الكتله الامبريالية الشرقيه وانهيار رأسماليه الدولة الستالينيه اديا الى تفسخ ثم سقوط حكم نجيب الله ، لكن القبائل الاخرى ارادت تحويل هزيمته الى هزيمة لقبيلة الباشتون برُمتها . مسعود شاه الطاجاكستاني هو قائد هذا الاتجاه .

من الطبيعي ألايستسلم الباشتون لمصيرهم دون مقاومه وان تستثير شهية الطاجاكستانيين للانفراد بالسلطة غيرة ، القبائل والطوائف الاخرى المتخفيه تحت يافطة احزاب اسلاميه . هذه باختصار خلفية الحرب القبليه التي اندلعت بين قبائل المجاهدين غداة سقوط كابل باسم «الاسلام الحق» طبعا !

سارعت الامبرياليات الاقليميه المجاوره او المعنيه بما يجري في هذا البلد الى دعم كل منها للقبيله المتحالفه معها لدواع طائفيه ، لغويه او عرقيه لان موقع افغانستان الاستراتيجي اساسي في هذه المنطقه .

واشنطن والرياض تساندان حليفهما حكمتيار المعضد ايضا من اسلام اباد لاسباب اثنيه ، ازبكستان وطاجكستان تدعمان لنفس السبب شاه مسعود وحلفاءه من التركمان والازبكستان الذين يشكلون امتدادا لقبائل البلدين ، ايران تدعم الطاجيك السنه الناطقين بالفارسيه في الشمال الشرقي والشيعهَ في الجبال الوسطى ، تركيا وازبكستان تظاهران الجنرال رستم الحليف السابق لنجيب الله الذي يحتل ثاني مدن البلاد ، المزار الشريف ، في الشمال مناديا باقامة حكومة فيدراليه . حكمتيار يُحضر لقيام حكومة إثنيه في الجنوب الشرقي يتخذ منها قاعدة انطلاق لاخضاع القبائل الاخرى .

الباشتون ليسوا متسجمين مما يفترض قيام كيان باشتوني ثانٍ . والظاهرة فاعلة لدى القبائل الاخرى مما قد يفضي الى تبلور ستة كيانات قبلية اسلاميه متحاربه . مما سيجعل المجزرة دائمه وكل يوم اوسع نطاقا وأشد مضاضة . لان كل قبيلة تريد احتلال كابل التي سام المجاهدون سكانها سوء العذاب :«حتى غدت كلمة مجاهدين مقيتة (...) منذ وصول المجاهدين اليهم لم يعرف سكان كابل إلا خمسة اسابيع «جيده» (...) مؤسسه أخرى تستقطب كراهيتهم هي الامم المتحده التي يأخذون عليها انسحابها

من العاصمة على عجل خلال معارك شهر اغسطس تاركة الكابليين وحدهم مع المجاهدين الذين غالبا ما يتصرفون معهم كامراء حرب ونهابين»«٤٣» .

حتى الآن تتلخص مآثر الحكم الاصولي فى افغانستان فى تحريم الموسيقى لان ابتهالات الناى كفر ، سجن المرأة فى البيت لان حواء فى اللاوعى الجمعى السلفى رمز الافعى التى طردت آدم من الجنه وصورة «الام المفترسه» التى حرضت على قتل عثمان وقاتلت عليا ، مواصلة انتاج وتهريب المخدرات التى لم يرد نص فى تحريمها واخيرا ذبح السكان الابرياء والتذابح فيما بينهم إحياء لسنة السلف الصالح !

مَثَل افغانستان يؤكد لمن مازال فى حاجة الى تأكيد لا جدوى ما يدعى بالتحرر القومى الذى لم يعد ، بعد انحطاط نمط الانتاج الرأسمالى الذى جعل الثوره الاشتراكيه هى الوحيده المطروحة على جدول اعمال التاريخ، الا نقلاً للبلد «المحرر» من تبعية امبرياليه الى اخرى ومسلسلا من المذابح المتواصله قبل «التحرير» وبعده. ١٩٩٣/٣/١

المراجـع:

Itineraire du Foyer Catholique , P410 Paris 1965 .

«٢» العفيف الاخضر : البيان الشيوعى فى اول ترجمة غير مزوره . ص ٦٩ . دار بن خلدون - بيروت ١٩٧٥ .

«٣» نفس المصدر ص ٢٠٣ .

«٤» محمد عمارة : الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ج ٣ ص ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

«٥» نفس المصدر .

«٦» العفيف الاخضر : عصر الازمة الدائمه ص ٤٣ ، دار قرطبه ، الدار البيضاء .

«٧» طه حسين : المجموعة الكامله ، الخلفاء الراشدون ، المجلد الرابع ص ص ٥١٩ ، ٥٢١ ، دار الاداب .

"8" Gilles Kepel , Le Monde Du 15/2/39

«٩» د . راشد الغنوشى ، برنامج الفلسفه وجيل الضياع ، مجلة العرنان العدد ١٨ فبراير ١٩٨٩، الدار البيضاء

«١٠» حسن الترابى : تجديد الفكر الاسلامى ، ص ١٢ ، دار البعث ، قسنطينه .

«١١» محمد الصالح الضاوى : ملاحظات حول الشريعه والعصر حقائق العدد ٣٤٠ الاستشهاد مأخوذ من إقبال الغربى فى مقالها:على هامش مقالى،حقائق ٣٤٠ من ١٥ إلى ٢١ مايو ١٩٩٢تونس

«١٢» اقبال غربى : تطبيق الشريعه اليوم حرام ، حقائق عدد ٣٣٦ نوفمبر ١٩٩٢ .

«١٣» نفس المصدر .

«١٤» نفس المصدر .

«١٥» نفس المصدر .

«١٦» نفس المصدر .

«١٧هادى علوى : فى الدين والتراث ص ص ٦٩ - ٧٠ ، دار الطليعه بيروت ١٩٧٣ .

«١٩» الالوسى : تفسير المعانى ج ١ باب جمع القرآن .

«٢٠» الطبرى : جامع البيان ج ١ ص ١٣ - دار الفكر .

«٢١» نفس المرجع .

«٢٢» محمد رضا المظفر : عقائد الامامة ص ٦٥ ، طبعة النجّر .

«٢٣» الامام الخمينى : الحكومة الإسلامية ص ٥٣ .

«٢٤» اقبال غربى : تتصنيف الشريعة ، سبق ذكره .

«٢٥» الهاشمى شقرون : نقد العقلية العربية ، المغرب عدد ٩٨ ، ١٩٨٨/٤/٢٧ .

«٢٦» البيان الشيوعى ص ٦٩ سبق ذكره .

«٢٧»مجله البديل : فضيحة جبال الاطعمه ، اكتوبر ٨٧ باريس .

«٢٨» مجلة البديل ، اكتوبر ١٩٨٧، مصدر سبق ذكره .

"29" Y . Costot , Le Courrier De Lunisco 1/1992 .

"30" LE MONDE DU 23/2/93 .

«٣١» مجلة البديل ، اكتوبر ١٩٨٧ . مصدر سبق ذكره .

«٣٢»المصدر السابق
«٣٣» المصدر السابق
«٣٤» البيان الشيوعى ص ٧ سبق ذكره
"35" Jean Luis Maisonneuve : L'extreme Droite Sur Le Divan Ed : Imago
وهو كتاب جدير بالترجمه الى العربيه . لان تحليله للخلفيات النفسيه لايديولوجيا وزعماء اقصى اليمين الاوربى تساعد على وعى الدوافع النفسيه اللاواعيه لدى جمهور وقادة الحركات الاصوليه الاسلاميه .
"36" LE MONDE DU 23/2/93 .
"37" Mais on meuve : a lextreme droite sur le divan, EMAGO
"38" L'extreme Droite . P . 132
مصدر سبق ذكره
"39" L AFIF LAKHDAR : le sommeil islamique Sous le draqeau du socialisme , Feurir 92 (Paris)
(40) L Extreme choite سبق ذكره
(٣٨) نفس المصدر
(41) Gilles Kepel, Le Monde سبق ذكره
"42" La Pressec Du 20/10/92 : (Tunis)
«٤٣» نفس المصدر
«٤٤» مجلس وزراء الداخليه العرب ، الامانه العامة ، دراسة التاريخ الاحصائى السنوى للمخدرات والنشرة الاحصائيه الربعيه ، ٢٠ - ٢٢ ابريل ١٩٩٢ ، تونس .
"45" Le Monde Du 29/2/93 .

الاغتراب الدينى وثقافة المؤسسات

د . رمضان بسطاويسى محمد

لم يطرح موضوع الاغتراب وعلاقته بالدين والثقافة والمجتمع والسلطة ، بهذا الشكل من التكثيف ، لدى مختلف تيارات الواقع السياسى ، من قبل ، ولعل الحديث عن «الاغتراب» الآن وهنا ، يُشير إلى الملمح الاجتماعى من هذه الظاهرة ، التى تباينت أشكال التعبير عنها ، وتمت محاولة وضع مفاهيم مختلفة لها تحتوى هذه الظاهرة ، المتشابكة ، والمتعددة الأبعاد ، فالسؤال المطروح ، لماذا يشتد حضور التيار الدينى السياسى ، فى الساحة السياسية ، على نحو غير مسبوق ، بحيث أصبح يشكل قوة ضاغطة على السلطة السياسية ، التى لم تدر حوارا ، وانما حرصت على صيغة الصراع ، كأساس للتعامل مع الظاهرة . ولكن لم يخفف هذا من عدد القتلى الذين يسقطون بشكل متواتر ، مما جعل التكهن بمستقبل الواقع مرتهنا بمستقبل هذه الظاهرة ، وثمة أسئلة كثيرة تطرح نفسها بحده ، حول الاغتراب الدينى منها على سبيل المثال لا الحصر :

– ما هى علاقة الدين بالثقافة ؟ وما هى علاقة الاغتراب بمفهوم الثقافة المعاصرة؟

– لماذ اشتدت مظاهر العودة للدين فى ظل ظروف انحسار المشروع القومى للعالم الثالث ، فى الوقت الذى تزامن هذا مع انهيار الحرب الباردة ، والدعوة إلى ما يسمى«بالنظام الدولى الجديد» .

– كيف تعامل الخطاب العربى المعاصر ، من خلال رموزه الثقافية ، مع هذا المظهر الجديد ؟ للاغتراب الدينى؟

– ما هو مفهوم الاغتراب الدينى من الفكر العربى المعاصر ؟ ، وما علاقة هذا بمفهوم الاغتراب الدينى فى الفكر العربى المعاصر ..

– هل هذا تعبير عن سيادة العلاقة التماثلية بين الثقافة والتسلط حيث ان مؤسسات السلطة لم تعد تسمح بالتعدد والتواصل مع الاتجاهات المناوئة لها ، عن طريق احتكارها لأدوات الاتصال والمعلومات ، والمؤسسات الرسمية فى الدولة .

– ما هى النماذج التى تشير إلى اتجاهات الخطاب العربى المعاصر ، ولا سيما أنها تتعدد بتعدد التيارات والفصائل التى يمكن تحليلها كمدخل للاغتراب الدينى.(١)

– اصبحت مصطلحات الاغتراب والتشيؤ والاستلاب مفردات تعبر عن حالة مميزة للفرد فى المجتمعات المعاصرة ، وتستخدم فى مختلف أوجه النشاط الثقافى ، حيث تظهر كموضوع أساسى ، لتفسير ظواهر اجتماعية وسياسية وأدبية وفلسفية . ورغم ان مصطلح الاغتراب ،

د. رمضان بسطاويسى محمد – أستاذ فلسفة بجامعة عين شمس

يعتبر الآن من أكثر المصطلحات تداولا فى الكتابات التى تعالج مشكلات المجتمع الحديث، وبخاصة المجتمع الصناعى المتقدم ، فلقد ظهرت مؤلفات كثيرة باللغات الأجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره ، والكيفية التى يتم تناوله بها فى مجالات الفلسفة والسياسة ، والعلوم الاجتماعية ، ولكن لم تظهر فى اللغة العربية سوى عدد قليل من الكتب والمقالات (٢) التى تتعرض لهذا الموضوع بشكل مباشر ، رغم انه يعتبر من أهم السمات المميزة للعصر ، ولا سيما الاغتراب الدينى ، بمعنى ان يلجأ الفرد إلى الدين كصيغة على المستوى الانطولوجى والنفسى والسياسى والاجتماعى ، لمقاومة هذا الاحساس المعذب بالاغتراب عن نفسه ، نتيجة للاغتراب عن المؤسسات الاجتماعية التى يحاول ان ينتج ذاته من خلالها ، وقد اتخذ هذا الاغتراب الدينى مظهره لدى كل فئة أو شريحة اجتماعية على نحو يتفق مع مصالحها ورؤيتها للعالم ، وما يطرحه وعيها الراهن فى الحفاظ على ما تملكه ، أو لتعويض ما فقدته من مكاسب وحقوق .

ولا يمكن البدء هنا بتحليل الاغتراب كمصطلح وكمفهوم فى الفكر الغربى ، لأن هناك ما يشير إلى وجود المفهوم فى الفكر اليونانى القديم ، وتتابع ظهوره فى مختلف عصور الفكر الفلسفى حتى وصل إلى هيجل وماركس ، فارتبط ببعض الظلال الاجتماعية والسياسية والفلسفية ، وأصبح أداة لتحليل علاقة الفرد بالسلطة ودولة المؤسسات ، ولم يعد الاغتراب مجرد حالة مرتبطة بمجتمع معين أو تنظيم اقتصادى بالذات ، وانما هى ظاهرة يمكن ان نرصدها فى أنماط الحياة الاجتماعية ، ولكن تختلف شدة هذه الظاهرة ومدى انتشارها بين الجماعات الانسانية باختلاف الثقافات والأوضاع الاجتماعية التى تنتمى إليها هذه الجماهير .(٣)

ولكن هيجل بنقده للمسيحية التاريخية ، قدم فى كتاباته اللاهوتية الأولى ، معالجة للاغتراب الدينى ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد فى تحليله لعلاقة الاغتراب بالدين ، مما نقل المفهوم من المضمون الميتافيزيقى الأصيل إلى المضمون الواقعى المحسوس ، ولم يعد الأغتراب سمة مميزة للوجود الانسانى فى العالم ، بل أصبح الاغتراب مرتبطا بوجود انسان متعين فى واقع تاريخى ، له سمات محددة ، وهذا يعنى ان الاغتراب ليس حالة (أبدية للوجود الانسانى) ولكنه لحظة تاريخية ، مرتبطة بالوعى بالمصير، والصراع بين الأفراد والسلطة ، مما يجعل الدين ، يتحول لقوة ثقافية ، ذات مظاهر اجتماعية ، انثروبولوجية لمواجهة التسلط والقمع وعدم التحقق ، والفاعلية الإنسانية والبعد الأيديولوچى للاغتراب الدينى يظهر حين يتحول الاغتراب من كونه هاجسا فرديا ، إلى برنامج سياسى للخلاص من المظاهر المركبة للاغتراب وقد يرتبط الاغتراب الدينى أيضا (بالهوية) ، حين يتصاعد الصراع من أجل نشر قيم تتبناها السلطة ، فالاغتراب هو نتيجة لعجز الفرد تجاه السلطة ، فيجد خلاصه فى صياغة ما للدين تمكنه من مقاومة هذا الغزو بمستوياته المختلفة ، وهذا يعنى ان الاغتراب الدينى يتضمن صورة سلبية لفهم الانسان للدين فى مرحلة معينة ، حين يعجز عن فهم القوانين التى تسير القوى الاجتماعيةأو الكونية ، وهذا لا يتضمن أى نقد للدين فى ذاته وإنما يعنى نقدا لتصور الانسان عن الدنيا ، فيتنازل عن فاعليته عن طواعية ، لينفى عن نفسه أية قدرة على التغيير أو التحكم فى الطبيعة والمجتمع ، والفكرة الجوهرية التى يمكن الاستفادة منها فى تحليلنا للاغتراب الدينى ، المستمدة من تاريخ الفكر الفلسفى ، هى فكرة هيجل عن اغتراب الانسان كمواطن فى علاقته بالدولة ، هى التى تجعله ينتج تراثه الخاص ملونا من خلال تأويل يسمح له بتبرير ما يسلكه ويعانيه ، فالاغتراب الدينى قد نشأ هنا ، ليس نتيجة لعدم تبنى السلطة لمشروع سياسى واقتصادى ما نابع من حاجات الجماهير ، وانما ينشأ بالأحرى عن تنازل الأفراد عن حقوقهم للنظم السياسية ، التى كانت تقف موقف العداء منهم ، فالمشكلة هنا ليست فى التراث ، الذى يعاد انتاجه من خلال منظور معين ، يتفق وحاجات الفرد وعلاقته بالسلطة ، ولكن المشكلة فى الثقافة ، التى لم تنتج أشكالها التى تستوعب هذا الاحتياج الجديد ، ولأن السلطة اتخذت من التراث موقفا انتقائيا فى نشر ما يتصالح معها ، ويعبر عنها ، فاتخذ الأفراد نفس الموقف فانتقوا من التراث ما يعزز موقفهم ، مادام الواقع ، وهو البعد الحى الذى يتضمن جدليات الانعكاس الذاتى غائبا فى خطاب السلطة والجماهير أو تفهمه على النحو الأيديولوچى الذى يروق لها ، فكلاهما يستخدم التراث وهو القاسم المشترك بينهما ، فى صراعه ضد الآخر ، وسنلاحظ كيف تبدى هذا فى كتابات كلا المعسكرين ، على نحو يبين الاستخدام الأيديولوچى لهذا السلاح الثقافى ، والتحليلات التى قدمت لهذه الكتابات اعتمدت على المعيارية ، بمعنى فالكل لديه التوهم الأيديولوچى ، بأنه يمتلك الحقيقة ومعيارها ، وبالتالى فهو يخفى نفسه وراء هذا الزعم فى نقده للمعسكر الآخر .. ولم يلتفت أحد إلى تغييب الجماهير عن المشاركة فى صنع القرار ، عن طريق حجب المعلومات وأدوات الاتصال عنها ، وتعزيز

السلطة التى أحكمت السطوة تماماً على الافراد ، فأصبح الفرد ، لا يكترث بأهمية المشاركة سواء بالنسبة لنفسه أو لغيره من الناس ، وتعمق لديه الشعور بالاغتراب ، بحيث لا يستطيع الفرد الاستجابة لأية سلطة مهما كانت ، غير تلك التى تنطلق من موقعهم النفسى والاجتماعى .. مما أدى إلى ضعف الضمير الجمعى ، الذى ذكره دور كايم فى تشخيصه للانماط الانتحارية الثلاثة التى تتولد من اغتراب الفرد عن المجتمع ، فيأخذ الانتحار أشكالاً مادية ومعنوية ، ولهذا يمكن القول بأن الاغتراب الدينى فى مجتمعنا الراهن هو حالة سياسية ، وموقف من السلطة ، ويعبر عن الاستياء والتذمر ويمثل بحثاً عن المغزى فى الحياة التى انتفى منها ادراك المعنى ، .. فلقد بدأ الاغتراب الدينى ينشأ فى شكله التنظيمى على هذا النحو من الانتشار ، حين تأكد الانفصال الحتمى المعرفي لكيانات وفئات اجتماعية فى الواقع ، واشتد التوتر بين المجتمع وهذه الجماعات فى شكل صراعى . وقد برز هذا المعنى فى كتابات هيجل ، حين بين أن الكون والمجتمع الانسانى يتكونان من اجزاء منفصلة ومتناقضة ، ومتفاعلة ، لكنها متكاملة ، فالصبغة السياسية التى تضمن وجودهم داخل الساحة السياسية ، هى التى تضمن مشاركتهم فى بناء الوطن ، وعدم النظر للآخر بوصفه كيانا مستقلاً عن هذه التيارات الدينية ، لكن استمرار الممارسة السياسية على نحو يقوم بعزل فصائل سياسية عن المشاركة ، ويجعلها تشعر بانعدام القدرة والسلطة وتشعرهم بالعجز ، مما يجعلهم يلجئون إلى العنف والتدمير ، حتى لو أدى هذا إلى تدميرهم الذاتى وقد ناقش أدورنو Adrno موضوع التحيز والحقد الاجتماعى ، فى دراسة له عن التسلطية بين فيها أن تغيير السلطة للافراد فى الحياة السياسية تجعلهم يتطلعون إلى تحقيق مغزى وغاية ملموسة من حياتهم ، من خلال ممارسات لا تنتمى إلى البنية الثقافية التى تتبناها السلطة ، ومع زيادة تأكيد مؤسسات السلطة فى المجتمع على الطابع المعيارى لفهمها للعالم ولتقييمها لمستويات الانتاج ومستويات الاداء المهنى (٤) ، فتتناقص القدرات الفكرية لدى الافراد ، ويصعب عليهم اختبار ما لديهم من حلول عقلية مجردة ، أو تفسير التراث وفق مفهوم محدد ، فينخرط عدد كبير من الافراد ، ولا سيما الشباب الذين يمتلكون قدرات هائلة على الفعل الاجتماعى ، فى جماعات هامشية لها صبغة فى الفعل الاجتماعى ، ترتبط بتجربة الاغتراب ، وتستند إلى أن المجالات الاخلاقية والعقائدية ليست لها حدود موضوعية واضحة ، ولا يمكن الحكم عليها من منظور البحث المعيارى ، ولهذا فإنها لا تهتم بنتائج الأفعال على المدى البعيد أو القصير وإنما تهتم بما يمكن فعله الآن ، دون السيطرة على نتائج الأفعال .. والطريف فى الأمر أن برامج السلطة الثقافية ، حول التراث ، والدين ، تنطلق من نفس المنهج ، الذى تتلاشى فيه المعايير ، حول علاقة الفرد بالجماعة الانسانية ولا تنمى لديه هذا الوعى فى القيم ، ذلك لأن قيم التبادل السلعى فى السوق ، تنعكس فى آليات البناء الثقافى ، فتسود المفاهيم الوضعية ، التى يصبح جل همها تقديم الواقع كما هو ، دون أن تستند إلى معايير ، فى نقد السلطة ، والواقع الاجتماعى وآلياته ، والمؤسسات المختلفة ، فالتراتب السلطوى ، يتحول إلى تراتب قيمى ، وهذا يؤدى إلى خلخلة اجتماعية لشرائح كاملة ، تتباين مواقعها من السلطة السياسية ، والقوى الاقتصادية فى فترات اجتماعية محددة .. ولابد أن نقر أن برامج السلطة فى الثقافة ، بمفهومها الشمولى ، واحتكارها للمعلومات قد جعلت مجتمعنا يصل إلى مرحلة يفتقر فيها إلى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد ، أو أن معاييره التى كانت تتمتع باحترام اعضائه، لم تعد تستأثر بذلك الاحترام ، الأمر الذى يفقدها سيطرتها على السلوك الاجتماعى :(إن المتتبع لمناقشات مجلس الشعب بين الاعضاء والحكومة ، حتى بين الاعضاء الذين ينتمون إليها تؤكد ، إن الحكومة تستند إلى وضع هيمنة ، وليس وضع استشارة للشعب أو للافراد ، فيما تتخذه من قضايا ، فلا يمكن للمرء أن يفهم تحليلات المثقفين للعضو الذى قدم مستندات تلقى ظلالا على ذمة وزير الثقافة ، التى تتهمه بأنه لا يفهم فى الثقافة ، لأنها علم متخصص دقيق ، أكبر من قدرات هذا العضو الشعبى ، والرجل لم يزعم هذا ، وإنما انتقاداته تعكس رأيا عاما لبرامج السلطة الثقافية ، ورموزها المتجسده فى بشر محددين ، وينزع الثقة عنها ، وبدلا من أن يتحول النقاش إلى احترام الاختلاف ، يتم تشويه الرجل وآرائه ، من قبل الرموز المثقفة ، وهذا ما يؤدى إلى اليأس الشعبى العام من المؤسسات الشرعية التى فقدت مصداقيتها ، لدى الافراد ، فالمستندات الدامغة ، لا تعنى شيئاً ، وينتقل الأمر إلى جدول الأعمال كأنه لم يحدث شئ ، ولم تقدم آراء ومستندات ، واذا حللنا مضمون ما كتب لدى الرموز الثقافية ، التى تتمثل فى يسار السلطة ، فانها تقف عند الخاص دون العام ، وعند الشخصى دون الجوهرى ، وأصبح علاقة المثقفين اليساريين بالسلطة ، علاقة عضوية ، لأن هذه العلاقة تطورت إلى حد أصبح هؤلاء اليساريون هم واجهة السلطة الثقافية ، بالتالى أصبحوا

يدافعون عنها ، وهم بصدد الدفاع عن ذواتهم الفردية ، التى تحولت لمؤسسات قائمة ، يتم إدارتها لحساب مشروعهم الشخصى ، فهم قد استغلوا تلاشى المعايير الاجتماعية فى تحقيق ما يريدون ، من استغلال للوظيفة وللمؤسسات العامة التى يديرونها ، وهم بذلك يشتركون مع التيارات الدينية المناوئة فى هذا التأويل الخاص للبرامج الثقافية ، ولصبغ الفعل الاجتماعى ، ولم يخرج الأمر عن الدعاية لثقافة التنوير ، دون نقد التنوير ذاته الذى كان تعبيرا عن مرحلة اجتماعية وسياسية تم تجاوز آلياتها ، ولكن تبنى التنوير - كما هو - وكما يتمثل فى هذه الكتابات ، لا يمثل تراجعاً فحسب ، وإنما يمثل فهماً مغلوطا لاستدعاء الثقافى فى خدمة البرامج السياسية ، حتى لو كانت متعارضة في أساسيها الاجتماعى والاقتصادى مع مصلحة الافراد ، والتنوير الغربى ، لم يتم انتشاره الإمن خلال نقده كما تمثل فى نقد أدورنو ودوركهايمر لقيم ومعايير التنوير الثقافية على ضوء الواقع الحالى فى كتابهما «جدل التنوير» ، ولهذا يتحول التنوير إلى شعار يتحرر من خلاله المثقف من الشعور بالإثم ، لكنه لا يتضمن أى نقد للواقع ومؤسساته وإنما يتحول إلى مفهوم عام ، يستحيل فهمه لدى جماهير الشعب ، التى توصم بأنها متخلفة وجاهلة وغبية ، وهذا ترسيخ للانشطار الثقافى فى المجتمع ، الذى يتعمق ويأخذ أشكالاً عديدة ، لكن لم يحاول المثقف المصرى فى تحليلاته أن يدرى التفاصيل التى تتضمن هذا الشعار ، وتحول إلى دعوة للعقل ، دون نقد الصور الاخرى للعقل التى تتبدى فى العقل الاداتى ، والعقل الاستهلاكى ، وأصبح مفهوم العقل قيمة عامة ، يتم المطالبة بها فى نقد التراث ، لكن لا يمكن استخدامها فى نقد السلطة والمؤسسات) .

وحالة الاغتراب لدى الافراد تزاد حدة ، لأن الصورة التى تطالب بها السلطة لدى الجماهير من التعاون والصبر والانتاج ، لا تتسق مع الامكانيات المتاحة للافراد ، والتى لا يمكن أن تحقق الحد الادنى من شروط انتاج الحياة البشرية ، وتؤدى هذه الحالة إلى زيادة ايمان الافراد بالحظ والنصيب ، وتتراجع الاعتبارات القيمية ومعايير الجماعية إلى الوراء ، ويحل محلها الاعتبارات الشخصية والغايات النفعية وقد أدت هذه الصورة إلى عزلة المثقف ، الذى يغلب عليه الشعور بالتجرد ، وعدم الاندماج النفسى والفكرى بالمقاييس الشعبية فى المجتمع وهذا يشكل نوعاً من الانفصال عن المجتمع وثقافته ، مما يدفع الافراد للبحث عن بديل للقيم التى يعتمد عليها البناء الاجتماعى لمجتمعهم .

وقبل أن نشير إلى نماذج من الفكر العربى المعاصر عن الاغتراب الدينى ، لابد أن نشير إلى هذا المفهوم فى الفكر الغربى ، ليتسنى لنا التأكيد على البعد الاجتماعى والسياسي والثقافى لمفهوم الاغتراب الدينى ، فهيجل يعزو الاغتراب لديه إلى الخلل الذى يحدث فى النظم السياسية ، لأن العالم الذى يعيش فيه الانسان من ابتكار الانسان نفسه و أن النظم السياسية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعى الذى تمخض عنه هذا الدور الانسانى ، ولكن المجاز هيجل يتمثل فى استعمال مصطلح الاغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة ، فهو يستخدمه بمعنى الانفصال Separation وبمعنى التخلى أو التنازل -Relinq wishment . وهذا الاغتراب يشير إلى التفاوت بين ظروف الفرد الاجتماعية ، وطبقته الجوهريه ، التى تسعى للتحقق من خلال الكل الاجتماعى الذى ينتمى إليه(٥) أما كارل ماركس فقد أعطي لهذا المفهوم طابعاً سوسيولوجيا ، بعد أن كان مفهوماً ميتافيزيقياً ولا هوتياً . وأوضح هذا فى كتابه المخطوطات الفلسفية والاقتصادية المنشورة عام ١٨٤٤ ، وركز فيه على اغتراب الانسان عن عملية الانتاج نفسها ، مما جعل الانسان مغترباً عن عمله اليومى . وهذا يجعله مغتربا عن نفسه وعن إمكانياته الخلاقة والاواصر الاجتماعية التى تتجدد من خلالها انسانيته ، وهذا يؤدى إلى عزله عن النوع الانسانى ، وبالتالى يجرده من خاصيته البشرية أما الفلاسفة المعاصرون أمثال هربرت ماركيوز واريك خروم ، وجورج لوكاتش ، وتيودور أدورنو ، وهوركهايرو ، وهابرماس ، فقد اهتموا بالصورة التى يقوم المجتمع بتنميتها لدى الفرد ، وهى النزعة الاستهلاكية ، ويقومون بنقد المجتمع المعاصر الذى يخاطب جوانب الحرمان فى الانسان ، ويدعوه لمزيد من الاقتناء ، فتصبح الصورة التى يتبناها الفرد عن الحرية ، وهى صورة مزيفة ، لانها تجعله يستبدل اختياراته وفاعلياته بالحصول على مزيد من الأشياء الاستهلاكية ، فلا يفاضل بين صور الحياة التى تحقق مشاركته فى بناء واقعه وحياته ، وإنما يفاضل بين الأدوات والأستيلاء .. وكلما زادت الاشياء التى يحصل عليها الانسان ، نما طموحه للحصول على المزيد منها ، وقد أدى هذا إلى ضعف الروابط الأخلاقية التى تربط الفرد بالمجتمع . ويتضح من هذه الاشارة إلى صورة الاغتراب فى الفكر الغربى إنها ركزت على نقد المجتمع والسلطة والافراد فى البيئات الصناعية ، وأنها ربطت بين الاغتراب والثقافة ، وبينت أن الاغتراب ينبغى النظر إليه كظاهرة اجتماعية ، أى كونه تعبيراً عن حالات وأوضاع المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، وهذا يؤدى إلى

الاهتمام بدراسة مواقف الافراد من المعتقدات والقيم ، بهدف البحث عن العلاقة الواقعية بين الظواهر الاجتماعية والتعبير الثقافي في مختلف اشكاله ، دون أن يكون هناك نظرة معيارية لذلك ، والاغتراب بالمفهوم الديني ، يظهر في دراسات المعاصرين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس أيضا ، ولم يقتصر على رجال الدين ، فالانسان قد يتعرض للاغتراب عن عقائده الروحية ، حين يرى حياته مجدبة من شروط الحياة ، ومطالب بالايمان بمعتقدات جديدة عن التملك والسلطة والنفوذ ، وهي قيم زائفة ، تعوقه عن تقديم مغزى كوني ، ومضمون دنيوي يرتبط بامكانياته الممكنة والمتاحة ، ولهذا فإن الاغتراب الديني يمكن أن يكون عارضا اجتماعيا ومشخصاً حضاريا لتركيب ما في تراتب السلطة في المجتمع ، ويساعدنا هذا المفهوم في دراسة التحلل القيمي ، والتحلل المعياري بالنسبة للسلوك السياسي للفرد ، ولكن التمادي في استعمال هذا المفهوم على النحو الذي نجده لدى بعض المفكرين لدينا ، رغم مهاجمتهم له يؤدي إلى العكس من ذلك ، لانه يكسب بعض آراء المتطرفين عمقاً فكرياً وانسانياً ، فهذه الدراسات التي تحاول أن تجتث الاغتراب الديني من جذوره من خلال المفهوم التحليلي الذي يزعم « العلمية» ، تدمر الهوية الحضارية التي يمكن أن تتخذ كقوة جماعية لدعم القيمة الذاتية للأفراد وتغذي تماسكهم الاجتماعي ، لأنها لا تقدم البديل الثقافيي للهوية ، وتكتفي بتحليل انثروبولوجي للاغتراب الديني فحسب .. وحين يختلف معهم الأفراد ، لا تبحث قضية الهوية ، وهي الدافع للحوار ، تبحث قضية العلم والحقيقة ، وكأن العلم مفاهيم مجردة عن تفاصيل الحياة اليومية ، ولهذا فإن كتابات المفكرين لدينا – في تناولها للاغتراب الديني تركز على المنهج الوضعي ، الذي يرد الديني ومظاهره المختلفة إلى سياقات مطلقة وليس لتفاصيل صحية راهنة ، في الوقت الذي تبرز فيه ابحاث الهوية ، لدى الغرب في بحوثه عن التراث ، لتصل إلى أقصي درجة من العنصرية ، ولعل الكتاب الأخير الذي أصدره ادوارد سعيد للرد على دعاوي التحليل الثقافي للشرق ، بوصفه بنية مغايرة ، قد قوبل من جانبهم بهجوم شديد رغم أن مفهوم الشرق والغرب مفاهيم خيالية ليس لها وجود في الواقع ، وإنما تطرح نفسها كصيغة للتعبير عن الصراع العربي الاسرائيلي ، وصراع المركز والاطراف ، والاستقلال والتبعية ، وكما سنرى سنجد أن انتاج المفكرين العرب لدينا يقوم على اعادة انتاج التراث وفق منهج انتقائي ، أو وفق مفاهيم أيديولوجية ، في حين لا تقوم بتجسيد هذه المفاهيم في الواقع ، وكشف تجلياتها .. وبالتالي يتم القفز على مفاهيم الاغترابين الديني والاجتماعي ، وتأسيسها على مفاهيم بعيدة عن السياق ، مستمدة من تطور حضاري مغاير ، مر بمراحل الاصلاح الديني ، ونقد دور الكنيسة في الواقعين السياسي والاجتماعي ، وتأسيس صيغة للنظام الاجتماعي تعتمد على الشرعية الدستورية وحرية الفرد ، وحق النقد ، من خلال ديمقراطية المعلومات وأدوات الاتصال ، لكن لدينا يتم تبني مناهج مستمدة من هذا التطور ، فتبني الباحث كل هذا التاريخ الاجتماعي والمعرفي – دون وعي – وهو لم يتحقق بعد على أرض الواقع ، وينشأ نوع جديد من الاغتراب ، لم يلتفت إليه أحد ، وهو الاغتراب بين المنهج وبين الموضوع المدروس ، الذي لم يستمد من المادة المدروسة ، وإنما اسقط عليها والمنهج كبناء معرفي ، واجتماعي وسلطوي ، يتحول في يد هؤلاء إلى أدوات اجرائية فحسب و والخطأ الذي ينشأ هنا نتيجة لهذا المأزق الذي أوقع الباحث نفسه فيه ، هو أنه يعتبر من ،وجهة نظر المعارضة لها مسئولاً عن نتائج هذا المنهج ، واسسه المعرفية ، وهو ما لم يقصده الباحث أصلاً ، ولكنه وقع فيه لأنه استعار مناهج دون أن يدرس فلسفتها وجوانبها الأبستمولوجية والانطولوجية والاكسيولوجية مما جعل هؤلاء المفكرين في موقف الدفاع عن قضايا وموضوعات لم يصرحوا بها أصلا ، وهذا واضح في تجارب حسن حنفي ونصرأبو زيد ، والجابري فالأول يستبدل مفاهيم التراث عن العالم بمفاهيم هيجل عن الذات المطلقة ، وهوسرل عن علاقة الذات بالموضوع ، فيقع في خلط تأويلي ، يهدم ولا يقدم بناء تركيبيا ، ويبقى الشعار مغترباً عن مضمون ما يقدمه . وكذلك نصر أبو زيد يقدم دراسته عن السياق ، دون أن يتحول هذا السياق الذي يريد دراسته لأي نص لأدوات أجرائية في التحليل ، فيقع في التصميم المطلق ، ويصبح مسئولاً عن تبعات ، لم يقل بها أصلا . ولهذا فإن الحديث هنا عن الاغتراب الديني عند فويرباخ يصبح غير ذات جدوى ، لأنه مرتبط بنقد الكنيسة لدى هيجل ، في كتاباته اللاهوتية المبكرة ، ومرتبط بحركة الإصلاح الديني ، والتصور السياسي والاجتماعي ، وبالتالي فهو يتناسب على هذا ، ولا يمكن نقل هذا التحليل الاجتماعي والفلسفي للمسيحية ، لأنه معناها الهروب من مناقشة الظاهرة لدينا ، ووضعها في فلك آخر ، غير الذي تدور فيه ، لأن صورة الدين في الغرب ، تطور وضعها في البناء الاجتماعي ، تبعا لتطور ادراك حدود الانسان في تشكيل واقعه ، ولكن لم يعن هذا غياب الدين لديهم تماما على النحو الذي قد يردده

البعض ، وانما أصبح الدين عقيدة ، تمد الفرد برؤية كونية يحتاج اليها كانسان ، كما يؤيد هذا أريك فروم ، وهو من علماء النفس الذين تأثروا بماركس ، ويعبر عن اراء مدرسة فرانكفورت ، وحتى فويرباخ لم ينكر الدين تماما ، وإنما رأى فيه تعبيرا جوهريا عن الانسان وتمييزا له عن الحيوان ، وهو مكون من مكونات وعى الانسان بذاته وكتاباته هى نقد للمظاهر الزائفة للدين ، ودعوة لتنقيته من الشوائب التى تعوق الانسان من التواصل الحى مع ذاته ، فالله فكرة وقانون أو عقيدة وشريعة للانسان ، وتحليل فويرباخ مستمد من تحليل العهدين القديم والجديد ، وليس منفصلا عنهما ، ولهذا لا يمكن تبنى هذه الآراء بصورة كاملة ، فى تحليل موروث ثقافى آخر .

ننتقل إلى تحليل مضمون ما قدمه المفكرون العرب المعاصرون عن الاغتراب الدينى ، وبالطبع لن يتسع هذا المقال لدراسة أهم الكتابات ، وانما سنكتفى بنموذجين أو ثلاثة ، وأول هذه النماذج المحاولة التى قدمها سيد قطب «فى ظلال القرآن» و«معالم على الطريق» فالتفسير الذى قدمه سيد قطب للقرآن الكريم لا يختلف عن التفاسير القديمة ، إلا فى تجربته الذاتيه ، وفى تفسيره لسورة المائدة ، ففى هذه السورة يبين موقف المسلم من النظام الاجتماعى الذى لا يقوم على شرائع الاسلام ، وهذا الموقف قد دفع اليه سيد قطب بفعل التصفية الجسدية التى كانت تمارسها السلطة بمختلف أشكالها مع هذا التيار الذى يمثله ، التى رفضت الحوار ، وانتهت إلى صيغة الصراع ، التى تصاعدت لديه أيضا ، مما أدى إلى ابراز سيد قطب لمفهوم الاغتراب فى الاسلام ، ولكن لم يستخدم المصطلح كما هو ، وانما استند إلى غربة الاسلام فى الواقع الاجتماعى والسياسى الراهن ، وقد استند فى هذا إلى الحديث الذى ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم «رواه مسلم ، والأمام أحمد وابن ماجة» : (بدأ الاسلام غريبا ، وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : الذين يصلحون اذا فسد الناس) واعتمد فى ذلك على شرح سمات أهل الغربة ، الذين استجابوا للدعوة ، ونأوا بأنفسهم عن الشبهات والشهوات حين افتتن المسلمون بهاتين الفتنتين ، واستند سيد قطب فى تحليله الاغتراب ، إلى التراث الاسلامى الذى أفاض فى الحديث عن الغربة ، التى اتخذت أبعادا ثرية عديدة ، فمنها غربة بالجسم ، وغربة بالأفعال التى يؤديها الفرد ، وغربة بالهمة وهى تعكس درجات الاغتراب التى يعانيها المسلم بين الناس ، وبين المسلمين ، واغتراب المسلم العالم بين المؤمنين ، وهذا التناول متناثر فى كتابه الرئيسى فى ظلال القرآن ، وهو يقدم رؤية متسقة فى منهجه مع تراثه ، لكن الخلاف معه ينشأ حينما يوصم الواقع بالجاهلية المعاصرة .. وهذا تعيين لما وصل إليه الاغتراب لدى هذا التيار ، ومنشأ للتأصيل النظرى لبعض مسالك افراد هذا التيار فى الفعل الاجتماعى السياسى ، الذى يستند إلى هذا التحليل .. وسيد قطب يحتاج إلى دراسة مستقلة لتوضيح ابعاد الاغتراب لديه ومسالكه ، وطرق مقاومته ، لا سيما انه مرتبط على مستوى المصطلح والمنهج بالتراث، على نحو يمكننا من قراءة مفهوم الانسان ومواقفه وفق منظومة متكاملة الأبعاد ..

أما محاولة محمد عابد الجابرى لقراءة الاغتراب الدينى فى بعديه السياسى والاجتماعى ، نجدها فى كتابه: العقل السياسى العربى : محدداته وتجلياته(٧) ، فرغم انه لم يتعرض لمفهوم الاغتراب بشكل مباشر لكنه يرى ان خلاص الانسان العربى من مشاكله لا يكون إلا بالتخلى عن الانثروبولوجيا الدينية ، لكن قبل ان نخلص إلى النتائج التى توصل اليها الجابرى من تحليله للعقل السياسى العربى ، لابد ان نشير إلى بعض الملاحظات ، التى تجسد خطاب المثقف فى النقاش الدائر حول الاغتراب وعلاقته بالدين .

يأتى كتاب الجابرى ضمن مشروعه فى النهضة العربية المعاصرة ، ولما كانت النهضة مفهوما تكوينيا يعتمد على التنوير ، وهو نسيج تركيبى يعمد إلى نقد اسس العقل العربى ، فإنه يحاول فى هذا الكتاب نقد العقل السياسى العربى ، ويحلل محدداته وتجلياته ، وهو استكمال لكتبه السابقة : نحن والتراث ١٩٨٠ ، الخطاب العربى المعاصر ١٩٨٢ ، تكوين العقل العربى ١٩٨٤ ، بنية العقل العربى ١٩٨٦ ، اشكاليات الفكر العربى المعاصر ١٩٨٩، والعقل السياسى العربى ١٩٩١ .

وإذا كان محمد عابد الجابرى قد حاول فى كتبه السابقة دراسة أسس الفعل المعرفى وآلياته وموجهاته فى الثقافة العربية ، فإن موضوع هذا الكتاب هو عقل الواقع العربى ، ويقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها فى الحضارة العربية الاسلامية ، وامتداداتها إلى الواقع العربى المعاصر ، ويقصد الكاتب بالمحددات الدوافع الداخلية للعقل السياسى ، والتأثيرات الخارجية أيضا ، أما التجليات فهى – لديه – المظاهر والكيفيات التى يتحقق العقل بها . والجابرى يفصل فصلا حادا بين فعل انتاج المعرفة ، وفعل الممارسة السياسية فى الواقع ، حتى انه يوصى بالثنائية فى الفكر ، ولهذا يحدد فى مقدمة الكتاب اختلاف طبيعة انتاج المعرفة عن الممارسة

السياسية ، دون ان يتبين تعليل ذلك ، ويفرض تحديد جهاز مفاهيمى جديد مختلف عما قدمه الكاتب فى كتابيه السابقين : «نقد العقل العربى» بجزأيه ، ويتخلى عن منهجه فى التصنيف الثلاثى للنظم المعرفية فى الثقافة العربية «البيان ، البرهان ، العرفان» الذى حلل فيه بنية العقل العربى المعرفى الخالص ، وتناول فيه بعض الظواهر السياسية التى كان لها بعد معرفى واضح مثل الخلافة عند أهل السنة ، والولاية والأمامة والمدينة الفاضلة عند الفارابى ، ولكنه فى كتابه الراهن ، يتخلى عن مقولته : ان العقل السياسى فى أية حضارة يرتبط بالنظام المعرفى الذى يحكم عملية التفكير فى هذه الحضارة» وينظر إلى العقل السياسى العربى بوصفه خصوصية ذات طابع تاريخى وهذا نتيجة من نتائج فصله بين فعل انتاج المعرفة وفعل الممارسة السياسية ، ونتيجة لنظرته للعقل السياسى العربى بوصفه عملية برجماتية توظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة .

ولكن نلاحظ ان منهج الجابرى لا يكشف عن خصوصية ما فى التحليل ، ولا يرى ان هناك جدلا ايجابيا بين آليات الواقع العربى ، ولذلك فهو يدرس هذا الواقع بمنطق شمولى عام ، لا ينبع من ظاهرة الممارسة السياسية فى الواقع العربى ، وانما بمنطق كلى يعتمد على المبادىء التى قدمها الفكر العالمى والأجتماعى والسياسى المعاصر مثل «فرويد – دوبريه – برتراند بادى» ولا سيما كتاب الأخير عن : السلطة والمجتمع فى الغرب وفى بلاد الاسلام ، ويعتمد على المقولات التى قدمها لوكاتش فى كتابه : التاريخ والوعى الطبقى ، وكتاب موريس جودلييه : أصل الدولة ، وغيرهما من علماء الاجتماع والفلسفة الغربيين . وكأن الجابرى يقدم دراسة من منظور الاستشراق عن الواقع العربى

والحقيقة أن الكتاب يكشف عن غربة عميقة عن الواقع والتراث ، هذا الاغتراب الذى قد يكون له كثير من جوانبه الايجابية فى نقد الواقع ، ولكنه يتضمن انفصالا عنه فى مستويات عديدة . ولذلك يعترف الكاتب أن الجهاز المفاهيمى الذى يعتمد عليه فى تحليل العقل السياسى العربى يقوم على صنفين من المفاهيم : أولهما صنف يستعيره من الفكر العلمى والسياسى المعاصر ، وثانيهما صنف يستعيره المؤلف من التراث العربى الاسلامى ، ويحاول المزاوجة بين توظيف هذين الصنفين من المفاهيم

والتساؤل الأول : أليست مفاهيم الفكر الاجتماعى الغربى مرتبطة فى مضمونها بمضمون الثقافة الغربية وسياقها التاريخى ، واستخدامها هنا يفرض تقديم تعريفات جديدة لها بدلا من جعل هذه المفاهيم تبدو فى شكل شمولى ، وأولى ، بالمعنى الكانطى ، لكى تتسع للتعبير عن الثقافة العربية فى مراحلها التاريخية المختلفة،وهذا المنهج لا يساهم فى الكشف عن السمات النوعية للعقل العربى ، وانما يساهم فى الكشف عن الكلى فقط ، وهناك تساؤل آخر بصدد معالجة المؤلف للمفاهيم التى استمدها من التراث العربى ، والتى أضفى عليها أبعادا جديدة ، أفقدها خصوصيتها كمصطلحات تراثية ، وقد برر الجابرى ذلك بقوله : «انه حرص على تحرير هذه المفاهيم والمصطلحات من قيود الماضى» ، لكن أليست قيود الماضى ، تلك ، هى الطابع التاريخى لهذه المصطلحات ، حتى يمكن ربطها باهتمامات الحاضر . وأليست النهضة تقوم على الدرس العلمى الدقيق الذى يقوم بالتحديد الدقيق للمصطلحات والمفاهيم فى اطارها التاريخى والحضارى الذى نبعت منه ، أم اسقاط الدلالات المسبقة الأولية على هذه المفاهيم ، مما يجعل دراسة الجابرى أقرب إلى التأويل الأيديولوچى منها إلى الدراسة العلمية الدقيقة .

وهناك اشكالية أخرى يثيرها الكتاب ، وهى الالحاح على ضرورة الفصل بين التحليل الابستمولوچى للخطاب العربى أو للأداة المنتجة له «العقل» وبين الممارسة السياسية . ألم يكن ذلك مناسبا لدراسة اشكالية علاقة الثقافة بالممارسة السياسية ، لاسيما أن مؤلف الكتاب اتخذ موقفا دون أن يبرره تبريرا كافيا ، فقد افترض ان الحضارة الاسلامية تفرض هذا الفصل بين الفكر والواقع ، لانها تنتمى إلى ما يسمى «مجتمعات ما قبل الرأسمالية» وتشترك فى هذا مع مجتمعات آسيا وأفريقيا المعاصرة ، وهو بذلك يسقط البعد التاريخى من حسابه فى تحليله لهذه المجتمعات ، ويعتمد على البعد الاقتصادى فحسب فى توصيفه الجاهز للحضارة الاسلامية ، وهو بذلك يختلف مع كثيرين من المفكرين الذين يقولون بأهمية البعد الاقتصادى فى تحليل الحضارات ، لكنهم لا يجعلونه البعد الوحيد الذى يعولون عليه فى تفسيرهم وتحليلهم لهذه الحضارات ، ولعل كتابات ماركس وإنجلز وماكس فيبر ولوكاتش وغيرهم ، لا تبرر هذا ، وانما يراعون الابعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية فى تفسيرهم للظواهر . ولكن المؤلف سلك مسلكا أحادى الجانب فى تحليله للدعوة الاسلامية ، حين اراد أن يبين الدور الاقتصادى كما تمثل فى القبيلة والتجار وموقفهم من العقيدة الاسلامية ، وقدم الجابرى مادة كبيرة ولكن لم يستطع تفسيرها وفقا لمنهجه

الذى ظهرت حدوده الضيقة فى التعامل مع وقائع التاريخ ، ولاسيما فيما يتصل بنشأة الدعوة الاسلامية ، والحقيقة إن الطريقة التى كتب بها الكتاب ، بهذا الحشد من النصوص التى يقتبسها الكاتب من القرآن والسنة ، وكتب التراجم والتاريخ ، يجعل حضوره - فى كتابه - محدودا للغاية ، ويبدو حديثه وكأنه هامشى على متن النصوص التى أخذت حجما تجاوز تحليلات الكاتب فى الكم والكيف ، والكتاب يمكن أن يكون تكرارا لكتابه الأول : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية فى التاريخ العربى الاسلامى (١٩٧١) ، فكثير من أفكار هذا الكتاب حاضرة بشكل آخر فى كتابه عن العقل السياسى العربى ، فلقد استمد الجابرى من ابن خلدون المفاهيم الثلاثة التى استند إليها فى تحليله للعقل السياسى العربى ، وهى : القبيلة والغنيمة ويخلص بهما إلى مفهوم العصبية .

وإذا تساءلنا عن المقصود بالعقل السياسى العربى نر هنا ، سنجد ان الكاتب يجيب بأنه يقصد عقل علماء السياسة والاجتماع المعاصرين ، الذين لا يزالون تهيمن عليهم مفاهيم أصبحت قديمة ، وتم تجاوزها فى الفكر السياسى الغربى المعاصر ، وهذا يعنى ان الاطار المرجعى للكتاب هى صورة الفكر السياسى الغربى المعاصر ، وهذا يعنى ان الاطار المرجعى للكتاب هى صورة الفكر الغربى ، لأنه يرتكز إلى المفاهيم المتداولة فى الكتابات الاستشراقية عن الاسلام والحضارة الاسلامية ، ولكن لم يشر الجابرى إلى ثقافة المؤسسات فى المجتمع العربى المعاصر ، بل ولم يشر إلى كتابات زملائه المعاصرين الذين ناقشوا نفس القضايا التى يقوم بتحليلها ، وهذا يعنى - أنه ينظر لأعماله ، كغيره من المثقفين العرب الذين تحولوا إلى مؤسسات قائمة بذاتها - كأن ذاته كما تتجسد فى هذه الكتابات قد تجاوزت غيره ، ولا تنتمى إلى المناخ السياسى العام الذى يطرح هذه القضايا ، والذى يعبر عن الهموم التى تكتنف الذات العربية فى هذه المرحلة من تاريخها السياسى والاجتماعى .

وإذا تأملنا مجموعة المفاهيم التى يعتمد عليها الكاتب فى تحليل العقل السياسى العربى نجدها هى نفسها المفاهيم التى قدمها المفكرون العرب المعاصرون ، ويختلف الأمر فى تسمية مضمون المصطلح أو المفهوم فحسب ، وهناك أمثلة تؤكد ذلك ، فمثلا مفهوم اللاشعور السياسى ، واللاشعور الجمعى بوصفهما محركين للممارسات السياسية ويقول الكاتب أنه استمدهما من فرويد عن حديثه عن مكبوتات الفرد ، ومن يونج حين تحدث عن مكبوتات الجماعة والسلطة ومن ريجيس دوبريه الذى تحدث فى كتابه : «نقد العقل السياسى» عن العقل السياسى الكامن وهو الذى يحكم تفكير وسلوك الأحزاب، وهو بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم ، وهذا «اللاشعور السياسى هو ما سبق لمفكر عربى آخر أن أشار إليه وهو حسن حنفى فى كتابه : التراث والتجديد ، وفى «من العقيدة إلى الثورة» حين تحدث عن المخزون النفسى للجماهير بوصفه محركا للسلوك السياسى . والفارق بين حسن حنفى والجابرى هو الطابع الفينومنيولوچى للأول والطابع البنيوى للثانى ، ولكن كليهما يتفق على أهمية المفهوم ومركزيته فى العقل السياسى العربى ، مثلما يتفق الجابرى مع الطيب تزينى الذى سبقه إلى شرح أهمية البعد الاقتصادى ، لا سيما فى تحليله للنمط الآسيوى للانتاج الاقتصادى كنمط سائد فى الحضارة الاسلامية يعبر عن مرحلة ما قبل الرأسمالية .

وهذا يجسد سمة أساسية من سمات كتابات المفكرين العرب المعاصرين ، فكل منهم يعمل بمفرده فى ظل غياب استراتيجية ثقافية نهضوية ، فلا تكمل اعمال كل منهم الآخر . ولكن تتكرر الموضوعات والمفاهيم ، واعتقد أن الذى أغرى المفكرين العرب بذلك ، واعتبار كل منهم ذاته جزيرة منفصلة عن الجسد العربى الذى ينتمى إليه ، وطغيان الطابع الذاتى والفردى فى التحليل هو غياب الجماهير عن التواصل مع ما يكتبون ، وغياب الحوار بين المفكرين العرب أنفسهم .

ويخلص الجابرى من تحليله للعقل السياسى العربى إلى أن النعرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفى والطموح للحصول على المغانم هى التى تحرك العقل السياسى العربى ، وهى تبقى دوما نشطة فى كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون فى مجتمع اقطاعى أو رأسمالى أو اشتراكى ، وهذا يعنى أنه يختصر العقل السياسى فى ثلاثة مصطلحات هى القبيلة والقرابة والغنيمة ، ويمكن التساؤل عن هذا التحليل ، أليس هذا ابتسارا ، وتوصيفا شموليا ، لا يظهر النوعى ، ويحول الدينى إلى صورة من صورة القبلية وتعبيرا عن القرابة ، وسعيا من أجل الغنيمة،فالدين يتحول فى تحليل الجابرى إلى مجرد أداة برجماتية فى أيدى القبائل والطوائف والاحزاب ، وبالتالى يغيب مفهوم الأمة ومشروعها القومى والوطنى والاجتماعى ويحل محله التناحر والصراع على السلطة بين الطوائف .

ويتبين لنا من تحليل محاولة الجابرى أنها تعمق الاغتراب ، ولا تقترح حلولا للخروج منه إلا بتدمير التراث

والقضاء عليه ، بشكل صريح ، والنظر إليه بوصفه ميثولوجيا ، ينبغي تعقلها ، وفق منظومة السلطة السائدة في فهمها للعالم وهذا يؤكد اغتراب المثقف ، وكتاباته على مستويات عديدة ، وتبرز انفصاله عن ثقافةالجماهير ، وهذه الكتابات لا تمثل نقدا للواقع ، ومؤسساته ، وانما نقد لمفاهيم لم تعد موجودة كما هي ، وهي أقرب ما تكون لتقديم فلسفة في التأويل الثقافي لمرحلة من مراحل التاريخ ، ولا تمس حاجات الجماهير ، ولا تسعى لتقديم صورة لفهم الواقع وآلياته المعاصرة ، وإنما تهرب من الواقع إلى النصوص على نحو لا تستطيع أن تخرج منه بشيء محدد أو برنامج سياسي أو صيغة للفعل الاجتماعي ، وهذا يفسح الساحة للتيارات الدينية السياسية في ملء هذا الفراغ .

وتبقى قراءة سمير أمين (٨) لأزمة الفكر العربي وتشخيصه للبعد الثقافي ودوره في عملية التنمية ، وتفسيره للتاريخ المعاصر والوسيط ، وفق منظور تعكس استيعابا حقيقيا لمكونات الواقع ، لكن ما يمكن مناقشته فيه ، هو محاولة تقديم تصور معكوس لرؤية ماكس فيبر عن العلاقة بين البروستانت والرأسمالية ، نتيجة أن التحولات الاجتماعية والسياسية هي التي فرضت إعادة النظر في الموروث الثقافي ، ليتفق مع متطلبات المرحلة الحالية ، وهي رؤية تستحق الحوار ، والمناقشة ، ويمكن ارجاؤها لدراسة مستقلة ..

نلاحظ في النماذج الثلاثة : سيد قطب ، الجابري ، سمير أمين أنها تشكل مواقف متباينة للمثقف ، ودوره في نقد ثقافة المؤسسات «الرسمية» وتحليل مضمونها يمكن ان يكشف عن اغتراب حقيقي ليس لدى المواطن العادي فحسب ، وإنما لدى المثقف أيضا ، أيا كان موقعه من السلطة .

المراجع

١ - إن طموح هذه القراءة لا يتجاوز التساؤل ، وأثارة الذهن حول القضايا التي يحتمل بها الواقع ، دون ان تدعي محاولة الاجابة عن هذه الأسئلة .

٢ - يمكن الاشارة هنا إلى الكتابات التي تناولت الاغتراب Alienation في الفكر الغربي ، مثل دراسات هيجل وماركس ودور كايم ، وكارل مانهايم وجورج لوكاتش ، وشاخت ، بالاضافة إلى علماء الاجتماع المعاصرين مثل اريك فروم ، وستيفن لوكاس وغيرهما ممن تناولوا الاغتراب كظاهرة اجتماعية ونفسية في ضوء تحليلهم لظواهر المجتمع الصناعي الحديث مثل أدورنو وماركيوز وهابرماس ، ومارتن هيدجر . ومن الكتابات العربية التي تناولت الاغتراب ، بعض الأعمال المترجمة عن ريتشارد شاخت ، والاغتراب في الفلسفة المعاصرة ، وبعض البحوث الميدانية في دراسات علم الاجتماع عن الاغتراب وأنواعه في المجتمع المصري ، لكنها لا تزال محدودة ، ولم تتطرق للاغتراب الديني بشكل مباشر .

٣ - د. قيس النوري : الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا . مجلة عالم الفكر ، الكويت ، يونيو ١٩٧٩ ص٢٠ .

٤ - Adarno and Horkheimer : Authoritarianism and the Family today, New york : Harper and Brothers, 1949. p. 152.

٥ - Hegal: Philosophy of right, trans, with notes by: T.M.Knox. oxford University press. 1976. p.102.

٦ - Irtvan madzaros: Marx`s theary of Alienation Merlin press-London 1982, p.35.

٧ - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩١ .

٨ - سمير أمين : أزمة المجتمع العربي - دار المستقبل العربي ، القاهرة ١٩٨٥ ص٩٠ - ١١٩ .
وانظر أيضا البعد الثقافي في عملية التنمية . مجلة الفكر العربي .

دور الفلسفة فى تحرير الوعي

«أو الخروج من قبضة الفاشية»

د . حسن حماد

هذا زمن الحق الضائع
لا يعرف فيه مقتول من قاتله ومتى قتله
ورء وس الناس على جثث الحيوانات
ورؤس الحيوانات على جثث الناس
فتحسس رأسك
فتحسس رأسك .
(صلاح عبد الصبور في الظل والصليب)

اهداء إلى روح شهيد الفكر
دكتور فرج فوده

* في أي عصر نحن الآن ؟

إن الحديث عن واقع العصر الذي نحياه الآن وتوصيف صورة هذا العصر يعدان مقدمة ضرورية للحديث عن أي دور يمكن أن تقوم به الفلسفة فى الفترة الحالية أو فى المرحلة المستقبلية ، وإذا كان البعض يفسر ما حدث في الآونة الأخيرة - بعد تفكك الاتحاد السوفيتي - على أنه نهاية للتاريخ فأعتقد أن هذا وهم كبير لأن الفلسفة علمتنا دائما - وفقا لمقولات الجدل - بأنه لا يوجد موضوع بدون نقيضه وبالتالي فلا يمكن أن يظل هناك معسكر واحد يحكم العالم ولا يمكن بالتالى أن يكون هناك يمين بدون يسار أو العكس لأن التناقض هو قانون الفكر والوجود معا . وقد خان هيجل ذات يوم منطقه الجدلي عندما أعلن الدولة البروسية نهاية للتاريخ (١) لكن التاريخ برغم كل هذه الأوهام يمضى ومثل هذه الدعاوي يطويها النسيان. .

وعلى الرغم من كل ما تحمله هذه المرحلة من خصوصية وتمايز عن كافة المراحل التاريخية السابقة الا أننا نستطيع أن نجد وشاج قربى وتشابها بين المرحلة الحالية والمرحلة التى أعقبت الحرب العالمية الاولي والتى تميزت بسمتين أساسيتين هما : خسوف الاحزاب الاشتراكية والشيوعية في أوربا من جانب ، وصعود وازدهار الاحزاب الفاشية من جانب آخر (٢) .واذا قمنا بعملية استقراء بسيط لما حدث في مختلف أنحاء العالم بعد سقوط الاحزاب والاتجاهات الاشتراكية الآن سنجد أن البديل المطروح حاليا علي الساحة الدولية - هو فى أحد جوانبه - الفاشية الجديدة التي حصلت على نسبة عالية نسبيا في الانتخابات التي جرت أخيرا فى بعض بلدان أوربا هذا اضافة إلى الصراعات الدولية التى تقوم على أساس عرقى على نحو ما يحدث في يوغسلافيا وأفغانستان على سبيل المثال .

ولا شك أن التغيرات التى حدثت على المستوى العالمى قد ألقت بثقلها على منطقة العالم العربى برغم أن الصورة لدينا أكثر قتامة لاننا كنا أسبق من دول الغرب والشرق فى نمو الاتجاهات الفاشية بصورة ملحوظة خاصة بعد هزيمة ٦٧ وانكسار المشروع القومى فظهرت لدينا - نتيجة

د. حسن حماد - أستاذ فلسفة - جامعة الزقازيق

الفراغ الأيديولوجي الذى خلفه المشروع الناصرى ، ونتيجة خصوصية الثقافية للواقع العربى - فاشية جديدة تتخذ من الدين ستارا وغطاء لحجب وجهها الحقيقى ، وقد بلغت هذه الاتجاهات قمة صعودها بعد أزمة الخليج محليا وبعد بروسترويكا جوربا تشوف عالميا (×) . وهناك أسباب عديدة تدعونا إلى وصف التنظيمات الدينية السياسية التى ازدهرت فى العقود الثلاثة الماضية علي انها فاشية وفى مقدمة هذه الاسباب :

١ - أن الفاشية كانت تطرح نفسها كدين وليس كنظرية سياسية .

٢ - تظهر الفاشية عقب الازمات الاقتصادية والهزائم العسكرية التى يصاحبها شعور بالعجز واللاجدوى مما يقتضى انتظار معجزة أو ظهور المخلص وفى حالتنا هذه ظهرت الفاشية الدينية بعد هزيمة ٦٧ وبعد الازمة الاقتصادية التي صاحبت النظام الساداتى الذى أغرق مصر حتي أذنيها فى الديون .

٣ - أن الفاشية تتوجه بندائها ظاهريا إلى جميع الطبقات وفعليا إلى البورجوازية الصغيرة التي غالبا ما تكون أداة سهلة للترويج للنزعتين القومية والعنصرية والتى يمثل لديها الأنا الاخلاقى هما كبيرا . وفي حالتنا هذه تنتشر الفاشية الدينية بين فئات الطبقة الوسطي المهمشة اجتماعيا وثقافيا والتى تواجه الضياع والتشرد مثل فئات الحرفيين والعاطلين والمنبوذين والفقراء من طلاب المدارس والجامعات

٤ - تقوم الفاشية على عبادة الزعيم أو القائد وفى حالتنا الراهنة نجد الامير الذى يتوحد مع فكر ومنهج الجماعة .

٥ - الفاشية فى أساسها نزعة ديماجوجية تتوجه إلى العاطفة لا إلى العقل ، وتزدهر حيث يزداد التخلف الفكري والثقافى وهذا يتضح فى الشعارات التي ترفعها جماعات الاسلام السياسى مثل « الاسلام هو الحل » فهى صيغة فضفاضة لا تحمل فى مضمونها معنى محددا أو منهجا واضحا لتغيير الواقع .

٦ - تسعي الفاشية دائما إلى خلق عدو وهمى أو مظالم خيالية وقد كانت اليهودية بالنسبة للنازية هى هذا العدو والذى نجحت النازية من خلاله فى تحويل عداء الجماهير للرأسمالية إلى اليهودية وهذا ما تفعله تماما جماعات الفاشية الدينية فى نظرتها للمسيحية مثلا (٣).

٧ - تشترك الفاشية مع الاحزاب الدينية السياسية فى انها تقوم علي فكرة الحزب الواحد أو مبدأ « الفرقة الناجية والفرقة الهالكة » والاخيرة هى أى قوى مغايرة فى الرأى أو العقيدة .

٨ - أخيرا تستخدم الفاشية أساليب الارهاب والتصفية الجسدية فى التعامل مع المخالفين فى الرأى أو المعارضين لها .

مما سبق نتنهى إلى أننا مهددون بقوي فاشية سواء على المستوى الدولى أو على المستوى القومى وإن كانت المخاطر التى تواجهنا فى الداخل - فى رأيى - لهى أقوى وأخطر مما يحيق بنا فى الخارج لان القوى الفاشية فى الخارج مازالت مشغولة بمعاركها الخاصة مع بقايا الانظمة الاشتراكية والتى لم تنته ولن تنتهى بصورة فعلية ، وكذلك مع بقايا التجربة الليبرالية التى تحاول أن تصحح مسارها فى بعض المواقع محاولة انقاذ ما يمكن انقاذه . فالفاشية فى الخارج - خاصة فى دول أوربا الغربية - لازالت تعانى من فقر دم نتيجة وجود قوى أخرى تتصارع معها ولأن المناخين الاجتماعى والثقافى ليسا مهيئين بصورة تامة لصعودها . أما فى العالم العربى فالأمر يختلف إذ توجد انقسامات وصراعات عرقية وقبلية وعقائدية داخل الدولة الواحدة وبين الدول وبعضها البعض ، وتوجد أزمة اقتصادية طاحنة فى غالبية الدول العربية ، ويوجد فراغ ايديولوجى ناتج عن عدم وجود قوى سياسية ليبرالية أو اشتراكية مؤثرة ، ويوجد أيضا - وهو الاهم بالنسبة لقضيتنا هنا - قدر كبير من التخلف الثقافى والحضارى ناتج عن تحديث بنية الواقع وعدم تحديث بنية الوعى .

وفى ظل كل هذه الظروف مجتمعة نجد الاتجاهات الفاشية الإرض مخصبة ومهيأة لها تماما ، ومن هنا نرى أن الخطر الذى يتهدد العالم العربى يأتى فى المقام الاول من داخل أسواره ومن باطنه ، من جرثومة التخلف التى تمزق أحشاءه . نعم أن إسرائيل على الحدود العربية خطر جاثم فوق الصدور لا يمكن الغاؤه لكن الخطر الصهيونى لا يمكن القضاء عليه عسكريا فقط وانما علميا وثقافيا وحضاريا وبغير ذلك أعتقد أننا واهمون لان قضية الصراع مع إسرائيل ومع الغرب ليست فقط قضية تفوق عسكرى ولكنها سباق حضاري وتفوق حداثى .

والحقيقة أن القوى الفاشية التى تنخر عظام الأمة العربية فى الداخل وتحاول أن تعيدنا إلى مجتمع البداوة الاولى ، هى قوى ضد الحضارة وهى ضد مشروع التحديث الذى بدأ فى الغرب فى القرن السادس عشر وبدأ فى العالم العربى فى عصر النهضة العربية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، لكن مشكلة النهضة العربية خاصة الجناح السلفى منها ممثلا فى محمد عبده ، رشيد

رضا انها آمنت بتحديث بنية الواقع لكنها لم تشغل نفسها كثيرا بعملية تحديث بنية الوعى وهذا ما حاول أن يفعله « طه حسين » مثلا من خلال مشروعه التنويرى لكنه وجد مقاومة عنيفة من الواقع المتخلف الذى لم يستوعب هذه الاراء ، وكذلك من القوى المحافظة التى تناهض التحديث أو التطوير سواء فى بنية الواقع أو فى بنية الفكر والوعى .

* الفلسفة هى درس التنوير :

يحلو للبعض أحيانا أن يفسر بعض الاتجاهات الفلسفية تفسيرا أيديولوجيا فقد حاول بعض الباحثين أن يجد جذورا للفاشية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية (عند نيتشة أو هيدجر وحتى عند هيجل نفسه) الا أننا نظن أن الفلسفة بريئة تماما من كل ما ينسب اليها من قبل هذه الدعاوى خاصة اذا تذكرنا هذه الحقائق :

١ - أن الفلسفة تنحاز دائما إلى الانسان وليس إلى طبقة بعينها ، وحتى الفلسفة الماركسية نفسها - كما وضعها ماركس - لم يكن هدفها اطلاقا هو انتصار طبقة على أخرى بقدر ما كان هدفها التمهيد لنهاية الطبقات ، ولذلك نجد أن الهدف النهائى عند كارل ماركس هو أن تقوم البروليتاريا بنفى النظام الطبقى ونفى نفسها كطبقة (٤) نعم أن ذلك ظل إلى الآن مجرد حلم يوتوبى لكنه حلم مشروع والفلسفة دائما تزودنا دائما بهذا المستودع الكبير من الأحلام والرؤى اليوتوبية وهى رؤى مشروعة ومطلوبة لتطوير حركة التاريخ ولتلبية الحاجة الانسانية التى لا تنتهى للبحث عن المجتمع الفاضل

٢ - الفلسفة تقوم على الحوار والحرية ، وهى بدون الحرية كلمة لا معنى لها لان كلمة فلسفة - أو محبة الحكمة - معناها محبة الحقيقة والسعى الدؤوب اليها . كما أن البحث عن الحقيقة رسالة سامية لا يمارسها سوى مفكر حر يؤمن بحرية الفكر وبشرعية الرأى الآخر فلم نعرف فى تاريخ الفلسفة فيلسوفا حاول أن يجبر الآخرين على اعتناق رأيه بالجنازير أو السيوف أو الرصاص . فالفلسفة تبدأ من الحرية وتنتهى إلى الحرية .

٣ - الفلسفة تؤمن بالانسان كانسان : بعقله ، بغرائزه ، بعواطفه بروحه ، بجسده . وعلى ذلك نرى أنه من الخطأ أن نعتبر بعض الفلسفات خاصة اللاعقلية منها (كالوجودية مثلا) انها ضد الانسان فكل اتجاه من الاتجاهات الفلسفية سواء كان اتجاها عقليا أو رومانتيكيا يؤمن بالانسان على طريقته الخاصة .

٤ - أن علاقة الفلسفة بالايديولوجية والانظمة السياسية علاقة معقدة فهى قطعا تتأثر بها لكنها تتجاوزها وتنفيها فى آن واحد وذلك لعدة أسباب منها

أ) أن السياسة ترتبط بالجزئى بينما الفلسفة تتخذ من الجزئى نقطة بداية للوصول إلى الكلى .

ب) السياسة تؤكد الوضع القائم والفلسفة تنفيه لانها تعتبر اللحظة القائمة لحظة زائلة . ومن هنا يمكن القول أن المنهج الجدلى هو الاقرب إلى روح الفلسفة وهو الالصق بتطور الانسان ، بينما المناهج الصورية هى مناهج تجمد الانسان .

جـ) أن الفلسفة تنزع إلى المثال وهى بهذا تؤسس اليوتوبي بينما السياسة لا تحيا إلا فى الواقع .

* الفلسفة ضد الفاشية :

من الخطأ الشديد أن نعتقد أن المعركة مع الفاشية هى فى المقام الاول معركة ايديولوجية ، بمعنى أن ظهور الاتجاهات الفاشية مرهون فقط بوجود ظروف اقتصادية وسياسية معينة ، وأنه بنفى هذه الظروف يمكن أن تختفى الفاشية ، ولكن هذه الرؤية قاصرة لأن علينا أن نعالج الفاشية لا على انها مجرد حركة اقتصادية أو سياسية فقط ولكن على انها شكل من أشكال الفكر القمعى اللاعقلى الذى يتأسس على أسس سيكولوجية وثقافية (٥) وإذا كان علينا أن نتعلم من أخطاء الماضى فعلينا أن نتذكر أن خطأ النظام الناصرى هو انه قد جعل الثقافة مؤسسة خاضعة للمؤسستين العسكرية والبوليسية ، لذلك فقد نجح عبد الناصر فى تأسيس مجتمع له ملامح الانظمة الاشتراكية ، لكنه فشل فى تأسيس الانسان الاشتراكى ، وأعتقد أن معظم الانظمة التى اتخذت من الاشتراكية نظاما لها ارتكبت نفس الخطأ وهو انها قامت بتثوير الواقع لكنها لم تقم بتثوير الوعى . وانطلاقا من هذه الرؤية نرى أن المعركة مع قوى الفاشية الجديدة هى معركة ثقافية فى المقام الاول وإذا تذكرنا أن هذه القوى تحاول أن تروج لفكرها من خلال مجلة الحائط والكتاب المدرسى والجامعى ، ومن خلال المذياع والتليفزيون ومن خلال شريط الكاسيت ..... الخ ، وتحاول أيضا أن تفرض هيمنتها الثقافية والفكرية على كافة المؤسسات القائمة تارة بالاختراق من الداخل ، وتارة أخرى باستخدام أساليب الارهاب والتصفية الجسدية - لو تذكرنا كل هذا - لادركنا خطورة المسألة وأن المعركة مع هذه الاتجاهات يجب أن تبدأ على الساحة الثقافية أولا ، لان هذه الساحة هى ساحة تشكيل الوعى ، وتلك هى المنطقة الشرعية التى يجب أن تعمل فيها الفلسفة ، ولا يمكن أن يكون هدف الفلسفة فى الوقت الراهن - خاصة فى واقعنا العربى - هو تغيير الواقع أو تبديله والاتحولنا إلى الدون كيشوتية

الزائفة . وانما على الفلسفة حاليا أن تمارس دور الفكر التنويري النقدى ، عليها أن تجعل غايتها تثوير الوعى وتحديثه لان الوعى العربى اصبح وعيا شقيا منقسما ما بين الخطاب السلفى الذى يحاول جره إلى الخلف والخطاب الحداثى الذى يحاول دفعه إلى الامام والحل هنا يتمثل فى الانتقال من شقاء الوعى إلى الوعى بمصدر الشقاء - وتلك هى الخطوة الاولى التى يجب على الفلسفة أن تخطوها .

أما الخطوة الثانية ، أو المهمة الثانية التى ينبغى على الفلسفة أن تتكفل بها ، فهى قضية تحرير الوعى العربى من كل رواسب الماضى البعيد والقريب ولن يتأتى ذلك الا من خلال تحديد مساحة المقدس فى حياتنا - خاصة فى حياتنا الثقافية - فالملاحظ أن البعض فى الآونة الاخيرة قد وسع من مساحة المقدس بحيث جعلها تغطى كل الحياة وأقرب الامثلة على ذلك أسلمة العلوم واخضاع الابداع الثقافى والفنى لآراء وفتاوى رجال الدين . والواقع أن قضية أسلمة العلوم ليست فى صالح العلم ، ولا فى صالح الدين ، لان العلم نسبى متعلق بالجزئى ومتغير ، بينما الدين يرتبط بالمطلق والكلى ولا يخضع للتغيير ، لذلك نرى أن مثل هذه المحاولات تظلم الدين والعلم معا ، أما قضية أن نجعل من فتاوى رجال الدين المعيار الاوحد للحكم على الابداعات الثقافية والفنية . فان ذلك نتيجته المحتومة القضاء على أى مشروع حداثى وخنق أى ابداع بشرى ، لان الابداع عملية لا تنمو الا من خلال الحرية وعلينا أن نتذكر دائما أن الدولة الاسلامية كانت فى قمة قوتها فى المراحل التى سادت فيها الحرية الثقافية والفكرية . وغنى عن القول أن القمع ومحاكم التفتيش لم يولدا سوى التخلف والجمود .

وترتبط عملية تحديد المقدس فى حياتنا الثقافية بقضية هامة وخطيرة هى قضية التعامل مع التراث : كيف نتعامل مع تراثنا ؟ والاجابة التى نجتهد فى تقديمها هى أن علينا ألا نتعامل مع تراثنا على انه تابو ، ولكن على انه مجرد تجربة انسانية وتاريخية فيها من عناصر التخلف مثل ما فيها من عناصر الاستنارة والتقدم ، لذلك فان علينا أن نقوم - تجاه هذا التراث - بعملية ابداعية انتقائية تعمل على استخلاص واستنطاق العناصر التقدمية فى ذلك التراث وتوظيفها فى خدمة وتطوير الواقع العربى المعاصر ونستشهد هنا بمحاولتين رائدتين فى هذا المجال :

الاولى : فى لبنان ممثلة فى مشروع «حسين مروه » الذي جعل هدفه الكشف عن النزعة المادية فى الفلسفة الاسلامية .

أما الثانية : فى مصر ممثلة فى مشروع د . عبد الرحمن بدوى الذى استهدف اكتشاف العناصر الوجودية والانسانية فى الفكر العربى الاسلامى ولكن مما يؤسف له أن هذه المحاولات نادرة فى واقعنا الثقافى الحديث والمعاصر وغالبا ما تقابل بنوع من الهجوم والرفض ، ومن هنا نجد أن الغالبية العظمى ممن تناولوا التراث لا يخرجون عن موقفين .

الاول - ينفض أصحابه أيديهم من هذه القضية من خلال القول بنوع من القطيعة المعرفية مع هذا التراث وهو موقف نرفضه ولا نقره لان قضية الحداثة بدون أصالة تتحول إلى تبعية واستسلام للغرب ، واغتراب واستلاب للذات .

الموقف الثانى - يتعامل مع التراث على أنه مستودع يتضمن حلولا سحرية لكافة المشكلات التى تواجهنا فى الواقع المعاصر . وهذا النمط الاخير يعبر عن نرجسية مرضية ناتجة فى أساسها عن اخفاق متكرر فى استيعاب النموذج الغربي للحضارة الحديثة والحل لا يكون بالتمسك الزائف بالهوية والانكفاء على الذات ، وانما يكون بالادراك الواعى لا مكانات وحدود هذه الذات ، وبالانفتاح على الغرب ، والابقاء على نوع من التوتر المبدع والجدل الخلاق بين الذات والموضوع .

ودور الفلسفة فيما يخص النقطة الاخيرة دور مزدوج ، بمعنى أننا يمكن أن نوظف الفلسفة كأداة نقدية فى التعامل مع التراث الفلسفى بخاصة (على النحو الذى أشرنا اليه فى موقف كل من حسين مروه والدكتور بدوى من التراث الفلسفى) وهو دور أقرب ما يكون إلى الانعكاس الذاتى للفلسفة على ذاتها . أما الدور الثانى فاعنى به اننا يمكن ان نستخدم الفلسفه فى نقد وفهم وتحليل التراث الثقافى بشكل عام . والمباحث الفلسفية غنية ومتنوعة فى كافة المجالات الثقافية : ففلسفة العلوم يمكن أن تجيب عن كثير من الاسئلة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالعلم أو أسلمة العلوم ، والفلسفة السياسية يمكن أن تكشف لنا عن طبيعة الانظمة الثيوقراطية والعلمانية ، وفلسفة الفن يمكن أن توضح لنا مدى ارتباط الفن بالمجتمع وبالدين وبالسياسة والدور الذى ينبغى أن يساهم به الفن فى عملية تحرير الوعى .. الخ .

بكلمة واحدة تستطيع الفلسفة أن تفعل الكثير ، وأن تقول كلمات كثيرة وتستطيع أن تجيب عن أسئلة ، بل وتطرح أسئلة جديدة تحرك المياة الفكرية الآسنة وتدفع بنا إلى آفاق معرفية جديدة .

* إحياء المشروع السقراطي :

كيف يمكن للفلسفة أن تصل إلى أهدافها ؟ كيف يمكن لها أن تصل بصورة حقيقية لوعي الانسان العادى البسيط والمغيب بكافة دروب الجهل والخرافة ؟ كيف يمكن انقاذ الوعي المشوه بفعل كل الظروف السابقة التى أشرنا إليها:

الاجابة ببساطة شديدة هى النزول بالفلسفة إلى أرض الواقع واحياء المشروع السقراطي الذى استطاع أن يهبط بالفلسفة من السماء إلي الأرض ويحولها من البحث فى الميتافيزيقيا إلى البحث فى الانسان . وتحقيق مثل هذا الهدف لن يأتى بدون التخلى عن اللغة الفلسفية المتعالية والمتعجرفة وكذلك عن طريق السعى إلى ربط الفلسفة بمفردات الواقع الانسانى ونستشهد على ذلك بنموذجين أحدهما فى المجال الاكاديمى ، والاخر فى المجال الفنى . الاول هو د . «زكى نجيب محمود » الذى وظف فلسفته للدفاع عن مشروع فكرى وثقافى وهبه كل ما يمتلك من فكر وجهد ودافع عنه بكل الوسائل على صفحات الجرائد والمجلات ، وفى الكتب والندوات واعنى به مشروع نشر الوعى العلمى والحداثى من خلال الدعوة لمنهج الوضعية المنطقية وما زال الرجل حتى الان يدافع عن فكرته ويناضل من أجل تأصيلها فى الواقع العربى . أما النموذج الثانى فهو الاستاذ «نجيب محفوظ » دارس الفلسفة الذى استطاع أن يجسد الأسئلة الفلسفية فى شكل قصص وروايات تعيد طرح هذه الاسئلة بصورة فنية تقربها من هموم الواقع وقضاياه وتجعلها لصيقة بالحياة الانسانية .

اننا كدارسين للفلسفة علينا أن نستوعب الدرس : الفلسفة بدون الالتحام بالواقع وبدون الاشتباك مع قضاياه تظل مجرد كلمات جوفاء تملأ الاوراق الصفراء ، وتاريخ الفلسفة ملىء بالنماذج العظيمة التى حاولت أن تنزل بالفلسفة إلى أرض الواقع ملىء أو على الاقل حاولت أن توظف الفلسفة كأداة نقدية تمهد لتغيير هذا الواقع وتسعى إلي تثويره .

أن الفلسفة مثلما حملت فى القرن السادس عشر شعلة الحرية والتنوير من أجل الخروج من ظلام العصور الوسطى ، عليها اليوم أن تمارس وتتمثل هذا الدور . قد يكون الطريق شاقا ، وقد تكون قوى التخلف والظلام أقوى وأعتى ، وقد يكون صوت الرصاص الذى يطلقة أى جبان أعلى من صوت الحرية . لكن علينا برغم كل المتاعب أن نتذكر دائما تلك الحكمة البسيطة التى تقول أن ظلام الدنيا كلها لن يستطيع أن يبدد ضوء شمعة واحدة .

هوامش :

١ - هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص١٥٣ - ١٥٤

٢ - لمزيد من التفاصيل ، انظر : الاشتراكية والفاشية فى ثلاثينات القرن العشرين ، ترجمة وتقديم عبد الحميد الاسلامبولى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، بدون تاريخ ، ص ٥٧ وما بعدها .

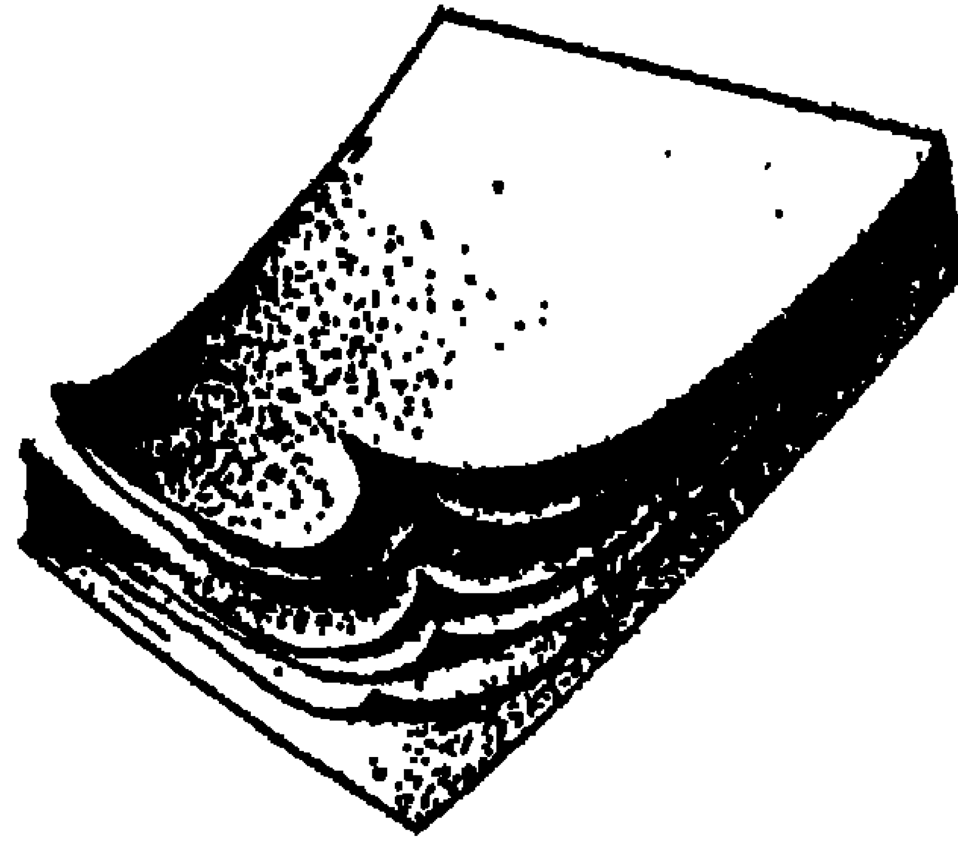
× ان بروسترويكا جورباتشوف فى رأينا هى تحريف كامل للماركسية واذا كان النظام السابق لها تحريفا للماركسية فانها تحريف التحريف وهى ببساطة مشروع انفتاحى لا يختلف كثيرا عن المشروع الساداتى الذى حاول القضاء على التجربة الاشتراكية الناصرية وجاء بمنظومة شاملة من القيم والتقاليد السياسية التى كانت تهدف إلى الارتقاء فى أحضان الرأسمالية ولا شك أن التاريخ لا يصنعه ابدا حسن النيات .

٣ - انظر : ويلهالم رايخ وآخرين : دراسات فى الفاشية ، ترجمة جوزيف سماحة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ ، «الفصلين» السادس والسابع .

٤ - Marx : The Gommunist Manifesto (in) Marx Selected Writing (ed.) By David Mclellan Oxford University Press 1977, P. 238.

٥ - أريك فروم : الخوف من الحرية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الاولى ١٩٧٢ ، ص ١٦٨

الأصوليات اليهودية والمسيحية



دراسات

الدين والسياسة فى اسرائيل

تعليق على الدراسة

المثقفون الكاثوليك فى فرنسا بين الدين والسياسة

الأصولية الجديدة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية

التطرف فى عالم متقدم «الجماعات» .. في أمريكا

الدين والسياسة الاسرائيلية

نظرة عامة*

بنيامين بيت لحمي

ترجمة: هشام فؤاد عبد الحليم

تعليق على الدراسة: د. عبد الوهاب المسيرى

إذا حكمنا على مجريات الأمور السياسية فى إسرائيل بالتقارير التى تذيعها وتنشرها وسائل الاعلام فى السنوات القليلة الماضية فقد نصل إلى الاقتناع بأن الجماعات الدينية تشكل أقوى جماعات الضغط نفوذا فى الشئون السياسية الأسرائيلية سواء كانت هذه الجماعات تتشكل من المتعصبين المتدينين الذين يقيمون فى المستوطنات فى الضفة الغربية، أو فى الأحزاب الدينية التى يقودها الزعماء ذوو اللحى الطويلة والذين يسعون جميعا إلى الاستحواذ على المزيد من السلطة والأموال فى أعقاب حدوث أية أزمة حكومية .

ولكننا إذا تعمقنا فى الأمور أكثر فسنرى دلالات وشواهد على ظهور نوع من الانبعاث والإحياء حول أهمية الدين فى الحياتين العامة والخاصة فى إسرائيل ... وتظهر هذه الشواهد على سبيل المثال فى استخدام الرموز الدينية فى الخطاب السياسى أو فى السلوك الشخصى المتمثل فى العودة إلى التشدد فى اتباع التعاليم الدينية .

ويمكن القول بأن العلاقة بين الدين والسياسة فى إسرائيل على درجة كبيرة من التعقيد . وفى الخطاب السياسى الإسرائيلى تعبيرات دينية أقل من المستخدمة فى الولايات المتحدة الأمريكية وإن كانت أكثر من المستخدمة فى فرنسا مثلا، حيث ان عملية إفتتاح جلسات الكنيست لا تشهد أية صلوات، بينما يحدث عكس ذلك فى الكونجرس الأمريكى بالرغم من أن هناك فصلا للكنيسة عن الدولة . وكما يعرف معظم الناس لا يوجد فى أسرائيل أى فصل بين الدين والدولة، ولكن سيكون من الخطأ وصف إسرائيل بأنها دولة ثيوقراطية . فالقوانين فى إسرائيل لا تستمد من التقاليد الحبرية أو الربانية، بل وتتعارض معها فى بعض الأحيان .

غير أن اسرائيل مثلها مثل عديد من البلدان فى وسط وشرق أوروبا تحتفظ بوزارة للشئون الدينية تعترف بعدد من الطوائف القائمة على أساس دينى وتقدم لها دعما واشرافا حكوميين، وتتضمن هذه الطوائف الدروز (الذين اصبحوا لأول مرة فى التاريخ منفصلين عن الإسلام والعرب)، والكاثوليك، والبهائيين والسامريين، وذلك بخلاف المجموعات المسيحية واليهود . ويخصص الجزء الأكبر من الميزانية للخدمات الدينية اليهودية . وفى جميع هذه الطوائف يحصل القضاة الدينيون على رواتبهم من الدولة، كما أن مجال اختصاص هؤلاء القضاة لا يتعدى الأمور الشخصية مثل الطلاق والزواج وأحيانا الأمور المتعلقة بالميراث . وفى اسرائيل من المتعارف عليه ان وزارة الشئون الدينية يتولاها حزب من الأحزاب الدينية الذى يستخدمها كأداة لنشر هيمنته ونفوذه السياسى .

* مادة مأخوذة من كتاب للمؤلف باللغة الانجليزية بعنوان: الخطايا الأصلية: تأملات فى تاريخ الصهيونية واسرائيل. نشر فى لندن ١٩٩٢ وفى نيويورك ١٩٩٣.

ولكى نفهم التطورات الأخيرة فى النهج السياسى الاسرائيلى وخاصة فى الفترة ما بين ١٩٦٧، ١٩٧٣ يجب ان ندرس وندقق فى الروابط التاريخية فيما بين الصهيونية السياسية فى اشكالها الحالية والديانة اليهودية . فالصهيونية كانت دائما حركة علمانية ولا يرجع هذا فقط إلى ان زعمائهم كانوا علمانيين دنيويين فى اسلوب حياتهم ومعتقداتهم، بل لأنهم لم يعتمدوا فى تكوين افكارهم على التقاليد الدينية .

إن الفكر الصهيونى الذى طرح فكرة أن اليهود يشكلون أمة وطور مفهوم القومية العلمانية، ليس سوى رفض عملى للتقاليد الدينية اليهودية، وأدت السمة العلمانية للصهيونية السياسية وتمردها على التقاليد اليهودية إلى ظهور معارضة تمثلت فى اليهودية الأرثوذكسية فى شرق أوروبا وفلسطين . من وجهة نظر الارثوذكس، فالصهيونية فى أول الأمر عندما ظهرت على المسرح كانت تمثل تحديا، وخطرا أشد وأسوأ من الاندماج أو العلمانية .

لقد كانت أسوأ كثيرا، ولكنها بالطبع كانت شكلا من الأشكال الجذرية للعلمانية . رفضت الصهيونية التخلى عن الهوية اليهودية والجماعة اليهودية ونسبتهما لنفسها مدعية بحقها فى التحدث باسميهما . كما طرحت تعريفا جذريا جديدا عن المقصود باليهودية والجماعة اليهودية، ومن الناحية الواقعية رفضت الدين بوصفه تعبيرا عن السلبية والجهل . لقد كانت الصهيونية تعبيرا عن عدم الثقة فى الرب والمسيح ورسالته وتحقيرا لألفى عام من التقاليد .

نظرة تاريخية : الأرثوذكسية تواجه التحديث والصهيونية :

إن عملية التخلى عن الجيتو والحصول على المساواة الرسمية فى الفترة ما بين ١٧٧٠ - ١٨٧٠ فى أوروبا ينظر إليهما بعض اليهود الارثوذوكس اليوم ككارثة كبرى، من حيث كونها أدت إلى تدمير الجماعات اليهودية التقليدية . وبينما طرحت العلمانية مسألة ماهية الهوية اليهودية الفردية والجماعية، فان هؤلاء الذين تجنبوا هذه المسألة وجدوا أنفسهم وقد أصبحوا فى مركز دفاعى ضد العالم الحديث بكامله . ومنذ القرن الثامن عشر أصبحت الديانة اليهودية الأورثوذكسية فى موقف التراجع والدفاع فى مواجهة الحداثة .

وكان الرفض المطلق للحداثة هو أول رد فعل صدر عن القيادة اليهودية الإورثوذكسية وحاولت إنتهاج سياسة انفصالية بشكل كامل ولكنها لم تكن ترغب فى التخلى عن أية صلات وارتباطات قائمة، ولكن سرعان ما وضح أن الانغلاق الكامل داخل الجيتو يستحيل تحقيقه فى العالم الحديث وتتطلب الخروج من هذا المأزق المشاركة الانتقائية التكتيكية فى الثقافة الحديثة . غير أن الانفصالية كان يتم تدعيمها بتطبيق نظم وطقوس قاسية ومواصلة الحفاظ على العادات التاريخية لليهود متمثلة فى الابقاء على الحواجز بين الجماعة اليهودية وجميع هؤلاء غير المنتمين إلى الجماعة الذين يدخل فى إطارهم فى العالم الحديث اليهود غير الأرثوذكس وأيضا غير اليهود . ولكن الابقاء على الصلات مع العالم الخارجى كان يتم السماح به من أجل البقاء الاقتصادى وهى مقصورة على المهن والأعمال التى تؤدى إلى الالتزام الخطير بالقيم الحديثة وهكذا يجرى شن الحرب ضد الحداثة بالمحافظة الكاملة على التقاليد ومقاومة التغيير وغرس قيم الولاء والطاعة .

الأورثوذكس وردود أفعالهم إزاء الصهيونية

بشكل عام تتطابق معظم ردود أفعال الأرثوذكس إزاء الصهيونية مع ردود فعلهم إزاء الحداثة الدنيوية ألم يقبل زعماء الأورثوذكس تعريف الصهيونية لليهود بأنهم أمة تسعى لايجاد وطن لها بينما ظلوا أوفياء للتعريف القديم لليهود بأنهم جماعة دينية تتطلع إلى رسالة رسولية، وفى جميع أنحاء العالم بما فيه فلسطين دارت معارك ضارية فى الثمانينيات والتسعينيات فى القرن التاسع عشر بين الأورثوذكس ضد الصهيونية وأعلنت الجماعة اليهودية القديمة فى القدس أمام السلطات العثمانية إدانتها لعملية قدوم النازحين الجدد، كما أعربت عن انزعاجها من عملية إحياء اللغة العبرية كلغة علمانية .

ولكن نجاح الصهيونية بين صفوف الانتلجنسيا اليهودية وفى المفاوضات مع الدول الكبرى فى العالم ترك انطباعا عميقا على الزعماء الأورثوذكس، وكانت التطورات قد جعلت الصهيونية تبدو قوة لا تقهر وبأنها تلقى تأييداً متزايداً وتضيف إلى رصيدها المزيد من النجاحات، وكانت هذه التطورات بمثابة صدمة للأرثوذكس الذين كانوا من الناحية الأخرى يخسرون أعضاء فى عملية الاندماج التى كانت جارية .

الأورثوذكسية : معادية للصهيونية،
وغير - صهيونية، وصهيونية

إحدى سمات الحياة اليهودية الأورثوذكسية هى تنوع درجات ظلالها وألوانها الأمر الذى يفضى إلى التنافس والروح الطائفية ومن ثم لا يمكن لأحد التحدث عن الأرثوذكسية بشكل عام بل عليه أن يحدد المجموعة التى

يتحدث عنها . وأحد المقاييس العامة المستخدمة لاجراء مثل هذا الفرز بين المجموعات المختلفة هو درجة استخدام هذا المجموعة أو تلك للغة العبرية بالمقارنة مع لغة الـ«يديش» فى الحياة اليومية . ومن المعروف أن جميع المجموعات الصهيونية الأورثوذكسية المتطرفة تستخدم دائما لغة الـ«يديش» بينما يستخدم الصهيونيون الأرثوذكس اللغة العبرية، وهنا ك بعض الزعماء الإورثوذوكس غير الصهيونيين يعتقدون بأن انتصار الصهيونية وتأسيس دولة إسرائيل يمنحان اليهود الفرصة لتحسين أوضاعهم، وإن لم ينظروا إلى الأمر كالبداية للخلاص .

وترى المجموعات المعادية للصهيونية تجنب إجراء أية صلة أو علاقة بالدولة من منطلق أن الدولة ليست فقط غير شرعية، بل أيضا هى فعل من افعال التجديف . حيث أنهم يعتبرون أن الدولة لا تزال منفى حتى يتحقق مجيء الرسالة .

بعض المجموعات الأورثوذكسية المتطرفة غير صهيونية، ولديها إستعداد للتعاون مع دولة إسرائيل إذا كان هذا التعاون يخدم اغراضها ، ومن ثم لا يجدون ثمة مانعا فى تقبل الدعم المالى لمدارسهم من جانب الدولة، وعلى نقيض الصهيونيين المتدينين فهم لم ولن يُضفوا على الدولة أيه اهمية دينية أو كنقطة بداية حتمية للإصلاح والتجديد .

وفى إسرائيل تتضح الخلافات بين المجموعات الأورثوذكسية المختلفة فى مواقفها فى الاحتفال بعيد إستقلال اسرائيل فى ربيع كل عام، فبينما نجد أن أكثر المعادين للصهيونية والأكثر أورثوذكسية "النويترأى كارتا« باللغة الارامية» ويقصد بهم "حراس المدينة" يحملون أعلاما سوداء، حيث أنهم يعتبرون هذا العيد يوماً للحداد يقضونه فى تلاوة التراتيم وممارسة غير ذلك من تقاليد الحزن والحداد، فإن أعضاء حزب أجودات إسرائيل الأقل درجة فى أورثوذكسيته والأقل معاداة للصهيونية يعتبرون عيد الاستقلال يوما من أيام العمل العادية، وبكل بساطة يتجاهلونه . كما أن المدارس التى يديرها هذا الحزب - وهى مدارس وإن كانت مستقلة عن الدولة إلا أنها تتمتع بالدعم المالى من الحكومة - تفتح أبوابها فى هذا اليوم . أما الصهيونيون المتدينون فانهم يحتفلون بيوم الاستقلال مع غيرهم من المواطنين، إلا أن بعضهم، الأكثر إعتدادا بوطنيته فانهم يمارسون طقوسا دينية خاصة بما فيها صلاة الشكر، وهم بذلك يعبرون عن اعتقادهم فى الطابع الدينى للدولة .

ولا جدال فى أن ردود الأفعال التى ظهرت فى الفترة الأخيرة نحو الدولة الدنيوية تعكس ردود الأفعال التى ظهرت من قبل فى فترة تاريخية مبكرة ازاء الصهيونية، ففى القرن التاسع عشر ظهرت مجموعة تعد على الأصابع من الحاخامات الأرثوذوكس يدعون إلى إحياء الأمة اليهودية مثل الحاخام تسفاى هيرش .

وفى عام ١٨٦٢ أصدر نداء يدعو إلى الخلاص لإسرائيل وكان يقتدى فى هذا العمل بالايطاليين والبولنديين والمجريين ويعد هؤلاء الحاخامات وهذه الآراء هم الاستثناء وليس القاعدة.. وفى مايو ١٩١٢ اجتمع مائتان (٢٠٠) من الزعماء الأرثوذكس من ألمانيا وشرق أوروبا فى«كاتوفيتس» ليشرعوا فى تنظيم أول رد فعل أورثوذكسي للصهيونية فى صورة أجودات إسرائيل الذى يوجد اليوم كحزب سياسى فى إسرائيل وكمجموعة ضغط سياسية فى مكان آخر . ويعتبر أجودات إسرائيل حركة أورثوذوكسيته مضاده للصهيونية وأشهر ردود الأفعال الأورثوذكسية إزاء الصهيونية .

ويعتبر ناتان بيرنباوم - وهو المثقف اللامع الذى تعاون معه هيرتسل فى الأيام الأولى للصهيونية السياسية ثم أصيب بخيبة الأمل - يعتبر المفكر الأيديولوجى لهذه الحركة . لقد وصل إلي الاقتناع بأن التعريف العلمانى لليهود كأمه غير ملائم وأن الدنيوية ستؤدى بالضرورة إلى اختفاء الشعب اليهودى ويصبح من مهام الأورثوذكسية إتخاذ موقف حازم ضد الصهيونية، وذلك فى شكل منظمة سياسية .

وهكذا وجه حزب أجودات إسرائيل اهتمامه إلى اليهود المشتتين فى جميع أرجاء العالم« الدياسبورا »، واتخذ مقره الرئيسى فى الفترة ما بين الحربين العالميتين فى بولندا، حيث أن ثلث اليهود هنا كانوا من أنصاره، وكان له ممثلون فى البرلمان البولندى فى الثلاثينيات من القرن الحالى كما ظهر أيضا ممثلو أجودات إسرائيل أمام الهيئات الدولية، بما فيها عصبة الأمم والأمم المتحدة .

ومن الناحية التاريخية كان حزب أجودات إسرائيل يعارض فكرة الدولة اليهودية ولكنه عانى الكثير من سياسة الابادة الجماعية«هولوكوست» مما أدى إلى تخفيض حدة معارضته، وأسفرت سياسة«الهولوكوست» عن خسران الحزب لمعظم انصاره فى شرق أوروبا، وتراجع أجودات إسرائيل إلى وضع الاقلية واصبح أكثر تقاربا مع الصهيونية وأكثر إستعدادا لتقبل الأمر الواقع متمثلا فى نجاح الصهيونية .

وفى إسرائيل فى فترة ما بعد عام ١٩٤٨ أصبح الحزب

مشاركا من الناحية العملية فى مؤسسات الدولة وأصبح يعترف بأهمية الدولة فى تحقيق جميع الأهداف العملية. وأعطى الحزب تعضيده للتحالفات الحكومية وكوفىء على ذلك بميزانيات كافية لنظام المدارس الأورثوذكسية التابعة للحزب، وأصبحت دولة إسرائيل معترفا بها كأمر واقع، وإن كانت قد أصبحت مفتقدة لقيمتها الدينية التى كان الصهيونيون المتدينون يعملون من أجل إضفائها عليها.

الصهيونية الدينية

يمكننا رصد بدايات الصهيونية الدينية فى أوروبا الشرقية مع منعطف هذا القرن حين تقبل العديد من الحاخامات اليهود الأورثوذوكس الصهيونية من زاوية عملية باعتبارها حركة تعمل من أجل تحسين الحياة المعيشية لبعض اليهود، دون أن يضفى هذا عليها أهمية دينية حينئذ كان واضحاً أن كلا من الصهيونية والحداثة كان فى حالة تصاعد، وأن الأورثوذكسية كانت فى حاجة للتكيف وتطويع نفسها. غير أن المعسكر الصهيونى الدينى الذى تكون كرد فعل لنجاحات وحيوية الصهيونية العلمانية، ولم يكن نمو هذا المعسكر أو فشله فى ذلك إلا مسألة تتعلق بالحظ فلقد كان الحاخام كوك (١٨٦٥ - ١٩٣٥) هو الذى تحرك بمبادرة شخصية من جانبه إلى فلسطين حيث خدم كرئيس حاخامات هناك كما أسهم فى تطوير مفهوم الصهيونية كجزء من المشروع المقدس من أجل الخلاص وهذه الفكرة هى التى مكنت من إقامة تحالف جديد بين الإورثوذكسية والصهيونية، وعلى أقل تقدير مع أقلية من الأرثوذوكس ولكنهم يمثلون مجموعة ذات شأن ونفوذ، وهذه المجموعة نجحت فى الاستفادة من حيوية الصهيونية بينما بدا انحدار حقيقى فى الأورثوذكسية.

وكان كوك مستعدا لاضفاء القداسة الدينية على الأعمال والتصرفات الدنيوية للصهيونية وأضفى مغزى وأهمية دينية على المستوطنات الجديدة فى فلسطين. فإذا كانت الصهيونية هى البداية لخلاصنا الحقيقى فإن المستوطنين الدنيويين ساهموا بجهد إيجابى أكيد، وهناك أمل فى أنهم سيكتشفون طريق الهداية فى نهاية الأمر ويجمعون بين الصهيونية والديانة اليهودية ويعودون إلى الدين. وقد أدت هذه النظرية الصهيونية لأهمية الدين إلى المشاركة الفعالة فى كافة جوانب التحركات والنشاطات الصهيونية فى فلسطين. وفيما بعد ١٩٤٨ أدت إلى أن يصبح الحزب القومى الدينى شريكا فى معظم التحالفات الاسرائيلية الحاكمة.

الحاضر: ما الذى يحدث فى إسرائيل؟

أصبح المستوطن فى الضفة الغربية بغطاء رأسه الضيق وبمدفعه الرشاش غوزى المعلق على كتفه شعارا يرمز لاسرائيل فى أواخر الثمانينيات. وتعطى وسائل الاعلام قدراً كبيراً من الاهتمام لحوادث تدمير وإشعال الحرائق فى مواقف سيارات الأتوبيس بعد أن كان يغطى سواترها من إعلانات تبدو فيها النساء شبه عاريات ويقترن تعليقها بنوع من السخرية. وفى الوقت الحاضر فان المستوطن المتدين بهيئته المميزة فى الضفة الغربية يعكس بصدق تطورات الأحداث هناك رغم أنه لا يمثل أغلبية الاسرائيليين أوحتى غالبية اليهود الأورثوذكس فى إسرائيل. ومن الأهمية بمكان تذكر أنه مازال هناك علاقة متبادلة ذات طابع سلبى واضح بين الأورثوذكسية والصهيونية فى صفوف اليهود فهؤلاء الأكثر أورثوذكسية هم أقل صهيونية أو معادون لها ويحتل المستوطنون فى الضفة الغربية مكانة هامة من وجهة النظر الصهيونية، ولكن أهميتهم تصبح فى درجة متدنية من وجهه النظر الأرثوذكسية.

وهكذا نرى، على سبيل المثال أن امرأة قد احتلت منصب السكرتير العام لمنظمة المستوطنين«جوش أمونيوم» وهو الأمر الذى لا يمكن تصوره فى صفوف الأشد أورثوذكسية. والأورثوذكسية القومية«جوش أمونيوم» حديثة العهد ومتعلقة بشدة بالرؤية الرسولية، وهى تعتبر غريبة تماما بالنسبة لمعظم اليهود الأورثوذكس فى العالم.

إن أحد المصطلحات الأكثر شيوعا فى الاستخدام فى مجالى السياسة والدين فى إسرائيل (وأماكن أخرى) مصطلح« الأصولية» وهذا المصطلح يكون من الخطأ الفادح فى قضية الدين اليهودى فى إسرائيل إستخدامه للاشارة إلى التعصب القومى المتطرف، للأرثوذكسية. فالأصولية هى مفهوم محدد تماما ويشير إلى حركة بروتستانتية معينة ظهرت فى أوائل القرن العشرين كرد فعل للحداثة الدينية فى الولايات المتحدة واكتسبت الحركة اسمها من المبادىء الأساسية الحادية عشرة التى تتمسك بها بما فيها هذه المعتقدات المتمثلة فى إيمان المسيحيين بالولادة البتوليه للسيدة العذراء والتصديق المطلق لكل ما جاء حرفيا فى الكتاب المقدس. ولا شك أن استخدام هذا المصطلح فى أزمنة وأماكن أخرى أمر مضلل وغير مثمر لأنه قد يعيق القدرة على الفهم والادراك الصحيحين للحقائق المختلفة.

بيد أن أحد الأسباب التى تضفى جاذبية على هذا المفهوم هو أنه يُفضى بشكل مباشر إلى الترابط والاتحاد مع الاصوليين فى أماكن أخرى، وعادة ما يشير مستخدمو هذا الاصطلاح باستحسان إلى أنه يتضمن فكرة أن الاصولية والاصوليين يشبهون بعضهم البعض فى جميع

أنحاء العالم سواء كانوا أمريكيين أو إسرائيلين أو إيرانيين . وعلى الرغم من أنه يبدو وجود أحد المكونات السيكلوجية المشتركة فى الاشكال المختلفة للأصولية، إلا أنه يبدو لنا أن هذا الاصطلاح الذى ظهر إلى حيز الوجود فى إطار ظروف تاريخية محددة، ليس له مدلول ومغزى كبيران خارج البلد أو التربة المحلية لنشأته، ولا يعتقد اليهود الأرثوذوكس فى عصمة الكتاب المقدس وتنزهه عن الخطأ، فهم لا يعتقدون أن كل كلمة واردة فى الكتاب المقدس هى وحى مقدس، وهم يعتقدون أن الاسفار الخمسة الأولى فى العهد القديم لموسى هى وحدها المقدسة والموحى بها . أما عن باقى أجزاء الكتاب المقدس فهم يعتبرونها نتاجا لعقول البشر وأيديهم وبداهة فان معظم اليهود الأرثوذوكس ليسوا متعصبين قوميين وليسوا صهيونيين . والصهيونيون المتدينون فى إسرائيل ممن يطلق عليهم لفظ« الأصوليون» أو« المتعصبون» لا يوجد الإالشىء المشترك القليل الذى يربطهم بالحاخامات المحافظين فى الولايات المتحدة أو بالشيعة الإيرانيين الذين يسعون لاقامة جمهورية إسلامية . وفضلا عن ذلك لا يوجد يهودى متدين يصلح بأن نعتبره طرازا أو رمزا لغالبية من الاسرائيليين، علما بأن هذه الأغلبية - بالرغم من جميع التطورات والظواهر - مازالت غير ملتزمة، هذا إن لم تكن فى حقيقة الأمر وعن وعى دنيوية . وهناك أقل من ٢٠ ٪ من الأسرائيليين ملتزمون بالتقاليد والقواعد وهم يتميزون بأسلوب خاص فى الحياة وينعزلون عن غالبية الاسرائيليين باتباعهم نفس القواعد والعادات التى أدت منذ ٢٠٠ عام إلى انعزالهم عن جيرانهم من غير اليهود : قواعد خاصة بالغذاء، والملبس، والجنس والتقويم، ومن الواضح أن هذه الاقلية بمثل هذا التكوين غير مرشحة لأن تصبح الأغلبية .

لا للتنوير

إذا كانت هناك إمكانية لحدوث بعث جديد للدين فى إسرائيل فانه يمكن تلمس ذلك فى عدد من المجالات . المجال الأول هو التحول الذاتى الشخصى، وهو أن يتخذ الشبان الاسرائيليون وغيرهم ممن تعدوا سن البلوغ وينتمون إلى الأغلبية الملتزمة قرارا شخصيا بأن يتحولوا إلي الأورثوذكسية، وقد حدثت مثل هذه الحالات فى إسرائيل ويبلغ عددها الآلاف منذ عام ١٩٧٣ . وقد أخذت هذه الاعداد تشكل حركة اجتماعية ذات شأن .

ويعد هذا انتصارا تاريخيا للأورثوذوكسية على الصهيونية حيث أن أبناء وأحفاد هؤلاء الذين رفضوا الأورثوذكسية وانضموا إلى الصهيونية أخذوا يتحركون إلى الاتجاه المضاد وعلاوة على ذلك فان هذا التحول يمثل رفضا للثقافة الدنيوية، ومعارضة للاتجاه الدنيوى التاريخى لليهود التى كانت الصهيونية جزءا لا يتجزأ منه وبالطبع فان العوامل السيكلوجية لها أهميتها فى الطريق الذى أفضى بالإسرائيليين إلى أن يصبحوا يهودا ويشير المعسكر المتدين إلي خواء الحياة الدنيوية فى إسرائيل وهو على صواب تماماً فى تشخيصه فهؤلاء الأفراد يبحثون عن تكتلهم وتجمعهم معا ونظام أخلاقى ويديرون ظهورهم للمادية الأنانية التى يتصف بها معظم الاسرائيليين الدنيويين .

وهناك ملاحظتان فى هذا السياق، الأولى . أن التحول من الدنيوية إلي الدين بالرغم من أهميته إلا أنه لم يغير وضع الأورثوذوكس كأقلية فى إسرائيل والملاحظة الثانية أن معظم العائدين إلي الديانة اليهودية فى أطار العلاقة (السلبية) التى أشرنا إليها من قبل بين الأورثوذكسية والصهيونية، قد تحولوا وأصبحوا إما غير صهيونيين أو معادين للصهيونية كنتاج لتغير عواطفهم، وهم يبدون كما لو أن لسان حالهم يقول لقد جربنا أحدث ما توصلت إليه العقول بما فيها الصهيونية ولكننا اكتشفنا عدم صلاحيتها.

الخطاب السياسي

والمجال الثانى الذى يمكن أن نلاحظ فيه تغيرا هاما هو الخطاب السياسي، والأمر الذى نلاحظه منذ عام ١٩٦٧ الاستخدام المتزايد للرموز والاشارات الدينية من قبل الزعماء غير المتدينين، وأكثر من هذا الثقة المتزايدة للسياسيين المتدينين فى إدلائهم ببيانات حول المسائل ذات الطابعين الدينى والدنيوى على حد سواء، ومن المهم أن نتذكر هنا أن معظم وزراء الحكومات الإسرائيلية فى الفترة الأخيرة قد ظل خطابهم السياسى وسلوكهم ملتزمين بالكامل بالدنيوية ومن بين هؤلاء الزعماء الاسرائيليين المشهورين مثل إسحق شامير، إيريل شارون، شيمون بيريز، عزرا فايتسمان و إسحق رابين وموسى أرينز، ومن المهم أيضا تذكر أن الدنيوية ما زالت شائعة فى صفوف الاسرائيليين القوميين المتعصبين .

وهناك زعماء قوميون متعصبون وعلى درجة كبيرة من الشهرة مثل يوفال نيمان أو الجنرال رافائيل إيتان لم تطأ أقدامهم أبدأ عتبة المعابد اليهودية، مثلهم مثل جميع أعضاء الحكومة الذى ذكرنا أسماءهم من قبل .

ومع ذلك نجد أن جميع السياسيين الاسرائيليين يعترفون بالنشاط الجديد للأقلية الأورثوذوكسية وهم مثلهم مثل السياسيين فى أماكن أخرى يستخدمون هذا التطور لخدمة أهدافهم الخاصة . أدت الأزمة القاسية

للصهيونية منذ عام ١٩٧٣ إلى إعادة تهويد الخطاب السياسي في إسرائيل فالدين بعد عام ١٩٧٣ أصبح ضروريا لتبرير الصهيونية، وبعد ١٩٧٣ أصبح مهما لأعطاء الأمل في المستقبل فمن ناحية يمثل الدين مصدرا لنشاط الصهيونية، ومن الناحية الأخرى، فأن العودة إلى الدين تظل علامة تدل على انحدار الصهيونية فالدين من وجهة نظر البعض يقدم الاجابة الوحيدة لأزمة التبرير والأمل التي كانت الصهيونية تمر بها ويمكن أن يكون هذا صحيحا فمنذ جيلين بدا أن الديانة اليهودية تنحسر وأن الصهيونية في كامل حيويتها .

والآن تحول التيار ويقدم الدين الأمل والتبرير لأية أخطاء أو آثام .

فشل الدنيوية

كانت محاولة توجيه الثقافة توجيها دنيويا أحد المكونات الهامة للثورة الصهيونية، ولم يكن الأمر يقتصر على الناحية الشخصية وعلى خبرات معظم الصهيونيين (أو آبائهم) بل كان توجيها دنيويا حضاريا ثقافيا عاما وتوجيها دنيويا للحياة الصهيونية ولغتها . ولكن المشكلة تتمثل في أن الثقافة اليهودية كانت ذات طابع ديني خالص طوال مئات السنين واتسمت الحركة الهادفة للتحول الثقافي من الدين إلى الدنيوية بأنها مدروسة بعناية وعلى درجة عالية من الكفاءة . ولم تكن الدنيوية تعني فقط العملية السلبية المتمثلة في رفض التقاليد الدينية،[١] بل تشمل أيضا العملية الايجابية المتمثلة في خلق هوية علمانية ونظرة دنيوية للعالم . وواقع الحال يشيرإلى أن الانسانية جمعاء ما زالت مشغولة ببناء ثقافة دنيوية وذلك لكي تحل محل التقاليد الدينية التي تشكل جزءا من التاريخ الانساني في كل مكان، ولكن هل نجحت قضية الدنيوية نجاحا كاملاً في أي مكان ؟

وحيث أن اليهودية الدنيوية تدمغ بالسلبية لافتقادها لبعض المقومات، في حين أن الهوية التاريخية اليهودية كانت تقيم إيجابيا ، فاننا نجد الثقافة اليهودية الدنيوية تعاني من ضعف أساسي . وإذا كان هناك في إسرائيل صراع ومنافسة بين المجموعات الدنيوية والدينية فان المجموعات الدنيوية تقف في وضع غير موات . وهي تدعي باصرار وثبات بأنها تمثل نوعا أصيلا في اليهودية أو العبرانية، وتدعي بأن الديانة اليهودية كانت تتصف دائما بالتعددية . وفي الجانب الآخر يوجد الأورثوذوكس الذين يتمتعون بميزة أنهم غير مطالبين بتبرير يهوديتهم حيث لا يوجد أحد يمكن أن يتشكك في تدينهم أو يهوديتهم فهم من الناحية التاريخية جديرون بالثقة وليس هناك ثمة ما يدعوهم لدحض أية ادعاءات وليس في مقدور أي شخص أن يتشكك في أصالة التقاليد الأورثوذكسية أو أن يتشكك في يهودية الأورثوذوكس التي تأكدت تاريخيا في استمراريتهم ولا يمكن للدنيويين أن يدعوا بزيف ارتباط الأورثوذكسية بالتقاليد اليهودية، وإن كان في إمكانهم فقط الادعاء بأن تفسيرهم الخاص للكتاب المقدس صحيح وشرعي . وعندما تدعي الأغلبية الدنيوية دعمها وتاكيدها استمرارية اليهودية، فان مثل هذا الادعاء لا يستند إلى أسس قوية . ففي مجال الحفاظ على الهوية اليهودية الحقيقية، تبرز الأورثوذكسية بوصفها صاحبة اليد العليا في هذا المجال .

يرتكز أحد التفسيرات الدنيوية على الاقرار بأن الثقافة اليهودية كانت دينية بشكل كامل، غير أنها تمثل القيم الانسانية الكلية في العدالة والسلام والمساواة والخير . وهكذا يتم إعادة تفسير التقاليد اليهودية بأسلوب انساني كلي، في حين أن البنيان الأساسي مثل تقويم الأعياد اليهودية ظل دون تغيير في حين ادرك المتدينيون والتقليديون بالحاجة إلى طقوس العبور .

وأسفرت المحاولة الهادفة لخلق هوية وميثالوجيا يهوديتين ذاتي طابع دنيوي قابل للحياة والاستمرار، اسفرت عن نجاح محدود . فبعد مائة عام من الصهيونية الدنيوية نجد أن الأسئلة الأساسية التي تدور حول الثقافة الدنيوية في إسرائيل ما زالت قائمة، مثل ماهية الهوية اليهودية الدنيوية، وإذا كانت هذه الهوية يهودية فكيف تكون دنيوية ؟ علما بأن الهوية الدنيوية قليلة الخبرة لا تستطيع أن تقف على قدميها في تنافس مع التراث اليهودي الثري ويمكن القول بأنه لاتوجد تقريبا أية طقوس عبور دنيوية . وتعد حفلات الزفاف والجنازات هي الاستثناء . ويؤيد الغالبية من الإسرائيليين الذين يريدون الحفاظ على هويتهم اليهودية، يؤيدون الطابع اليهودي للدولة بالرغم من التفسيرات العديدة المختلفة لهذا المصطلح، إن هزيمة الدنيوية ونزع الطابع الدنيوي بصورة نسبية عن الحياة اليومية في إسرائيل يرتبطان بتغيرات ايديولوجية أخرى فالنزعة الدنيوية ترتبط بقيم انسانية كلية ولكن هذه القيم مفتقدة في السياق الاسرائيلي وفي نفس الوقت يجب التشديد بحسم على ان النخبة الاسرائيلية مازالت دنيوية بكل معنى الكلمة، وينطبق هذا على قادة الحكومات والعسكريين والعاملين في المجال الأكاديمي .

جوش أمونيم : الانتقال من الهامش إلى المركز .

تأسس حزب جوش أمونيم (كتلة المؤمنين) في عام

١٩٧٤ ، ونال شهرة واسعة لمستوطناته على الضفة الغربية التى أنشىء بعضها قبل عام ١٩٧٧ فى تحد رمزى للحكومة الاسرائيلية، ولا توجد أية مجموعة دينية تمكنت من جذب الأنظار إليها مثل جوش أمونيم التى تعتبر بحق أفضل مثال للنشاط الدينى فى خدمة الصهيونية .

ان الحاجة إلى التجديد الأيديولوجى فى إسرائيل قد وجد أفضل تنويعاته الفعالة والمنتجة فى جوش أمونيم . ونحن فى هذه الحالة، نعرض للحاجة إلى ايديولوجية، تعطى المشروعية، الحاجة إلى معنى وإلى أمل .

وشهدت الخمسينيات والستينيات فى هذا القرن تغيرا جذريا فى وضع ومركز الصهاينة المتدينين فى اسرائيل، وكما هو معروف فان جوش أمونيم يمثل المرحلة الأخيرة فى نهوض وسقوط الصهيونية الدينية التقليدية فى إسرائيل . ففى الخمسينيات وأوائل الستينيات كان الصهاينة المتدينون من الشباب يحتلون مكانة هامشية . وهم مثلهم مثل آبائهم كانوا على هامش النشاطات الصهيونية ولم يكونوا من المزارعين أو المستوطنين . وكان ينظر إليهم باعتبارهم اتباع التقاليد المرتبطة بالشتات (Diaspora) اليهودى قديما . وحين كانت تبدو فيه الصهيونية المدنية منتصرة كان كل شىء ذى صلة بالدين كان ينظر اليه باعتباره بدائيا وباليا، والأكثر من هذا هزيلا . وساعد الابتهاج القومى الذى أعقب حرب ١٩٦٧، ساعد الصهاينة المتدينين على الاقتراب اكثر من التيار الرئيسى، حيث ان التفسيرات الدينية للنجاحات الصهيونية أصبحت تلقى قبولا أكبر، أما بعد نكبة حرب ١٩٧٣، فقد اكتسبت الصهيونية اليهودية وضعا أكثر سيطرة ونفوذا باعتبارها المصدر الوحيد للرؤية والفاعلية بالنسبة للصهاينة الملتزمين.

تعتبر جوش امونيم حركة لاعادة حيوية الصهيونية، وهى مثل هذه الحركات تمثل رد فعل لأزمة حادة ويرجع تشكيلها إلى فبراير ١٩٧٤ خلال شتاء الغضب الذى أعقب صدمة حرب اكتوبر عام ١٩٧٣ . وقامت بدور كطليعة راديكالية، وحقا، يدعى أعضاء جوش أمونيم بأنهم ورثة التقاليد الصهيونية الرائدة . وهي بذلك دخلت فى فراغ أيديولوجى وبذلت الجهد لملء هذا الفراغ، بيد أن جوش أمونيم كانت تتعاون دائما مع الصهاينة الدنيويين الذين يشاطرونها أهدافها، بل إنها تتباهى أيضا ببعض الأعضاء الدنيويين . وعندما اختفت نخبة الاشتراكيين الصهاينة التقليديين الذين استوطنوا الكيبوتزات، سارعت جوش أمونيم لملء الفراغ، وبالطبع تشكل جوش أمونيم أقلية صغيرة فى صفوف المجتمع الأسرائيلى، ولكنها أقلية ذات هدف كرست له نفسها، وهى تستنبط رؤيتها من التفسير الدينى للصهيونية كما تستنبط أسلوبها وممارساتها من التقاليد الصهيونية الدنيوية.

ويتمشى تفسير جوش أمونيم للتاريخ اليهودى مع التركيز الصهيونى على الكتاب المقدس مع إغفال كبير لفاعلية القوة الإلهية المقدسة، فوفقا لهذا التفسير يبدأ التاريخ بإبراهيم، الانتقاء المقدس والوعد المقدس، ولقد وعد الرب إبراهيم باسرائيل الكبرى وبحق اليهود فيها، ويتفق الصهاينة المتدينون مع أكثر الصهاينة دنيوية فى إنكار أى حق لغير اليهود فى أرض إسرائيل، ولكنهم يختلفون مع الصهاينة فى تبرير الاحتكار اليهودى للحقوق السياسية، ويؤدى هذا أيضا إلى خلافات فى الجغرافيا، علما بأن الخريطة المقترحة من جانب الصهاينة المتدينين تعكس الوعد المقدس، فى حين يتصف الصهيونيون الدنيويون نسبيا بالبراجماتية والتواضع فيما يتعلق بالجغرافيا .

إن جوش أمونيم هى الأقلية من المثاليين الملتزمين الذين كانوا علي استعداد للهجرة إلى حيث توجد التلال الفاصلة وتحمل البرودة والحرارة والاستحواذ على الأرض . وهم لا يزالون يواصلون الثورة الصهيونية واستخدام الحجج الصهيونية الكلاسيكية كقولهم إذا كان الصهاينة ليس لهم الحق فى الاستيطان فى الضفة الغربية بإرادتهم، فما هو الحق الذى كانوا يملكونه عندما استوطنوا السهل الساحلى قبل عام ١٩٤٨ وتجريدهم العرب من ممتلكاتهم هناك ؛ ومن ثم فان مستوطنى ما بعد عام ١٩٦٧ يواصلون بالفعل التقاليد الصهيونية فى فترة ما قبل عام ١٩٤٨ .

الايمان الأورثوذكسى الجديد

تتواكب أزمة الصهيونية مع نهوض الديانة اليهودية فى شكلها التاريخى وانبعاث ما كان محتقرا مثل ثقافة الجيتو، ففشل الثورة الصهيونية الدنيوية يؤدى إلي نمو حيوية الأرثوذكسية . ويستولى على مجموعات الأرثوذكس الشعور بالثقة الكافية لتحدى الأغلبية الدينية فى عدد متنوع من القضايا .

إن الثقة ونشاط المجموعات الصهيونية سواء كانت من الصهاينة أو غير الصهاينة يمثلان المجال الثالث الذى تظهر فيه التغيرات . فالمجموعات الأورثوذكسية فى إسرائيل تبدى الحيوية والثقة النشطة ازاء الأغلبية غير الملتزمة ذات المعنويات المتدهورة . فهى تبدى المزيد من المبادرات، كما تبدى الاستعداد لاتخاذ مواقف عامة فى القضايا سواء كانت «دينية» أو ذات طابع عام . كما تزداد ثقة المجموعات الأورثوذكسية غير الصهيونية عندما يشاهدون

بأعينهم أزمة الصهيونية وانحدار معنويات الأغلبية غير الملتزمة . وأصبح فشل الصهيونية مصدرا لنشاط وطموحات متجددة ويؤدى فشل الثورة الصهيونية الدنيوية إلى ازدياد الصلابة الأورثوذكسية، حيث أصبحت المجموعات الأورثوذكسية تشعر بثقة كافية فى قدرتها على تحدى الأغلبية الدنيوية حول قضايا ذات طابع دينى بحت .

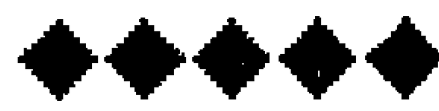
وبينما يستمد الأورثوذكس غير الصهاينة ثقتهم من فشل الصهيونية، نجد أن الصهاينة المتدينين يبنون ثقتهم فى مستقبل الصهيونية مقرونا بالاعتماد على الآمال فى الرؤية الرسولية التى هى أفضل مما يستطيع الصهاينة العلمانيون عمله .

إن جوش أمونيم والمجموعات الشبيهة بها هم وحدهم الذين يمتلكون إجابات قوية فى شكل تبريرات دينية . ويوسع أعضائها إعادة حيوية الصهيونية من خلال الإيمان الدينى، حيث ان جميع الأساليب الأخرى المستخدمة فى تفسير وتبرير الصهيونية قد فشلت .

وقد يكون كافيا ان يؤمن الشخص بالرب والوعود المقدسة التى وردت فى العهد القديم، وتبرير ممارسات الصهيونية السياسية الذى يعقبه منطق منهار، علما بأن نفوذ هؤلاء الذين يستطيعون ان يقدموا التبريرات الدينية بشكل متسق وطبيعى قد اخذ ينمو باطراد مع مرور الزمن.

ونشهد اليوم تراجعا للصهيونيين المتدينين أمام الأورثوذكس غير الصهيونيين، وتحدث عملية لإضفاء الطابع الأورثوذكسى على صفوف القوميين المتدينين بحيث يصبحون أقل صهيونية وأكثر اورثوذكسية . كما بدأ القوميون الأورثوذكس المعتدلون يأخذون وجهتهم نحو الأورثوذكسية الأكثر قوة . وهذا يعنى ابتعادهم أكثر عن الصهيونية . واليوم لا توجد إلا أقلية من الأورثوذكس فى إسرائيل الذين يعدون صهاينة .

ويبدو أن المستقبل ينبىء بنمو مستمر للجماعات الأورثوذكسية غير الصهيونية، ولكن الأورثوذكسية ككل تظل أقلية ضئيلة، أقل من ١٠٪ من يهود الشتات، وأقل من ٢٠٪ من اليهود فى إسرائيل . ويجب ألا ننسى ان جزءا كبيرا من الصلابة الأورثوذكسية ليست بالشىء الجديد أو الحديث، وأنها نبعت ونمت من الوضع التاريخى الذى لم يتغير للأورثوذكس كأقلية مهددة ومناضلة . وعلى خلاف الوضع فى بعض البلدان المجاورة ليست هناك أية فرصة فى إسرائيل للاستيلاء بالقوة على السلطة السياسية وأن يئول حكم البلاد إلى حزب دينى .



تعليق الدكتور عبد الوهاب المسيرى

يتسم هذا المقال بأنه لايسقط فى الأطروحات التبسيطية الاختزالية التى تشيعها الصحافة الغربية عن اسرائيل، مثل أن «اسرائيل دولة دينية»، وأن «الصهيونية حركة يهودية»، وأن «الأرثوذكس هم المتطرفون أو الأصوليون اليهود». وقد تبنى الخطاب السياسي العربي هذه الأطروحات وتقوم الصحافة العربية بترديدها بكفاءة غير عادية. وقد نجم عن هذا ما أسميه «التطبيع المعرفى أو الإدراكى» للظاهرة الصهيونية، بحيث يُسقط عليها الدارس، والمدرك المقولات الادراكية والتفسيرية والتصنيفية العامة التى يدرك ويفسر ويصنف بها أى ظاهرة أخرى، ومن ثم لايمكنه إدراك المنحنى الخاص للظاهرة الصهيونية، ولا يعرف حركياتها الفردية.

يقوم المؤلف بطرح رؤية مختلفة تماما.فرغم أنه يقول أنه لايوجد فصل بين الدين والدولة فى إسرائيل (وهذا سقوط في التعميمات السهلة) إلا أنه يقرر ابتداءً أن العلاقة بين اسرائيل واليهوديةمركبة. فالحركة الصهيونية التى أسست الدولة الصهيونية، هي حركة علمانية ليست دينية، وجهت سهام نقدها إلي اليهودية باعتبارها موقفاً سلبياً من الواقع، مبنيا على الجهل، بل وقامت الصهيونية بمحاولة إعادة صياغة الهوية اليهودية (تحديثها وعلمنتها). ويشير الكاتب إلي الحقيقة التى لايدركها الكثيرون وهى أن ٢٠٪ من سكان أسرائيل اليهود فقط هم الذين يقيمون الشعائر الدينية (و١٠٪ من يهود

العالم) وهى شعائر مرتبطة تماماً بشكل الحياة العامة وأسلوبها فى إسرائيل (مثل شعائر السبت وقوانين الطعام). ويشير الكاتب إلى حقيقة غير معروفة للغالبية الساحقة منا وهى أن الحديث بالعبرية ليس تعبيرا عن صحوة دينية، وإنما العكس، فهو تعبير عن علمنة الحياة اليهودية، فالعبرية هى لسان مقدس، للصلوات والعبادات والأمور الدينية، ومحرم على اليهودي استخدامها فى الحياة العادية، وقد قام الصهاينة بتحويل العبرية من لسان مقدس إلى اللسان القومى (بالمعنى اللاديني).

وقد دأبت الصحافة الغربية (وتبعتهما الصحافة العربية بكفاءتها المعتادة فى النقل دون العقل) بالحديث عن الأدثوذكس المتطرفين. وبيّن الكاتب أن الموقف الأرثوذكسى اليهودى هو موقف رفض للصهيونية أساسا، وقد خرج عليه بعض الأرثوذكس، فمنهم من أصبح صهيونيا، ومنهم من تصالح مع الدولة باعتبارها أمراً واقعاً (ولايعترف بها كدولة يهودية) ومنهم من لايزال يرفضها ويقيم الحداد يوم استقلال اسرائيل باعتباره يوم خروج على العقيدة اليهودية (التى تحرم العودة إلي اسرائيل بالمناسبة!).

فالأصل هنا هو الرفض للصهيونية، ولذا فالحديث عن المستوطنين الصهاينة والأرثوذكس فى الصحف الغربية باعتبارهم «أصوليين» أمر يتنافي مع الحقيقة. هذا هو الوضع حتى عام ١٩٦٧، ولكن بعد هذا التاريخ بدأت أزمة الصهيونية العلمانية. ويشير المؤلف إلى أن العلمانية ليست مجرد رفض الدين وإنما هي أيضا محاولة لتأسيس مجتمع علمانى (جديد) وهوية علمانيه (جديدة). وفى رأيه فشلت الصهيونية العلمانية في ذلك. فالهوية اليهودية التى حاولت الصهيونيةتصياغتها لايمكنها أن تدعي بأنها استمرار للهوية القديمة، أى أنها شئ جديد لاجذور له. كما أن العلمانية ليس لها مايسمى في علم الأنثربولوجيا «طقوس الإنتقال» (من مرحلة حياتية إلى أخرى: من الطفولة إلي الصبا – من الصبا إلى الشباب – من العزوبية إلى الزواج – من الحياة إلى الموت)، ولذا فهي تخلق أزمة المعنى لدى المواطن الاسرائيلى.

وأخيرا يلاحظ الكاتب أن القيم العلمانية قيم عالمية. ومن ثم فهى تهادي الخصوصية، والخصوصية اليهودية هى إحدي مصادر شرعية المجتمع الإسرائيلى.

لكل هذا حدث أمران:

(١) العودة للأرثوذكسية، والانصراف عن الصهيونية العلمانية.

(٢) ظهور أرثوذكسية صهيونية، أو صهيونية ذات ديباجات أرثوذكسية (وهو أمر جديد تماماً على المجتمع الإسرائيلى).

وهو يري أن هذه الأرثوكسية الصهيونية تشكل البديل الحقيقى للصهيونية العلمانية، فهى يمكن لها أن تستفيد من البعد الدينى للنشاط الصهيونى ومن ثم تستعيد له التجذر فى التراث اليهودي وقدراً من التماسك المنطقى الداخلى. فالأرثوذكس الصهاينة – انطلاقا من الوعد الإلهى لإبراهيم – يمكنهم المطالبة بكل أرض اسرائيل (أى اسرائيل قبل وبعد ١٩٦٧)وهم بطبيعة الحال يتجاهلون الاعتراض الدينى التقليدى الأصولي على العودة، التى لايمكن أن تتم إلا بمشيئة الله – ، ومن ثم فالعودة البشرية دون انتظار لأوامر الله، هى من قبيل «الدوحاكى هاكتس» (أى التعجيل بالنهاية والضغط على الإله). وقد أمسك هؤلاء الأرثوذكس الجدد بزمام الأمور، فقد أصبحوا العمود الفقرى لعملية الإستيطان (بدلا من المستوطنين العماليين العلمانيين)، وأصبح منطق الاستيطان مستمداً من الديباجات الدينية بشكل صريح.

هذه باختصار هي أطروحة كاتب هذا المقال، وتكمن أهميتها لا فى مقدرتها التفسيرية (فى الواقع هذه هى نقطة الضعف الأساسية) وإنما فى مقدرتها التصنيفية، إذا أنها تعطينا خريطة جديدة للصراعات الدائرة فى المستوطن الصهيونى بين العقيدة اليهودية الدينية والعقيدة الصهيونية العلمانية. أو بين الديباجات الدينية والديباجات العلمانية، (والديباجة – كما هو معروف – أمر مختلف عن العقيدة).



الأصولية الجديدة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية*

كلاوس كينتسلر

عرض : هدى أحمد عيسى

ترجع التسمية الى الحركة التى تزعمها C. L .Laws عام ١٩٢٠ .

تحددت معالم الأصولية فى أمريكا فى العصر الحديث فى علم اللاهوت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين وكان من أبرز خصائصها معاداة كل ما هو تقدمى وتفسير العلمانية على أنها انحلال ناتج عن انتشار التفكير العلمى ومذهب داروين . وفى مواجهة كل ذلك تضع الأصولية مبدأ التنزيل اللفظى للكتاب المقدس . ويقيم الأصوليون مؤتمرات للتوحيد بين الاتجاهات المتعارضة يطلقون عليها اسم مؤتمرات الكتاب المقدس وذلك لتكوين جبهة واحدة هدفها شن حرب لا هوادة فيها على كل صور الحداثة . وتتعاون الحركات الأصولية المختلفة عن طريق جمعية الأصوليين المسيحيين الدولية فى أوائل القرن العشرين . وقد يصل اختلاف الأصوليين مع الكنائس إلى حد الانفصال عنها .

وبناء على ذلك فالأصوليون يرفضون المنهج النقدى التاريخى فى التفسير وترتكز أسس العقيدة فى رأيهم على ذلك التضاد بين العلمانية والدين .

ويتمثل لنا الاتجاه الأصولى فى أوروبا فى أحد تيارات البروتستانتية الإنجيلية المحافظة والى جانب انتشاره فى أمريكا فهو ينتشر فى أوروبا فى المملكة المتحدة بصورة واضحة وله إرساليات تبشيرية فى دول أوروبية عديدة . ويبلغ عدا أعضائه المسجلين عدة ملايين ينتمون الى مذاهب كنسية مختلفة .

وقد ساعد الإحياء السياسى للإسلام بمذهبى الشيعة والسنة مثلما فى إيران فى عهد الخمينى وفى السودان وباكستان على ظهور صورة جديدة للأصولية ذات طبيعة سياسية تتمثل فى الجناح الأصولى لحزب الخضر والذى يتميز بالمثالية وبالتمسك بالمبادىء الأولى للحزب وذلك فى مقابل الجناح الواقعى ومن الملفت فى هذه التسمية ايضا الارتباط بين الأصولية وعدم الواقعية .

هناك إذن مفهومان لمصطلح الأصولية . المفهوم الأول والذى يقصد به الظاهرة التاريخية وهى حركة الأصوليين فى أمريكا الشمالية التى اطلقت على نفسها ذلك الاسم وقد ظهرت كما أسبقنا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين . والمفهوم الثانى والمستخلص من السمات المشتركة بين التيارات التى تتمسك بأفكار مثالية رافضة لتغيرات الواقع سواء كانت ذات مضامين دينية أو سياسية.

وسنتعرض للأصولية فيما يلى أولا من خلال متابعة الظاهرة التاريخية التى انطلقت من أمريكا ثم انتشرت الى أوروبا وتطورت حتى الآن والتى يصبح من مميزاتها الخروج

هدى أحمد عيسى – مدرس فى قسم ألمانى – كلية الآداب، جامعة القاهرة

* فصل من كتاب «الأصولية الجديدة» وهو كتاب جماعى بالألمانية – دوسلدروف ١٩٩٠

عن الدائرة الضيقة للتنمية الإنجيلية .

وتكوين حركة سياسية منظمة ذات طابع محافظ تسعى الى تحقيق غاياتها عن طريق مؤسسات سياسية .

١- الأصولية فى أمريكا

مهدت الحركة الإنجيلية فى القرن التاسع عشر لكثير من التيارات الأصولية ليس فقط داخل الكنائس فمنها خرجت الطلأب المسيحيين مثلاً . وكانت الحركة تهدف الى إنقاذ النفوس من الهلاك فى الآخرة عن طريق بعث الوعى بالإنجيل . وقد اتسمت تلك الحركة فى بدايتها بالثقة فى رقى البشر وبأن ملكوت الألف عام الذى بشرت به رؤيا يوحنا سوف يحل قريباً فى أمريكا .

وتلتف الحركة الأصولية بكل فروعها حول عدة مبادىء إيمانية تفصلها عن اللاهوت الحديث والذى تتهمه بالليبرالية والمعاصرة واتّباع المنهج النقدى فى قراءة النصوص الدينية . وتتلخص هذه المبادىء فى خمس نقاط هى :

- عصمة الكتاب المقدس من الخطأ
- عذرية السيدة مريم
- افتداء السيد المسيح للبشر
- الصعود الجسدى للسيد المسيح
- عودة السيد المسيح لإقامة ملكوت الألف عام على الأرض قبل يوم الحساب

وقد تحولت الحركة الأصولية خلال الحرب العالمية الأولى الى حركة قومية محافظة امتزجت فيها العناصر الأخلاقية والدينية بالسياسة وهو ما يميز هذه الحركة حتى يومنا هذا.

وفى العشرينات من هذا القرن بلغ احتكاك الأصولية بالحياة العامة ذروته فيما يسمى " بقضية القرد " فى دايتون بولاية تنيسى . فقد انتقد المدرس سكوبس علانية التيار الأصولى الذى يؤمن حرفيا بالكتاب المقدس ويعادى الداروينية وهو التيار الذى كان من مشجعيه وزير الخارجية الأمريكية آنذاك برايان . ووصل الأمر للمحاكمة ولكن محامى سكوبس استطاع أن يستنطق وزير الخارجية ما معناه أنه من الصعب تصور أن الله خلق العالم فى ستة أيام ذات أربع وعشرين ساعة وبهذا تزلزل أحدى المبادىء الرئيسية للأصولية وأصبحت تقترن بالرجعية ، وكان من أهم ما ترتب على تلك الواقعة هو إصدار قانون فى عدة ولايات أمريكية يمنع مناقشة نظرية النشوء والارتقاء ، وتعد تلك الواقعة نقطة تحول فى تاريخ الأصولية : إذ أصبحت تحاول مذذاك التأثير على المؤسسات الاجتماعية والحكومية وأوحى تطور الأمر بعد ذلك بأن الأصولية قد باد عهدها ولكن العكس تماما قد حدث منذ نهاية الستينات . فقد انتعشت الحركة الأصولية فى الخمسينات عندما ذاع صيت القس الخطيب بيلى جراهام عبر وسائل الإعلام . ونريد أن ننوه هنا بالعلاقة الوثيقة بين الحركة الأصولية ووسائل الإعلام منذ البداية . فقد انتشرت الحركة الأصولية بأن مول مولون اثرياء بين الأعوام ١٩١٠ و ١٩١٥ المجلة المسماه ب : " الأصوليون : شهاده لوجه الحق " وقد بلغ عدد النسخ رقماً هائلا وكانت توزع بالمجان على القساوسة والأساتذة فى الجامعات والهيئات والافراد الذين على اتصال بالكنائس .إذن فبعد نكسه اجتماعية وسياسية انتعشت الأصولية فى أمريكا منذ السبعينات بصورة تفوق التصور ويرجع هذا الى نشأة ما يسمى " بالكنيسة الالكترونية " فى أمريكا . فقد استغل الأصوليون بذكاء وبامكانيات مادية كل طاقات التلفزيون . ومنذ ذلك الوقت يقوم الإنجيليون الأصوليون باستغلال الإذاعة والتلفزيون اكثر فاكثر . ومن اشهر واعظى الاعلام الواعظ جيرى فالويل ، المتحدث باسم الأغلبية الأخلاقية " وبات روبرتسون صاحب " شبكة الاذاعة المسيحية " ومرشح نفسه للرياسه عام ١٩٨٨ ، اوجيم بيكر من محطة " امدحوا الرب " والذى اضطر الى التنازل عن منصبه بسبب أخطاء مختلفة والذى خلفه جيم سواجارت . وهناك أيضا المطبوعات شديدة الانتشار والمكتوبة على شكل الروايات المصورة للأطفال COMICS مثل كراسات سلسلة " الصليبى " . وهى ماتزال تهاجم تعاليم ومبادىء الليبراليين على أنها تعاليم كاذبة ويبشرون بعودة المسيح طبقاً للرؤيا ويعتنقون آراء سياسية شديدة المحافظة . وهناك أيضا تواكب بين انتعاش الأصولية وارتباطها بالسياسة فى أمريكا . ويدعو جيرى فالويل منذ عام ١٩٨٤ الى تحالف علنى بين الأصولية والمحافظين الجمهوريين الجدد . ويرى انصار هذا الأتجاه أن أمريكا تحمل رسالة إلهيه للعالم . فيقول أحد الآراء فى خطاب دورى من " الصوت المسيحى " وهى منظمة اليمين الجديد": " أمريكا كشعب وأمة اعطت بتاريخها القصير اعظم وربما آخر موطن كبير للإيمان . فهى معروفة بأنها أمة مسيحية بين جميع شعوب العالم . ومن هذا يستنتج أن أمريكا وشعبها هدف خاص للشيطان عندما يحاول أن يبتلع الأرض وما عليها " .

وقد أضافت رئاسة الرئيس ريجان الى هذا التيار بطريقة خاصة فقد دخلت فى تحالف جديد بين السياسة والحركة الأصولية والمتحدثين باسمها فى وسائل الاعلام . فعندما تم انتخاب رونالد ريجان لرئاسة أمريكا عام ١٩٨٠ كان هذا مفاجئا للكثيرين وقد ارجع محللو

الانتخابات هذا الفوز الى عدة عوامل منها تحريك ريجان للمعسكر اليميني المحافظ والبروتستانتي عن طريق رجال الكنيسة ووعاظ التلفزيون . فقد وقف خلفهم الحركة الدينية السياسية " الاغلبية الاخلاقية " وحزب " اليمين الجديد " الذي تكون حديثا . وقد كان اكتشاف هذه العلاقة الجديدة بين السياسة والأصولية والاعلام من الاسباب التي دعت الى الاهتمام العالمي وتابعه الرأي العام العالمي لهذه الظاهرة كظاهرة سياسية . وفي نفس الوقت ازدادت أهمية الدور السياسي الذي يلعبه في أمريكا الآن وهو دور خطير ، فقد أصبحت الأصولية ذات وجه سياسي . وقد رحب الأصوليون بسياسة ريجان الى حد كبير . فقد كتب ف . جيت الأصولي الالماني المشهور في كتابه الواسع الانتشار : " الأصل " يقول : " كان ريجان يعلم منذ البداية ما يريد عندما عارض نظرية الارتقاء والإجهاض ودعا الى اقامة الصلاة في المدارس . الله وحده ولا أحد سواه هو الذي حمى سياسته الجريئة من الفشل " . وقد استغل ريجان بدوره هذا التيار المؤيد له والذي يريد تحالف الأصولية والسياسة اليمينية فقال في إحدى حملاته الانتخابية التي نظمتها " الجمعية الوطنية للانجيليين " : " انني اعتقد أنه هو قد بدأ في اشفاء بلادنا المباركة " وفي مكان آخر : " بدا وكأن أمريكا تكاد تفقد قواها الدينية والأخلاقية وتنسى الإيمان وقيمه التي جعلتنا خيرين والتي نشأنا عليها ... ولكن القدير الذي وهبنا هذا البلد العظيم اعطانا أيضا حرية الأرادة والقدرة على اختيار قدرنا في الله . الأمريكيون قرروا إيقاف تدهور دام طويلا ، واليوم تعيش بلادنا ميلاداً جديداً للحرية والإيمان - انتعاشة قومية عظيمة " .

وفي هذه الاثناء قويت عصبة حركة التجديد الأصولية السياسية وتوسعت : فيقف جيري فالويل خلف " الأغلبية الأخلاقية " و" اتحاد الحرية " . وجيمس سواجارت وبات روبرتسون يتحالفان مع حركات مثل " التحالف الأمريكي للقيم الموروثة " ، " واتحاد المحافظين الأمريكيين " و " عريضة الحقوق المتساوية " و " حركة من أجل الأسرة " و " والصوت المسيحي " وغيرها . وتضم قائمة الموضوعات نقاطاً مثل : حماية الأسرة - محاربة الحركة النسائية ومساواة المرأة - منع الكتب والمجلات الجنسية - مطاردة وعقاب الشذوذ الجنسي - إعادة عقوبة الأعدام - تنظيم هجمات إرهابية تشعل الحريق وتنسف مستشفيات الاجهاض الخ .

نلخص إذن أهم الموضوعات في الحركة الأصولية الأمريكية كالآتي : تتسم الأصولية الأمريكية بوطنية متدينة مبالغ فيها وهي تؤيد النظام الاقتصادي الرأسمالي والملكية الفردية وتمارس العنف الأخلاقي الذي يعرف التمييز بدقة بين الخير والشر ، ومن ألد اعداء الأصولية الأمريكية . " الحداثة - الإنسية العلمانية - نظرية الأرتقاء - النقد التاريخي للكتاب المقدس - الإشتراكية والشيوعية ".

٢ - الأصولية في أوروبا

الأصولية في أوروبا لم تبلغ درجتها في أمريكا من حيث الاتساع ولكنها لا تنحصر فيما يوصف بالأصولية فقط . وهي تنتشر في الأوساط البروتستانتية الانجيلية بوجه خاص . (...) ننوه فقط بأن التيارات الإنجيلية التدينية في المانيا قد كونت ثقافه دينية مختلفة الاشكال ولكنها متواصلة وتميزها روحانية وتقوى قلبية وإيمان يمارس في الحياة اليومية . وبخلاف ذلك فهم يبتعدون عن الكنيسة المؤسسة والتي اصيبت بالجمود تبعا لرأيهم . وقد كانت هناك دائما محاولات مستمرة للانفصال عن الكنيسة الإنجيلية الالمانية وتكوين بناء مماثل لها . ولهذا هناك ثلاث مجالات تتلامس فيها البروتستانتية الإنجيلية المتحررة بالالمانية بالأصولية : هناك ترحيب بالمفهوم الأصولي لفهم الانجيل ونشير في هذا السياق إلى أمثلة مثل : " التحالف الإنجيلي " و " مؤتمر الجماعات المعترفه " أو الاتجاهات اللاهوتية مثل " حركة الاعتراف ليس هناك انجيل آخر " . وترتكز الجهود بعد ذلك على القطاع التعليمي حيث تقدم بدائل للنظام المدرسي والجامعي المألوف . فتنشأ مدارس اعترافية حرة " وكليات تلتزم بالكتاب المقدس . ويمكن إطلاق صفة الأصولية على منظمة TETA في بازل التي تطلق على صحيفتها اسم " الأصل " . فقد تكونت ١٩٨٤ مبادرة اهلية " للمدارس العليا الملتزمة بالإنجيل " وغيرها . وهناك مبادرة أخرى في وسط دور النشر تنتمي اليها دار النشر هينسلر بصفة خاصة وموقعه نويهاوزن - شتوتجارت . كذلك ينتمي إلى هذه المبادرة الأهلية جماعة الدارسين " الكلمة والعلم " . وقد نشر مديرها الاستاذ الدكتور فيرنر جيت عام ١٩٨٥ كتاباً ضخماً بعنوان " الأصل " : من أجل فهم نص الكتاب المقدس " .

(النسخة الكاثوليكية للأصولية : معاداة الحداثة)

لنتجه إذن للنسخة الكاثوليكية للأصولية . حتى وقت قريب لم يكن احد يتحدث في الأوساط الكاثوليكية عن الأصولية وهذا لأسباب وجيهة ، اليوم اختلف الأمر وأصبح طرق هذا الموضوع بشكل صريح في الأوساط الكاثوليكية شائعاً . ولكن هذا لا يعني أنه لا توجد نفس الظاهرة في

الكنيسة الكاثوليكية بصورة متكررة ومشابهه لما قلناه عندما نلقى الضوء فيما يلى على بعض الظواهر الملفتة ستظهر لنا عدة تطورات مشابهه جداً لما لاحظناه على الأصولية ، حيث يمثل الاصطدام بالحداثة فى الكنيسة الكاثوليكيه مظهراً من مظاهر الأصولية وذلك منذ قرابة مائة عام إلا أن هذا التيار لم يكن يوصف فى الأوساط الكاثوليكية بالأصولية ولكن بمعاداة الحداثة أو بالتكاملية.

١ - أزمة الحداثة فى الكنيسة :

إذا كان المفجر الأساسى للأصولية هو معاداة الحداثة فهناك اليوم ضرورة واضحة للعودة اليه داخل الكنيسه الكاثوليكية.

تعرضت الكنيسه الكاثوليكيه لأول أزمه لها مع الحداثه فى منتصف القرن التاسع عشر حيث بدأ التعارض واضحا بين صور الحياة المدنيه الحديثه وبين المواقف الدينيه المتوارثه للكنيسه (فقد شجع البابا بيوس التاسع كل من قام بالدفاع عن موقف الكنيسه مهما بلغ اسلوبه من تطرف وعنف وعدم تسامح .)

كان سبب الأزمه الأولى مع الحداثه إذن هو الأختلاف حول السلطة السياسية والاجتماعية والفكريه للكنيسه الكاثوليكيه فى عالم مبنى على اسس حديثه . ويرجع تصور الكنيسه لحقوقها الى ما يسمى societa per-fecta انجليزى مجمع أى الجماعه المثلى وهو ما تعتقد الكنيسه أنها تمثله بالنسبه للمجتمع . كذلك ترجع اسباب الأزمه الى الاتجاه السائد حتى فى المانيا خلال المائة عام الماضية والذى يرمى الى فصل ما كان تحت سلطة الكنيسة من مؤسسات تعليمية وتربويه وثقافيه واجتماعيه عن الكنيسة الكاثوليكية . واليوم ترتفع مرة اخرى نداءات تدعو الى المحافظه على المؤسسات الاستثنائيه الكاثوليكيه والتى تنتهى جميعها الى نوع من الجيتو الكاثوليكى داخل المجتمع . ومن أمثلة هذا المطالبه بإعادة الكليات التى يدرس فيها القساوسه والمتصلة بالخدمات الكنيسيه الى إدارة الكنيسه وفصلها عن الجامعات الحكوميه . ولكن ينبغى رغم هذا أن نؤكد أن مطالب الكنسيه بالأشراف على الحياة العامة وهو مطلب يمكن أن يقارن بما يعرف فى الحركة الاسلامية السياسية ب " دولة الله " أو الحاكمية لله - لم يجد أدنى إستجابه فى العالم الغربى .

والأزمة الثانية التى واجهتها الكنيسه مع الحداثة كانت فى عام ١٩٠٧ وكانت فى مواجهة المنهج النقدى التاريخى فى تفسير الكتاب المقدس وتاريخ العقائد . كانت هناك كتابات كثيره جديرة بالاهتمام ولكن الكنيسة صنعت من هذا التيار بجملته غولا مما كان له عواقب وخيمه على الكنيسة وعلى تطور علم اللاهوت . فقد أدخلت الكنيسة ما يسمى ب " يمين الحداثة " وهو قسم يؤديه رجال الدين واساتذة اللاهوت وغيرهم وكان ينص على إدانة كل مايتعلق بالحداثة . هذا الحدث ليس بعد فى ذمة الماضى فقد ظلت الكنيسة متمسكة " بيمين الحداثة " حتى مجمع الفاتيكان الثانى . يعد الفهم الصحيح للكتاب المقدس من النقاط التى يتكرر الاختلاف عليها فى المواجهة بين الكنيسة والحداثة وقد تكررت الانتقادات الحادة من الكاردينال راتسنجر فى روما ضد اللاهوت الكاثوليكى خصوصاً عند لجوئه فى تفسير الكتاب المقدس الى المنهج النقدى التاريخى .

أصدرت احدى لجان مؤتمر الاساقفه الأمريكيين عام ١٩٨٧ ورقة عمل بخصوص " أصولية الكتاب المقدس " تشير فيها الى أن الاتجاه الأصولى حتى بين الكاثوليك يعطى لنص الكتاب المقدس وحده أهمية مطلقة ينسى معها الرؤية الشاملة للكنيسة وحكمتها وتعاليمها وتراثها.

وإلى أن التيارات الأصولية التى ترجع نص الكتاب المقدس وحده تعطى إجابات ساذجة على أسئله معقده مما له جاذبيه واستجابه خاصه عند من يبحث عن اجابات واضحه فى عالم تشابكت فيه الأمور واختلطت . ولا تسرى ملاحظة لجنة مؤتمر الاساقفة التى اوردناها هنا على أمريكا فحسب بل هى تنطبق أيضاً على أوروبا .

(أما أزمة الحداثة الثالثة للكنيسة فتأتى بعد انفتاح الكنيسة للحوار مع الحداثة منذ مجمع الفاتيكان الثانى وتشير الدلائل الى انتكاسه فى هذا الانفتاح)

٢ - اتجاهات أصولية فى الكنيسة الكاثوليكية اليوم.

(يصف الاستاذ الدكتور ريتشارد ماك براين - استاذ اللاهوت الكاثوليكى فى جامعة نوتردام فى حديث له مع " الجمعية اللاهوتية الكاثوليكية " الفرق بين الأصولية البروتستانتيه والأصولية الكاثوليكية فى أمريكا بأن كلتيهما تبحث عن إجابات بسيطة لأسئله معقدة ولكن البروتستانتى يقول : هكذا يجيب الإنجيل والكاثوليكى يقول هكذا يجيب البابا) .

(كذلك يصف ماك براين الأصولية فى جميع الأديان بأنها تؤمن بأن الحق دائماً فى صفها وأنه لا يمكن أن يكون فى صف الآخرين ولو لجزء ولذلك فهى غير قابلة للدخول فى أى نوع من الحوار بل يميزها التطرف والحدة) .

(وعلى الرغم من أن الفهم الحرفى للكتاب المقدس ليس من سمات الأصولية الكاثوليكية إلا أنه بدأ يلعب دورا هاماً فى الأونة الأخيرة خصوصاً عند الهجوم على المنهج العلمى فى التفسير واتهامه بالافلاس) .

(وينتشر بين شعب الكنيسة فى المانيا خصوصاً بين الأوساط غير المثقفة الفهم الحرفى للنص دون إدراك علاقة هذا الفهم الحرفى بالأيديولوجية الأصولية) .

وقد جاء فى نشرة المكتب السويسرى الكاثوليكى للكتاب المقدس عام ١٩٨٧ أن الاتجاه الأصولى ينمو ليس فقط فى أوساط الجماعات الدينية الخاصة والتى ترى فى الكتاب المقدس وعاء يحوى اجابات دائمةالصلاحية وهى تنزع جملاً من سياقها وتسخر مضمونها لتبرير موقفها الخاص بينما هى تدعى أنها تفهم الكتاب المقدس فهماً حرفياً .

٣ - التراثية

والتراثية ظاهرة مصاحبة للأصولية بجميع أنواعها فى كل الديانات والملل (فبرغم كل الاختلافات اللاهوتيه بين الأصولية البروتستانتية والتراثية الكاثوليكية فإن التشابه بينهما يظهر جلياً فى مجالات الحياة الإجتماعية خارج نطاق الكنيسة .)

وأدل مثال على التعاون بين الأصولية البروتستانتية والتراثية الكاثوليكية هو الاسقف لوفيفر الذى أعلن فى خطاب له لإخوته القساوسة تمسكه بالكنيسة القديمة وإنتقاده لمجمع الفاتيكان الثانى الذى اتسم بالانفتاح على الحداثة مما دمر فى رأيه الكنيسة واللاهوت . يبقى أن نلاحظ اذا ما كان الفاتيكان يستجيب خطوة بعد أخرى لنداءات الاسقف لوفيفر .

فبعد أن طالبت الكنيسة مؤيدى لوفيفر بالالتزام للكنيسة وللبابا فى روما وبالاعتراف بما جاء فى مجمع الفاتيكان الثانى عن التعليم الكنسى والامتناع عن انتقاد مجمع الفاتيكان الثانى وما ترتب عليه من حركات إصلاحية داخل الكنيسة نشرت مجلة Présent (مجلة التكامليين الفرنسيين) فى عدد ١٩٨٨ الاتفاق بين الكاردينال ماير ورئيس دير البينيديكت بجوار افينيون دوم كالفى ، حيث أن الدير يعيش منذ سنوات فى قطيعة مع بقية اديرة النظام البينيديكتى ويعتبر مديراً لدير دوم كالفى رائد التكامليين بعد لوفيفر فى فرنسا . وقد جاء فى هذا الاتفاق أنه قد تمت الموافقة لرهبان الدير على قراءة القداس طبقاً لمنهج البابا بيوس الخامس وإعادة الكاتيشيزم والاسرار وكل ما كان سائداً فى تراث الكنيسة القديمة لمئات السنين ولم تكن هذه الموافقة مشروطة بأى تنازلات فى الشئون التعليمية أو بأى تراجع فى أى موقف من ناحية التكامليين . وفوق هذا فقد نص التصالح فى المادة ٢ على عدم اجبار اعضاء الدير على التنازل عن أى موقف لهم فى التعاليم أو فى ممارسة الطقوس وألا يلزموا بالصمت حينما يعظون ضد مظاهر الحداثة .

وفى ٢٨ يوليو ١٩٨٨ انشئت " آخيه القديس بطرس " فى كنيسة التسيستر سينزور فى هوتريف بسويسرا على عزار " آخيه القديس بيوس العاشر " التى أسسها لوفيفر . وفى لائحة الآخيه جاء النص صراحة بأن الآخيه تقبل انضمام كل القساوسة الذين يريدون خدمة الناس والكنيسة بروح الاسلاف " .

وجدير بالذكر أن الرئيس الجديد للآخيه هو يوزيف بيسيج وهو الذى يعلم القساوسة الجدد فى فيكراتسباد حسب " الروحانية التراثية " . وهناك دلائل أخرى لهذا التطور .

٤ - لاهوت أخلاقى أصولى

يرتكز اللاهوت الأصولى بدرجة كبيرة على لاهوت الأخلاق فيقول) . ج ماى فى هذا الصدد :" لقد كانت الدعوة للوصايا الالهية بلا خوف من أحد وبلا تحديد لها دائما مدعاة للفخر والاحساس بالقوى لدى الكنيسة حتى عندما كانت هذه الدعوة تقابل بالرفض أو بالاستنكار . إن هذا الوفاء للارادة الالهية لهو دليل على أن نشأتها وريادتها من إرادة الله . وقد حدث تدهور خطير بالنسبة لهذه المسألة فى كنيسة ما بعد المجمع ." وفى داخل اللاهوت الأخلاقى تحتل التعاليم الخاصة بالحياة الجنسية وخصوصاً بمنع الحمل مركزاً كبيراً . فيقول ج . ماى : أن التعاليم الرسمية للكنيسة بخصوص منع الحمل تمثل قضية دوجما أيمانية متعلقة بالاخلاق " و " أن تصريح كونيجشتاين يؤدى فى النهاية الى تفكك كل الارتباطات والالتزامات بالكنيسة فى أمور العقيدة والحياة ».

ويظهر الاتجاه الأصولى فى لاهوت الاخلاق بصورة جلية فى تصريحات كارلو كفّارا وهو استاذ فى روما ورئيس المعهد البابوى لشؤون الزواج والاسره حيث ذاع صيته بسبب تشبيهه كل من يقوم بمنع الحمل بالقتله .وقد ترددت هذه المقولة من جهات اخرى متعددة .

ويروى برنارد هيرنج أنه سأل كارلو كفارا فى مؤتمر فى ربيع ١٩٨٨ عما اذا كانت تعاليمه الجنسية الصارمة تلاقى قبولاً من الناس فرد عليه كفاراً قائلاً إن ذلك أمر لا يهمه بالمرة فهو يقول الحق هذا هو الموقف الحقيقى فى كل المسائل .

والمثير فى التشبيه الذى قدمه كفاراً أن ذلك التشبيه

قد ورد فى CIC عام ١٩١٧ ولكن وقتها لم يكن معروفاً من وسائل منع الحمل سوى الإجهاض . أما الآن فمنع الحمل يبدأ قبل أن تتكون حياةأو جنين على الأطلاق ولكن كفاراً يجادل بنفس المنطق القديم حتى ضد وسائل منع الحمل الحديثة والتى تمنع الإخصاب أصلاً . وبذلك لا يكون هناك قتل أصلاً) .

٥ - الجماعات الكنسية

ويتجمع اصحاب المصالح أو اصحاب الآراء الأصولية بصورمتزايده فى جماعات تتسم بالعنف . وعلى الرغم من أن الاقبال على هذه الجماعات ليس شديداً بين شعب الكنيسة إلا أن اساليب تلك الجماعات تزداد عنفاً وهجوميه . وقد ظهرت فى الشهور الأخيره فى النمسا وحدها ثلاث جماعات وهى حركة " من أجل الغرب " وجماعة " الاخلاص للكنيسة " و جماعة " قسس لينز " . وفى بلاد اخرى ظواهر مشابهه لهذا .

ويظهر اسلوب عمل هذه الجماعات تشابهاً كبيراً . فهم يغرقون الاساقفة والبابا بشكاوى وعرائض مرفقة بتوقيعات المواطنين مما يسمونه أوضاعاً سيئه فى الكنيسة. وإذا لم يتجاوب الأساقفة أو البابا مع هذه العرائض بصورة واضحة فيوجه إليهم النقد والاتهام علنا ، ومثال ذلك ما وصف ناشر مجلة لاهوتيات فى عدد مايو ١٩٨٩ هذه الإجراءات ويدعو إلى المزيد منها فقد اصدرت " حركه من أجل البابا والكنيسه " التى تأسست عام ١٩٦٩ نشرة عام ١٩٧٠ مرفقا بها ١٥٠ الف إمضاءً ، الى روما وكان مضمون النشره هو تذكير البابا بالتراث الحقيقى للكنيسة وبمهمتة التعليمية التى لايجب ان يتنازل عنها لغيره ولفتت نظره الى التدهور والتخبط اللذان أصابا الكنيسة بعد المجمع فى مجالات القداس واللاهوت والأخلاق . ويستنكر الكاتب رد الفعل الضعيف من روما بشده . وفى عام ١٩٨٤ قامت مجموعة من القساوسه الكاثوليك فى المانيا بنشرتصريح عن الوضع الراهن للكنيسة فى المانيا وكان موجهاً الى الأساقفه وكان الغضب واضحاً من عدم اهتمام الاساقفة بالرد . ومثل ذلك ما حدث عام ١٩٨٩ لتصريح التضامن الكاثوليكى لشعب الكنيسة الموجه الى البابا والأساقفة كرد على " تصريح كولونيا ". وهذا يدل على أن الاتجاه المتطرف من القاعده يزداد على روما وعلى الأساقفة .

ملخص

قد يسهل مهمتى فى تلخيص ما أوردت الإعتماد على تصريحات الاسقف سشتشر من انسبروك حيث تكلم " من أجل روح حى وضد الأصولية ". يرى الأسقف أن الخطر يأتى بصوره متشابهة من اليسار ومن اليمين أى من ناحية التراثيين ومن ناحية التقدميين فكلاهما يلجأ " للأصولية " . كلاهما يبتعد كل بطريقته عن السر الذى هو المسيح بالنسبه لنا ، كلاهما لا يتعامل بالمنطق العقلى ويتخذ ملامح التطرف ويضيع نفسه فى مشاكل ثانويه كلاهما يستعمل نصوصاً من الكتاب المقدس دون أن ينظر الى روح النص ككل وإلى المغزى الأصل - وتلك طريقه الجماعات المنفصلة .

ولعله من المفيد إبراز التشابه فى التطرف عند كلا الجانبين .

١- التراثى يتمسك بخوف الانسان من تغيير ما اعتاده وينكر بذلك أن كل انسان كائن تاريخى متغير وبذلك يجب أن يخضع لهذه الحقيقة .

والتقدمى يتجاهل تعلق الانسان بما اعتاده .

٢- التراثى يلجأ إلى حصن الأمان الممثل فى السلطة الدينية للكنيسة والتى يتنازل الفرد لها عن التفكير فى شئونه وعن التصرف فيما يخصه عن قناعة .

والتقدمى يبالغ فى انتقاده كل شىء دون الوصول الى وسط سوى .

التراثى يغلق النافذه التى فتحها البابا يوحنا الثالث والعشرون ويصبح بذلك فريسه للدوجما وغير قادر على الحوار الذى يتطرق إلى قلوب الناس اليوم .

والتقدمى يفتح النوافذ والابواب حتى تكتسح الرياح كل الاركان ويشعر المؤمن بأنه غريب فى كنيسته .

٤- التراثى يرى فى كل لقاء مع دين آخر أو ملهب آخر خيانة لايمانه ولذلك فهو يحافظ على أحكامه المسبقه حتى على العنصريه . فالتراث إذا كان ملزماً ككل فهو يلزم أيضاً بما فيه من أخطاء .

والتقدمى يلغى الفروق ويميل إلى تسطيح كل الخصائص التى تمثل لأى جماعه محور الانتماء .

٥- التراثى لا يسمح للروح القدس إلا باتجاه واحد وهو من اعلى إلى اسفل .

والتقدمى لا يسمح إلا بالعكس ولا يعتبر السلطة التعليمية للكنيسة تفويضاً من الله .

٦- التراثى يميل إلى تفتيت جماعة المؤمنين إلى شعب متفرقة تمزق الحقيقة الشاملة للمسيحية .

والتقدمى يركز اهتمامه على المشاكل العصرية مثل السلام والبيئة والمرأة والعالم الثالث ولا يبقى من الفرض المسيحى إلا الإطار لهذه الحركات الاجتماعية .

٧- التراثى يرتكب نفس الخطأ الذى ارتكبه الأصوليون من معاصرى المسيح وهو صب الدين فى قوالب

قانونية واخلاقية جامده خصوصاً فى قضايا العلاقات الجنسية والطاعة ولا يترك مجالاً للروحانيات .
والتقدمى يظل يقتص من المسيحية كل ما هو موقف واضح ومحدد حتى لا تتعارض مع روح العصر الإباحيه وتصبح الاخلاق هو ما يفعله الناس وفى هذه الحالة هو أيضاً يجرد الدين من الروحانيات .
٨- التراثى يرى العصر الذهبى - الذى لم يتحقق أبداً - فى الماضى .
والتقدمى يراه فى المستقبل وهو لن يكون هناك أيضاً .كلاهما ينسى اليوم والحاضر .

المثقفون الكاثوليك في فرنسا بين الدين والسياسة

أنـور مغيث

تتميز الأصولية عادة بكونها فكرا يناهض الوضع الاجتماعي الراهن ويري الحل في العودة لمجتمع سلف أو لمبادىء تمت بلورتها في مرحلة تاريخية سابقة. ولكن لا يجوز أن نعتبر كل استلهام للماضي نوعا من السلفية الأصولية فقد يتذكر شخص بالغ جرأته وحبه للمغامرة في أيام الطفولة ويدفعه ذلك لرفض حال الخضوع والامتثال والتأهب لمرحلة مقبلة من العمر أكثر شجاعة وحيوية فكذلك البشرية قد تستلهم من تاريخها ما يدفعها للأمام وفي كل النصوص التي تدعو للتغيير الثوري للمجتمع نجد اشارات لمراحل سابقة من الماضي فلنشر الفكرة الاشتراكية كان وايتلنج وعديد من الاشتراكيين الفرنسيين يشيرون إلي حياة المسيح والحواريين ولنقد المجتمع الرأسمالي الذي فيه هدف الانسان هو الانتاج يشير ماركس إلي مجتمعات العصور الوسطي التي فيها هدف الانتاج هو الانسان، ويرسم انجلز صورة مثالية للمجتمع الأموي الذي كانت النساء تتولي فيه أمور البشرية ويعزو الكثير من آلام المجتمع الحالي كالحروب والتفاوت الطبقي إلي تلك الفترة التي انقلبت فيها الآية وتولي الرجال مقاليد الأمور واصفا إياها "بالهزيمة التاريخية للنساء" ولم يكن الماضي حاضرا في قلب النصوص التي تطالب بالتغيير الاقتصادي والاجتماعي فحسب بل كان حاضرا أيضا في النصوص التي تستهدف نقد الأخلاق السائدة فنجد نيتشة يشيد بالعصر اليوناني الذي ازدهر فيه الفن والحب والروح العملية ويلقي علي كاهل المسيحية مسئولية الانحطاط السائد وعلي مستوي الابداع الفني يذكر ريتشارد فاجنر بحنين كبير المسارح اليونانية التي كانت تمتلئ بالموسيقي والرقص والتمثيل الراقي ثم تحولت علي يد الرومان إلي أماكن لمشاهد همجية يتلذذ فيها الرومان برؤية الوحوش الضارية وهي تلتهم أحشاء العبيد وانتهي منها كل فن جميل.

ولم تكن تلك الإشارات إلي مراحل تاريخية سالفة تعني بأي حال المطالبة بالعودة إلي ماض جميل ولكنها كانت تهدف بالاساس إلي تغيير جذري للوضع الراهن من أجل مستقبل أفضل وكان الغرض من الاشارة إلي الماضي هو التدليل علي أن التغيير المستهدف ليس مجرد حلم أو وهم ولكن أمر يمكن للإنسانية تحقيقة كما يثبت التاريخ.

إن علاقة الايديولوجية الأصولية بالتاريخ تختلف عن هذه النماذج التي أشرنا اليها. إن لها علاقة خاصة بالماضي ويمكن أن نحدد ملامح هذه العلاقة في النقاط التالية:

١- الإدانة الإخلاقية للمجتمع، إن ما تثيره الأصولية في نقدها للمجتمع الحاضر هو ضياع القيم

أنور مغيث - باحث فى الفكر المصرى الحديث

المتعارف عليها والاحتجاج علي مظاهر التحرر الفردي وبالأخص تحرر المرأة ويبدون انزعاجهم من تراخي السلطة في كافة أشكالها: سلطة العائلة والمعلم وكذلك السلطة الدينية والسياسية. وتنظر الأصولية عادة إلي هذه الظواهر باعتبارها أعراضا لمرض يهدد المجتمع وفي هذه الحالة تعتبر نشاطها السياسي والفكري هو محاولة لعلاج المجتمع والعودة به إلي حالة الصحة التي كان عليها قبل أن يصاب بهذه الأعراض أي إلي مرحلة تاريخية سابقة تخلو من مظاهر "الانحلال الأخلاقي".

٢- مركزية الدين، إن إدارة شئون المجتمع من وجهة نظر الأصولية لا ينبغي لها أن تترك لنزوات المفكرين والأدباء بل ينبغي لها أن تتبع أصولا لا تتغير. هذه الأصول هي الأعمدة التي يستند عليها كل حكم وكل سياسة وهذه الأصول لا يجوز أن تخضع لتدخلات العقل البشري لأن مصدرها الوحي السماوي المقدس. ولهذا يلعب الدين دورا مركزيا في كل فكر أصولي أيا كان هذا الدين.

٣- تعالي السلطة، تدافع الأصولية عن السلطة في جميع مستوياتها: سلطة الضمير الجمعي علي تصرفات الفرد وسلطة رب العائلة علي أفرادها وسلطة الدولة علي الشعب وتلك السلطة الأخيرة لا ينبغي أن تخضع لرأي الأغلبية وتستمد مصداقيتها منه لان في ذلك إذعانا لتقلبات الجماهير، ورأس السلطة ليس مجرد مسؤول يجوز محاسبته بل إنه رمز لسيادة الأمة ويستمد شرعيته من مصدر يتجاوز الارادة الشعبية كالميراث أو الحق الإلهي أو موافقة الصفوة من أهل الحل والعقد.

٤- التكافل الاجتماعي يقول توماس هوبز معبرا عن منطق المنافسة الرأسمالية "كل إنسان هو ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان" وتعارض الأصولية هذا المبدأ الذي يختصر الإنسان إلي كائن مادي دنيوي يسعي لتحقيق مصلحته الخاصة والتي تأتي دائما علي حساب الآخرين، ففي نظرها الإنسان كائن سام وروحي في جوهره والتكالب علي الدنيا وجمع المال ليس إلا إنحرافا في طبيعته ولذا تري الأصولية إن اشتراك أرباب العمل مع العمال في دين واحد وفي أملهم في الفوز بالسعادة الأبدية بعد الموت كفيل بحل المشاكل التي يخلقها بينهم منطق العمل والانتاج. إن اهتمام كل طرف بمصلحته الدنيوية يؤدي إلي خلق الثورات والأحزاب والنقابات والاضرابات ولكن اشتراكهم في العاطفة الروحية ينفي الحزازات ويدعم التكافل والانسجام.

من الواضح أن الأصولية ترتبط ارتباطا ضروريا بتبني تصور ديني عن الانسان والعالم ولكن من وجهة أخري لا يعني تبني التصور الديني بالضرورة تبني الأصولية ويمكن القول بأن التصور الديني يخلق حالة فكرية تتقبل بسهولة المبادىء الأساسية للأصولية ورغم انه من الممكن التمييز بين التصور الديني من جهة والأصولية من جهة أخري إلا أن هذا التمييز لا يتم إلا عبر صراع وجدل مرير من أجل الاحتفاظ بتصور ديني ومفهوم تقدمي للسياسة في نفس الوقت.

وسنحاول استكشاف هذه العلاقة بين التصور الديني والأصولية من خلال تجربة المثقفين الفرنسيين خلال النصف الأول من هذا القرن. فقد تميزت هذه السنوات بتسارع شديد في الأحداث التاريخية ولعب المثقفون دورا كبيرا في تشكيل الرأي العام. ونعرف ان عددا كبيرا من المثقفين الفرنسيين سواء ممن تبنوا الفكر الليبرالي أو ممن تبنوا الفكر الاشتراكي بمختلف تياراته قد ارتبطوا بالسياسة ارتباطا ملحوظا ونذكر التأثير الكبير الذي أحدثته مواقف رومان رولان واندريه مالرو وسارتر وبريتون وأرجون وبول إيلوار ويمكن أن نذكر الخطوط العريضة لالتزامهم السياسي المنطلق من رؤية تقدمية ويسارية وعلمانيه وهذه الخطوط تتلخص في: مقاومة الاستعمار ومساندة استقلال الشعوب، مناصرة السلام ومناهضة الفاشية، مساندة الجمهوريين في الحرب الأهلية الأسبانية وتنظيم المقاومة السرية للإحتلال النازي لفرنسا. علي الضفة الأخري كان هناك المثقفون الكاثوليك أولئك الذين تبنوا التصور الديني للانسان والعالم وحاولوا ان يلعبوا دورا سياسيا في قلب معترك الأحداث التاريخية في النصف الأول من هذا القرن.

تأثرت هذه الطائفة من المثقفين الكاثوليك أولا بفلسفة برجسون وحججه لدحض الفلسفات المادية السائدة والاعلاء من شأن البعد الروحي والديني لدي الانسان. ورغم البعد الروحي العميق لفلسفة برجسون إلا أنها لم تكن كافية لأن برجسون يهودي الأصل وهم يحتاجون لفلسفة تحمل وجهة النظر المسيحية. وفي عام ١٨٧٩ أصدر ليون الثالث عشر بابا الفاتيكان مرسوما يقضي باعتبار فلسفة القديس توما الاكويني فلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية وكان ذلك نقطة انطلاق لبلورة مذهب التوماوية الجديدة الذي يهدف إلي شرح وتطوير أفكار توما الاكويني لتتواءم مع مقتضيات القرن العشرين وقد بدأ المفكر البلجيكي مرسييه هذا العمل في نهاية القرن الماضي إلا ان الجهد الاكبر يعود إلي الفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان الذي كان بروتستانتيا ثم اعتنق الكاثوليكية علي يد الاب الدومنيكاني كلير سال وتزعم ماريتان حلقة الدراسات التوماوية بفرنسا وتجمع حوله نخبة من المثقفين المسيحيين

كان بينهم من الفلاسفة إتين جلسون وميرلوبونتي وجابريل مارسيل ونقولابردياثييف، ومن الأدباء برنانوس وبول كلوديل وفرانسوا مورياك وجان كوكتو وجوليان جرين. ولكي نقف علي ظروف تعامل هؤلاء المثقفين مع الأحداث السياسية علينا أن نذكر أولا بأن فرنسا كانت تحت الحكم البرلماني للجمهورية الثالثة. وقد اتخذت هذه الجمهورية قرارا سنة ١٩٠٥ بفصل الكنيسة عن الدولة وقد مثل هذا القرار صدمة للكاثوليك وخلق شعورا من العداء تجاه الجمهورية ثم تأسست حركة "الاكسيون فرانسيز" الرجعية بزعامة شارل موراس وقد تميزت هذه الحركة بمطالبتها بعودة الملكية وعدائها الشديد للديمقراطية وتزكيتها للوطنية المتطرفة في مواجهة الألمان واتهام اليهود والشيوعيين والعلمانيين بالتآمر علي فرنسا وقد حظيت هذه الحركة بتأييد رجال الدين والجماهير الريفية المتدينة وتحولت صحيفتهم إلي منبر يكتب فيه المثقفون الكاثوليك. وهكذا التقي الشعور الديني بالرجعية السياسية واتفق الاثنان علي العداء للحداثة في كافة أشكالها وعلي بلورة ايديولوجية أصولية في قلب العالم الغربي ولكن الاتفاق لم يكن كاملا فقد كان الخلاف يكمن في موقع الدين داخل هذه الايديولوجية فرغم اتفاق الجميع علي الأهداف السياسية إلا أن موراس والقادة السياسيين للحركة كانوا يمجدون سلطة الدولة المطلقة علي الأفراد ويرون الدين مجرد أداة تستخدمها الدولة للسيطرة علي الأفراد وإحتوائهم ولكن ليس للدين قيمة في حد ذاته وتبنوا اسبقية السياسة علي الدين. أما المثقفون الكاثوليك فقد تبنوا اسبقية الدين علي السياسة والروحي علي الدنيوي كما اعترضوا علي النزعة القومية الفرنسية المتطرفة لأن الكاثوليك إخوة مهما اختلفت الأوطان. ثم جاء قرار البابا بيوس الحادي عشر سنة ١٩٢١ ليدين هذه الحركة السياسية ويعتبرها ضارة بالكنيسة فخرج جاك ماريتان من المنظمة ولكن برنانوس بقي فيها وأدان قرار البابا ويثبت يوجين فيبر في كتابه الملكية والرجعية في فرنسا أن رجال الدين الكاثوليك ظلوا هم الكوادر الأساسية لهذه المنظمة حتي بعد قرار البابا إلي سنة ١٩٤٥.

علي أي حال دفعت هذه الادانة من البابا المثقفين الكاثوليك أن يصيغوا لانفسهم مواقف سياسية تختلف عن المواقف الرجعية السالفة وستتم محاولة صياغة هذه المواقف عبر الأحداث التي ألمت بأوروبا في الثلاثينيات من هذا القرن.

الموقف من الفاشية:

كان هناك عداء سائد في الوسط الديني للثورة الفرنسية فقد اعتبرت حدثا مشئوما ليس علي الكنيسة وحدها ولكن علي الشعب الفرنسي كله. هذا العداء يمكن تفسيره إذا أخذنا في الاعتبار العداء الذي حملته الثورة الفرنسية لرجال الدين الذين تحالفوا مع الملكية والنبلاء ويصور برنانوس في روايته "حوار الراهبات" أزمة مجموعة من الراهبات تتعرض لاضطهاد الثوار. وترجع كراهية المثقفين الكاثوليك للثورة الفرنسية أيضا لأنها هي التي حولت العلمانية وفصل الدين عن الدولة من مجرد أفكار في عصر التنوير في القرن الثامن عشر إلي مؤسسات وشكل للحكم في القرن التاسع عشر. ولا يرجع هذا الموقف لأسباب دينية فقط بل يعتبرون كنتاج للثورة سيطرة السلطة المالية علي السلطة الأخلاقية والمغالاة في الرأسمالية والديمقراطية البرلمانية التي تجعل الحكم مرتبطا فقط بتحقيق المصالح المادية والدنيوية. وبالنسبة للفلسفة الماركسية والحركة الشيوعية فإن رفض المثقفين الكاثوليك لهما يعتبر أمرا بديهيا ولهذا السبب كان هناك جانب كبير من الكاثوليك من انصار عودة الملكية وكان هناك جانب آخر يبحث عن طريق ثالث بين الرأسمالية والشيوعية وكانت الفاشية في بدايتها تمثل تجسيدا لهذا الطريق الثالث، فعندما أسس الفيلسوف الفرنسي إيمانويل مونييه مجلة Esprit لشرح الأفكار التوماوية في مجال السياسة إرتبط بمجموعة سياسية أسمها القوة الثالثة تتبني الفاشية الأيطالية وعندما قام موسوليني بغزو الحبشة سنة ١٩٣٥ ضاربا عرض الحائط بكل الاتفاقات والمعاهدات الدولية احتج البرلمان الفرنسي علي هذا الغزو ولكن هنري ماسيس (عضو مجمع الخالدين الفرنسي فيما بعد) كتب بيانا بعنوان " بيان المثقفين الفرنسيين للدفاع عن الغرب والسلام في أوروبا" دافع فيه عن غزو الحبشة باعتباره انتصارا للحضارة علي البربرية وينتقد اتفاق جنيف الدولي الذي يعتبر أن جميع الأمم متساوية ويري أن ذلك ليس إلا خرافة خطيرة تستهدف وقف الفتح الحضاري للشعوب الهمجية ويهيب في نهاية البيان بكل قوي الفكر في فرنسا ان تدافع عن الحضارة الغربية. وحظي هذا البيان بعديد من مئات التوقيعات ومن بينها توقيع جابريل مارسيل وإتين جلسون. وعلي الجانب الآخر حاول بعض المثقفين الكاثوليك أن ينتقدوا الغزو الايطالي للحبشة فكتب جاك ماريتان بيانا بعنوان "من أجل العدالة والسلام" ليرد علي بيان ماسيس ويدين غزو الحبشة وحظي هذا البيان بعدد قليل من التوقيعات من بينها إيمانويل مونييه وفرنسوا مورياك.

وهكذا دفع الشعور الديني والإخلاص للكنيسة

الكاثوليكية في روما العديد من المثقفين المسيحيين إلي تبني مقولات غاية في التطرف والرجعية تبرر في عصر حركات التحرر الوطني، سيطرة أمة علي غيرها وتصف الغرب فقط بالحضارة وباقي الأمم الأخري بالهمجية.

الحرب الأهلية الأسبانية :

بعد نجاح الجبهة الشعبية في الانتخابات التشريعية في اسبانيا سنه ١٩٣٦، تأهب اليساريون لإعلان الجمهورية وإجراء تعديلات دستورية بغرض تحديث الدولة أعلن الجنرال فرانكو من المغرب إعلان الحرب علي الجمهوريين وتشكيل الكتائب المسلحة للقوات الوطنية وأثناء الحرب بين الوطنيين والجمهوريين وقفت ايطاليا الفاشية والمانيا النازية إلي جانب فرانكو واعلنت انجلترا وفرنسا عدم التدخل وحظيت قوي الجمهوريين الفوضوية والشيوعية بتأييد الاتحاد السوفيتي وقوي اليسار في مختلف البلاد وتطوع في صفوفهم كثير من الكتاب والمثقفين مثل هيمنجواي واندريه مالرو. وقد أعطي فرانكو للحرب الأهلية طابعا دينيا فاعتبرها حربا بين المؤمنين والملحدين وحظي بتأييد الفاتيكان عندما ما سمي حملته بالحملة الصليبية البيضاء لأنها تستهدف نصرة المسيح علي قوي الشر وكان من الطبيعي أن ينحاز الرأي العام الفرنسي، الذي كان يعيش انتصار الجبهة الشعبية في فرنسا، إلي جانب الجمهوريين أما رجال الدين والمثقفون الكاثوليك فقد انحازوا إلي جانب فرانكو وبدأ فرانسوا مورياك حملة ضد اليسار الفرنسي وكتب برنانوس مقالا يشجع فيه إبنه الذي تطوع في صفوف فرانكو وطلب الأب جاريجو لاجرانج رئيس الحركة التوماوية من جاك ماريتان أن يكف عن الكتابة في السياسة ويقتصر علي القضايا اللاهوتية والتأملية وسميت الحرب الأهلية بالحرب المقدسة.

وكان من الصعب أن يستمر هذا الاجماع من جانب المثقفين الكاثوليك وخاصة بعد المذابح التي ارتكبتها كتائب فرانكو وخصوصا بعد قصف وتدمير قرية جرنيكا واكتشاف ان فرانكو قد سمح لهتلر بتجربة الأسلحة الالمانية في المدن والقري الأسبانية التي تقع تحت سيطرة الجمهوريين فنشر برنانوس مجموعة من المقالات التي كتبها في عزلته الريفية والتي تعبر عن تطور موقفه من حماسه للحرب المقدسة إلي إعتبار ان هذه الغارات العسكرية بأسم الصليب ليست سوي مشهد دموى يجمع بين القسوة والنفاق وانتقد ماريتان اعتبار الفاتيكان هذه الحرب حملة صليبية وحربا مقدسة وأشار إلي النياشين التي علقها فرانكو علي صدور العساكر المسلمين الذين تفانوا في قتل المسيحيين الجمهوريين أما بول كلوديل فقد احتفظ بتأييده لفرانكو وكتب قصيدة في مدحه بعد مذبحة جرنيكا. ويجدر الاشارة إلي انه حتي بعد انتقاد فرانكو وكشف الدوافع الحقيقية خلف حملته الصليبية إلا أن المثقفين الكاثوليك لم ينتقلوا إلي تأييد صريح للجمهوريين الاسبان واكتفوا برفضهم للتكتيكات الميكيافيلية لقوات فرانكو.

الاحتلال النازي لفرنسا :

بعد قيام الحرب العالمية الثانية واحتلال النازي لاجزاء من فرنسا قام الماريشال بيتان بعقد معاهدة استسلام مع هتلر وحل البرلمان الفرنسي وأنشاء نظام جديد للحكم في مدينة فيشي وقد ساهم في تشكيل النظام الجديد السياسيون الرجعيون والعسكريون ورجال الدين وقال شارل موراس رئيس حركة الاكسيون فرانسيز معلقا علي هزيمة فرنسا "ان هذا ليس الا ثمن سبعين عاما من الديمقراطية" وهكذا أخذ النظام الجديد شكلا ومضمونا معاديين للديمقراطية فتغير شعار الجمهورية من حرية واخاء ومساواة الي العمل والعائلة والوطن واكتسي الحكم بمسحة دينية وتم الاهتمام بتعليم الدين في المدارس وجعل الطاعة للدولة من طاعة الله وتم تزكية العداء لليهودية واعلان الشعارات التي تنتقد سيطرة المال والرأسمالية ورجال البنوك واعلن الحكم انتسابه للمسيحية ولاشتراكية برودون ولكن ذلك لم يخرج عن حيز الشعارات فقد كان أغلبية رجال الحكومة من كبار الماليين والصناعيين. استغل شعار التضامن الاجتماعي في حل نقابات العمال والغاء حقوقهم وانشاء نظام طوائف شكلي يجمع بين العمال وأرباب العمل وظل العمال محرومين من اي حق في التعبير المستقل ولكن علي أي حال منحت الصبغة الدينية للحكم تأييد رجال الدين وجمهور المتدينين وكان طبيعيا أن يعادي المثقفون الليبراليون واليساريون هذا الحكم وينضموا للمقاومة الشعبية للاحتلال ولكن موقف المثقفين الكاثوليك كان ذا دلالة هامة، فقد عارض جاك ماريتان النظام الجديد ورحل الي الولايات المتحدة ليؤسس جامعة فرنسا الحرة وذهب برنانوس الي البرازيل ودخل ايمانويل مونييه السجن وذلك رغم انحياز الكنيسة رسميا الي النظام الجديد وتعاون الأب لاجرانج، رئيس الحلقة التوماوية، مع قيادة فيشي.

ان هذا الموقف الأخير لعدد من المثقفين الكاثوليك يعكس بشكل ما تصورهم لعلاقة الدين بالسياسة. لقد اندمجوا في العمل السياسي أولا مزودين بنوع من الرومانسية الدينية والسياسية ولكنهم كانوا أبعد من امتلاك رؤية سياسيةمبلورة لطبيعة التغيير السياسي فقط

فقد كان ما يجمعهم هو الاحتجاج علي الواقع السياسي الراهن ويتجلي ذلك في موقف جاك ماريتان من الاعمال الادبية لبرنانوس ومورياك وكلوديل فهو يري أن هناك العديد من الروايات والمسرحيات تكتسي طابعا دينيا وتدافع عن الكاثوليكية ولكنها في حقيقة الأمر ليست الا دفاعا عن أخلاق الطبقة الوسطي المحافظة والرجعية أما اعمال برنانوس ورفاقه فانها تعبر عما هو جوهرى عن الايمان كعاطفة وموقف وجودي. ولهذا فقد كان ماريتان بعيدا عن التوصية بالحفاظ علي الواقع الراهن بل كان يدعو لتغييره علي أن يقود الأيمان المسيرة وكان هذا الحرص هو الذي اوقعه في تبني المواقف الأصولية عديدا من المرات ثم يتخلي عنها بعد ذلك.

كان برنانوس يكره الرأسمالية ويربط بينها وبين الديمقراطية وكان يعتقد، متبنيا مقولات أرسطو، انه كما أن النفس هي الصورة بالنسبة للجسد فان الديمقراطية هي الصورة بالنسبة للرأسمالية وكان يحن لمجتمع أوروبي يماثل مجتمع العصور الوسطي يتخلص فيه الافراد من الخصائص الوطنية ومن المصالح المادية وتدور قلوبهم وعقولهم حول مركز روحي واحد ولهذا فانه رغم اعتراضه علي نظام فيشي الذي يفرض سلطة الدولة علي الأفراد فانه قد اعترض أيضا علي ديجول وقوات فرنسا الحرة لأنها ستعيد الديمقراطية الي فرنسا اي دولة المال.

أما مونييه الذي كان يري في البداية ان الفلسفة التوماوية تمثل طريقا ثالثا بين الشيوعية والرأسمالية مما دفعه في البداية الي التعاون مع الفاشيين انتهي به الأمر الي بلورة فلسفة الشخصانية التي تجمع بين التوماوية والفوضوية واقترب اكثر فأكثر من الشيوعية بمفهومها التحرري الذي ينظر الي الفرد أو الشخص علي انه القيمة الكبري وقد كلفه هذا الانحياز الي اليسار أن عاني السجن تحت نظام فيشي.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ بوجه عام ان المثقفين الكاثوليك الذين أرادوا أن يلعبوا دورا سياسيا كانوا عادة ما ينتهون الي تبني موقف يختلف بل يتناقض مع الموقف الذي بدأوا به ويمكننا رصد هذا التغيير في مرحلتين:

١- المرحلة الأولي وهي مرحلة الانطلاق من الالتزام الديني وكانت تدفعهم الي تبني مواقف أصولية تعكس رغبتهم وحنينهم الي ماض سلف.

٢- المرحلة الثانية وهي مرحلة رصد الممارسات السياسية علي أرض الواقع وادراك العواقب الوخيمة لموقفهم السياسي المبدئي. وهو ما يدفعهم الي التخلي عنه.

فقد رأينا مثلا ان عداء هم للعلمانية التي أتت بها الديمقراطية وحنينهم الي المجتمع الذي كانت تحترم فيه كلمة رجل الدين وسلطة الكنيسة دفعتهم الي التعاون مع اليمين الرجعي وأنصار عودة الملكية ثم اكتشفوا أن هذا الاتجاه يفتقر الي البعد الروحي ولا يتعامل مع الدين الا كورقة رابحة لتحقيق أهداف سياسية مادية ودنيوية.

ورأينا كيف أن كراهيتهم للفردية الشديدة والليبرالية التي تبرر سلطة المال قد دفعهم الي تأييد الفاشية كنظام يفرض سلطة الدولة علي الجميع ثم اكتشفوا كيف أن هذه الفاشية مازالت تمارس الحروب الاستعمارية حتي ضد المسيحيين وأن الهدف النهائي الذي تسعي له هو المصلحة المادية الاقتصادية.

ورأينا كيف ان التزامهم الديني قد أملي عليهم تأييد الجنرال فرانكو في اسبانيا في حملته الصليبية ضد الشيوعيين والفوضويين ثم صدموا بعد أن سمح فرانكو للطيران النازي بقصف قري بأكملها وقتل النساء والاطفال.

وأخيرا وبعد كل هذه التجارب لم يخدع معظمهم تأييد الكنيسة الرسمي لنظام فيشي المتواطئ مع قوات الاحتلال الألماني رغم ايديولوجيتة المسيحية الظاهرة.

وهكذا بعد نصف قرن من السير في الأرض الشائكة استكان المثقفون الكاثوليك الي التصالح مع اليمين الليبرالي الذي ثاروا ضده في البداية وكان ذلك اعترافا منهم بان ذلك قد يكون أفضل للمسيحية من الانزلاق الي تبني مواقف سياسية باسم الدين.

المراجع:

- Eugen Weber, Action francaise, Royalism and reaction in Twentieth Century France; Stanford University Press. 1962.
- Bernard Doering, Jaques Maritain and the French Catholic intellectuals, London, University Notre Dame Press, 1983.
-René Rymond, les catholiques, les communistes et les crises, Paris, Armand colin, 1960.
-Georges Bernanos, Essais et témoignages, Paris, Seuil,1949
-G. Bernanos, Lettres aux Anglais, Rio de janeiro, Atlantica Edition, 1943.
- Herni Bras, la politique selon Jaques Maritain, Paris, Plon, 1961.

التطرف الدينى فى مجتمع متقدم
{ظاهرة الجماعات في أمريكا}

سمير كرم

كل مناقشة تتناول موضوع «الدين» من أى من جوانبه .. خاصة الجوانب الاجتماعية أو السياسية .. تبدأ بتذكير واضح بصوت عال هذا شعب متدين . تقال هذه العبارة على سبيل التحذير من المساس بمشاعر الناس الدينية ، أو على سبيل تقرير حقيقة لا خلاف عليها لكى تكون بداية يقينية للمناقشة أو على سبيل تحديد اطار المناقشة لاستبعاد ما هو غير مرغوب .

وربما تتعدد الأسباب لهذه البداية ، هذا شعب متدين لكن القاعدة تبقى ثابتة ... يلتزم بهاالجميع فى الكتب فى الندوات فى الحلقات الدراسية ، حتى فى البرامج التليفزيونية .

الحديث هنا ليس عن الشعب المصرى ، أو عن الشعب الإيرانى أو الاندونيسى أو الباكستانى .

الشعب المقصود هنا فى عبارة : هذا شعب متدين التى تبدأ بها كل مناقشة لموضوع «الدين» .. هو الشعب الأمريكى .

وقد يفاجأ كثيرون بهذه المعلومة . وقد يجدها بعضنا غير قابلة للتصديق . فليس هذا تصور أغلبنا فى مجتمعاتنا العربية للمجتمع الأمريكى . ليست هذه هى الصورة التى تعكسها السينما الأمريكية أو التليفزيون الأمريكى أو الرواية الأمريكية .. أو السياسة الأمريكية ، بالأخص اذا تذكر بعضنا ما يعرفه من أن ثمة جدارا يفصل الدين عن الدولة فى أمريكا .. ربما أعلى من أى جدار يفصلهما فى أى بلد ، اذا استبعدنا البلدان «الشيوعية» والتى كانت كذلك .

لكن الغريب فى الأمر انه ما أن تقال عبارة : هذا شعب متدين لوصف الشعب الأمريكى حتى تتلوها على الفور الحجج والأسانيد التاريخية والآنية . الاحصائية والمعلوماتية التى تؤكد صحتها .. حتى للأمريكيين انفسهم ، وكأن الكتاب والمتحاورين والمحللين يدركون أنها عبارة يصعب تصديقها حتى على الأمريكيين أنفسهم.

فماذا يقال لاثبات صحة «تدين» الشعب الأمريكى؟

يمكننا اختصارا ان نقسم الأدلة إلى نوعين . نوع يستند إلى شهادة التاريخ ، إلى ما قاله المؤرخون فى الماضى . ونوع يستند إلى استطلاعات الرأى العام ، أى إلى ما يقوله الأمريكيون انفسهم الآن عن انفسهم فيما يتعلق بالموقف من الدين .

* وأشهر الأمثلة من النوع الأول ما هو معروف - تاريخيا - من أن الأوروبيين الذين شكلوا موجات الهجرة الكبيرة الأولى إلى «العالم الجديد» كانوا فى أغلبهم «فارين من الاضطهاد الدينى» إلى ارض لا يتوقعون ان

سمير كرم - مفكر وصحفى مصرى

يتعرضوا فيها لشيء من هذا القبيل . إلى أرض ينعمون فيها بحريتهم الدينية دون ضغوط من ملل أخرى .

وإذا كان هناك من يقولون بعكس ذلك - من المؤرخين - فهم يؤكدون ايضا بما يقولون الحقيقة نفسها عن تدين الشعب الأمريكي . فهؤلاء يعتقدون ان الذين هاجروا إلى أمريكا في البدايات كانوا من غلاة المتطرفين الذين ارادوا ان ينتقلوا إلى بلاد جديدة يمارسون فيها تطرفهم .. أي يمارسون فيها اضطهاد الآخرين ممن يختلفون عنهم أو يختلفون معهم .

مضطهدون «بفتح الهاء» أو مضطهدون «بكسر الهاء» هم في الحالتين «متدينون» .

* أما النوع الثاني من الأدلة على تدين الشعب الأمريكي فيتمثل في فيض مستمر من نتائج استطلاعات الرأي تؤكد بالنسب والأرقام ، كل عام ثم كل خمسة أعوام وكل عشرة أعوام .. ثم كل خمسين سنة أن يصنف الأمريكيون انفسهم فعندما يسألون في هذه الاستطلاعات عن انتمائهم الديني ، وعن أهمية الدين في حياتهم ، وعن مدى ايمانهم : بالله ، بالكنيسة ، بالحياة الأخرى ، بالقيم الدينية ... الخ .

واختصارا ايضا يمكننا ان نعرض مثلا من هذه الاستطلاعات وهو أكثرها شمولا ... ذلك الذي أجرته قبل ثلاث سنوات مؤسسة «جالوب» الأمريكية الشهيرة لاستطلاع الرأي العام ... وكان بمثابة «متابعة» لاستطلاع مماثل اجرته المؤسسة نفسها قبل خمسين عاما من ذلك ، وترجع أهمية هذا الاستطلاع إلى انه لم يرصد اتجاهات الأمريكيين وحدهم ... انما رصد اتجاهات الرأي العام ازاء «الدين» في ٦٠ دولة مختلفة في انحاء العالم .

وقد أسفر الاستطلاع الأخير - في المقارنة مع نتائج الاستطلاع الذي جرى إبان الحرب العالمية الثانية - عن عدة مفاجآت أهمها انه حدث هبوط واضح في الاهتمام بالدين في البلدان الأوروبيةخلال الأعوام الخمسين ... بينما ارتفع هذا الاهتمام أو بقي عند مستوياته نفسها في الولايات المتحدة الأمريكية . بينما قال ٥٦٪ من الأمريكيين انهم يعتبرون الدين «بالغ الأهمية» في حياتهم ، فان هذه النسبة لم تتجاوز ٢٧ بالمائة في بلدان أوروبا الغربية .

بل تبين ان بلدا واحدا من البلدان الستين التي شملها الاستطلاع فيما عدا الولايات المتحدة من حيث نسبة أولئك الذين يعتبرون ان الدين «بالغ الأهمية» في الحياة ، ذلك البلد هو الهند (...) .

تبين ايضا ان ٩ من كل ١٠ امريكيين يؤكدون انهم لم يساورهم ابدا شك في وجود الله وأن ٨ من كل ١٠ يقولون انهم على يقين من انهم سيمثلون بين يدى الرب يوم الحساب ، وأن ٨ من كل ١٠ يؤمنون بأن الله يصنع المعجزات في الكون وأن على الأنسان ان يتأمل في ذلك .

وعلى وجه الاجمال كان خبراء مؤسسة «جالوب» انتهوا إلى ان نتائج الاستطلاع - التي شغلت مجلدا كبيرا من ٣٠٠ صفحة - تؤكد ان الشعب الأمريكي عموما شعب مؤمن . متدين . يقدس القيم الدينية ويحترم تعاليم الدين . بل ذهبوا إلى ان هذه الروح الدينية التي سادت امريكا كانت وراء انتخاب رؤساء امريكا الثلاثة الأخيرين «قبل بيل كلنتون» وهم جيمي كارتر (١٩٧٦) ورونالد ريجان (١٩٨٠ - ١٩٨٤) وجورج بوش (١٩٨٨) لأنهم جميعا «محافظون» أي «أقرب إلى الدين» . كما كان لابد من اشارة إلى أن أول زعيم اسود رشح نفسه في انتخابات الرئاسة وهو القس جيسي جاكسون - هو رجل دين .

ولعلي استطيع ان اضيف - كمراقب اجنبي في هذه البلاد لأكثر من اثنتي عشرة سنة - انه لا يصعب على المشاهد في أي مدينة أو بلدة أمريكية ان يلاحظ ان الكنائس تنتشر على الأرض الأمريكية شرقا وغربا ، شمالا وجنوبا ، انتشار المساجد في مدينتي القاهرة ، وأن الصراع بين أنصار نظرية «الخلق» - أي النظرية الدينية في وجود الانسان - وأنصار نظرية «التطور» أي نظرية داروين ، لا يزال على حدته في أمريكا ، وأن ثقة الأمريكيين بالكنيسة تفوق ثقتهم بالرئيس والكونجرس والمحكمة العليا والمؤسسات الاقتصادية .. وأن كثيرا من القضايا الاجتماعية تكتسب في الاطار الأمريكي طابعا دينيا أقوى مما تكتسبه في مجتمعات أخرى - متقدمة ونامية - مثل قضية الاجهاض ، مثل قضية اختيار الرئيس أو اختيار من يشغل مقعدا في المحكمة العليا ... حتى قضية الحرب والسلام تكتسب في امريكا طابعا دينيا ، حيث لابد من البحث عن مبرر ديني أو غطاء ديني لأي حرب تخوضها القوات الأمريكية ابتداء من الحرب ضد «الهنود الحمر» إلى حرب الاستقلال عن بريطانيا ... حتى حرب فيتنام وغزو بنما وحرب الخليج .

فأذا اخذنا في الاعتبار ان هذا هو البلد الذي ينص دستوره صراحة على الفصل بين الدين والدولة يكتسب هذا الطابع الديني للحياة الأمريكية أهمية زائدة . ومن هنا يصبح السؤال حتميا .

هل هذا هو سبب انتشار ظاهرة التطرف الديني و«الجماعات» الدينية المتطرفة ؟ ام ان الأحرى ان يكون

السؤال الحتمي :

لماذا التطرف والجماعات المتطرفة الدينية إذا كان هذا هو الطابع العام السائد .

السؤال بصيغته الأولى يعتبر الطابع الديني «مؤديا» إلى التطرف . والسؤال بصيغته الثانية يعتبر «التطرف» نقيضا للطابع الديني .

لكن الصيغتين تعبران عن وجهين لعملة واحدة . والمهم بالنسبة الينا ، والدافع الحقيقي لمعالجة موضوع التطرف الديني في المجتمع الأمريكي هو ان نحاول معرفة جدوى التماثل وحدود التباين بين التطرف الديني في مجتمع «مادي» ، «متقدم» ، «ديمقراطي» ، «مفتوح» (وحتى «اباحي» بمقاييس عديدة ، وفي نظر كثيرين من الأمريكيين ممن لا يعدون «متطرفين») والتطرف الديني في مجتمع مثل مجتمعنا .

هكذا وجدنا أنفسنا نبدأ - كما يفعل الجميع - بذلك التأكيد بأن الأمريكيين شعب متدين . لكنها بداية مقصودة لأنها ضرورية .. فهي بداية أوجه التماثل بين المجتمع الأمريكي والمجتمع العربي من هذه الزاوية . فالعبارة مألوفة لنا جميعا بالتأكيد في كل بلد عربي : نحن شعوب متدينة .

ولا ينتهي التماثل عند هذا الحد .. عند هذه السمة العامة . ولن تغيب عن فطنة القارىء سمات التماثل الأخرى .. والأحرى أنها ستثير دهشته كثيرا . فإذا استطعنا أن نجعله يستنتج في النهاية ان التطرف هو التطرف - هنا وهناك - ربما نكون قد فتحنا أعيننا على الحقيقة .. بغض النظر عن أننا قد نختلف بعد ذلك على كيفية مواجهتها أو الاستجابة لها .

التطرف الديني في أمريكا لم يبدأ - كما قد يظن كثيرون - بمأساة «واكو - تكساس» التي تابع العالم احداثها حتي نهايتها المفجعة في شهر مايو الماضي حينما مات حرقا زعيم جماعة «الداوديين» ديفيد (داود) كوريش ومعه نحو ثمانين من اتباعه بعد حصار قوات الأمن لهم زهاء خمسين يوما .

ولم يبدأ - كما قد يظن آخرون - بمأساة «جونز تاون» (جويانا) عام ١٩٧٨ حيث تمكن زعيم جماعة أخرى اسمه جيم جونز من دفع أكثر من ٩٠٠ من أتباعه إلى الانتحار بمادة «السيانيد» ..بعد أن كان قد أقنعهم قبل ذلك بسنوات قليلة بالانتقال معه من الولايات المتحدة إلى جويانا (في أقصى شمال أمريكا الجنوبية) ليعيشوا تحت سيطرته في بقعة نائية وسط الغابات ، حيث أقلوا « معبد الشعب » كل ما في الأمرأن مأساة « واكو مثل مأساة جونزتاون» قبلها بخمسة عشر عاما - فجرت على نطاق واسع للغاية تساؤلات الأمريكيين عن ظاهرة التطرف : كيف ولماذا وما العمل ؟ ولعل أهم التساؤلات بين أفراد وجماعات الشعب الأمريكي كانت كيف وصل الأمر بأمريكيين إلى الخضوع لزعيم ديني مزعوم إلى حد قتل أنفسهم وأطفالهم ؟ ومن هم أولئك الذين يتوفر لديهم هذا الاستعداد للخضوع والانضمام إلى مثل هذه الجماعات ؟ ثم ما هي صفات الرجل القادر على فرض ارادته إلى هذا الحد على أتباعه ؟

وتعكس هذه التساؤلات فزع أو جزع الأمريكيين من ثم يكون بينهم من هو على استعداد لهذا القدر من التفريط في حريته وحياته أمام سلطة أيا كانت والأميركيون معروفون بأنهم متمردون على السلطة من كل نوع . وكل ما في الأمر إن حادثة أو مأساة «واكو» الأخيرة نبهت إلى ان سابقتها الأبشع التي وقعت في جونز تاون قبل ١٥ سنة لم تكن كافية لوقف انتشار «الجماعات» الدينية المتطرفة أو تنبيه الأمريكيين إلى اخطارها .

والواقع ان المعلومات المجردة عن هذه «الجماعات» متباينة بدرجة غريبة . فتقدير أعداد «الجماعات» الدينية المتطرفة في انحاء الولايات المتحدة يتراوح بين ألفين وخمسة آلاف جماعة . وتقدير العدد الاجمالي لأعضائها يتراوح بين ١٠ ملايين و٢٠ مليون شخص . وحتى تقدير متوسط عدد الأعضاء في كل منها يتراوح بين عدة عشرات وثلاثة آلاف شخص . لكن الظاهرة نفسها اصبحت تحظى باهتمام لم تحظ به من قبل ، سواء من جانب المؤسسات الدينية الرسمية - بمعنى التقليدية ممثلة في الكنائس المنتمية إلى الطوائف الدينية المتعددة المعروفة - أو من جانب الاعلام .. أو من جانب الكونجرس ومراكز الأبحاث الجامعية وغير الجامعية . وقد أعلنت مؤسسة تطلق على نفسها اسم «شبكة الوعي بالجماعات» في شهر ابريل الماضي - عندما بدأ الحصار ضد جماعة «الداوديين» بزعامة كوريش في واكو اثر صدام مع قوات الأمن - أنها تتلقى سنويا ١٨ الف استفسار من انحاء الولايات المتحدة عن هذا النوع من الجماعات.

وفي العام الماضي - قبل أشهر عديدة من تلك الحادثة التي جددت الاهتمام في امريكا بموضوع التطرف الديني - كانت «مؤسسة العائلة الأمريكية» قد أجرت استطلاعا للرأي بين أعضاء سابقين هجروا عضويتهم في جماعات كهذه تبين منه أن نسبه ٧٧٪ من هؤلاء وصفوا تجربتهم في الجماعات بأنها «ضارة جدا أو ضارة» .. وأن نسبة

٧٢٪ ذكرت أن ضغوط الجماعة التى كانوا ينتمون اليها جعلت «من الصعب جدا أو من الصعب» عليهم تركها . والأهم من ذلك أن نسبة ٨٨٪ ذكرت أن الجماعات التى كانوا ينتمون اليها تستخدم أساليب فى «تجنيدهم» لا تكشف عن الأغراض الحقيقية لهذه الجماعات .

ودلت معلومات كثير من أولئك الأعضاء السابقين على ان زعماءها «يعتقدون أنهم وحدهم يملكون الحقيقة» كما أنهم «لا يتمتعون بأى درجة من القدرة على التسامح ازاء الأفكار المغايرة والديانات والجماعات الأخرى» ، وأنهم «يرون العالم بلونين اثنين الأبيض والأسود ، أو بمنظورين اثنين : منظورنا ومنظورهم ، منظورهم هو منظور الملائكة ومنظور الآخرين هو منظور الشيطان» .

لسنوات بعد مأساة «جونز تاون» عام ١٩٧٨ عكف عشرات ، بل مئات من الدارسين من كل نوع ، مؤرخين واجتماعيين وعلماء نفس ، ورجال دين على دراسة هذه الظاهرة فى محاولة لفهم ابعادها وابعادها . ولا تزال تصدر حتى الآن دراسات مختلفة الاتجاهات عن تلك المأساة وعن الظاهرة ككل ومن المؤكد ان الاهتمام سيتجدد بسبب احداث بلدة «واكو» وأتباع ديفيد كوريش والنهاية المأساوية التى انتهوا إليها .

لكن .. لنعد للحظة إلى استطلاع الرأى الذى أجرته مؤسسة «جالوب» قبل ثلاثة أعوام عن موضوع الدين ، حيث نجد أنه تعرض لهذه الظاهرة فى ضوء مأساة الانتحار الجماعى لاتباع جيم جونز . وأن غالبية الأمريكيين فسرت ذلك بأنه ناتج عن «الحاجة إلى قيادة ، إلى شخصية أبوية .. عن حياة تسودها التعاسة ويسودها شعور بانعدام الأمل» آخرون قالوا انه «الحاجة إلى معنى أعمق للحياة» . وآخرون كانوا أكثر تحديدا » انه اخفاق كنائس الأمة فى تلبية الحاجات الروحية لاتباعها » .

وعلى الرغم من ان قلقا شديدا يستبد بالأمريكيين من خطر هذه العبادات أو الجماعات ... إلا أن ثمة شواهد على أن الغالبية الساحقة من الشبان الأمريكيين (٩٣ بالمائة حسب ما يقول استطلاع «جالوب») تؤكد انها «لا تتصور أبدا » ان تنخرط فى جماعة من هذا النوع .. بينما نسبة ٥ بالمائة فقط تقول ان ثمة احتمالا ضئيلا لأن ينضموا إلى واحدة منها . انما نسبة واحد بالمائة تقول انها تأخذ هذه الجماعات مأخذ الجد باعتبارها خطرا على التيار الرئيسى الدينى .

ويطلق بعض الأكاديميين على هذه الجماعات وصف «الديانات غير الكنسية» تعبيرا عن انها لا تنتمى إلى الكنائس الرئيسية التى تمارس من خلالها الحياة الدينية للمسيحيين . وهم غالبية الأمريكيين .

والملاحظ ان هذه الجماعات انتشرت وكثرت خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة بشكل خاص . ويعزى ذلك إلى أن اندثار حركة الشباب المناهض للحرب والسلطة التى سادت فى سنوات الستينات - والتى كانت توصف فى تلك الفترة بـ «اليسار الجديد» .. قد ترك فراغا كبيرا جعل من السهل على هذه الجماعات أن تملأه .. أو على الأقل تحاول ان تملأه . وبينما يظن كثيرون أن ظاهرة الجماعات أو العبادات الدينية خارج الأطار التقليدى الدينى هى ظاهرة جديدة فان معظم المؤرخين يؤكدون أنها وجدت دائما - ربما بأعداد أقل - منذ بداية هجرة الرجل الأبيض إلى القارة الأمريكية كما يؤكدون ان المناقشات حول حقيقة هذه الظاهرة أقدم بكثير من مأساة الانتحار الجماعى لاتباع جونز .

لكن لا خلاف بين الأميركيين على أن الظاهرة قد تفشت .. وقد وصل الأمر إلى حد أجبر كثيرا من الأباء الذين هجرهم أبناؤهم - من الذكور والاناث على السواء - لينضموا إلى واحدة من هذه الجماعات إلى استئجار « مخبرين لتقصى أحوال تلك الجماعات وممارساتها . كما لجأ غيرهم إلى خبراء فى « حل البرمجة العقلية » التى يعتقدون أن أبناءهم تعرضوا لها داخل هذه الجماعات .

وعلى الرغم من ثورة المعلومات عن ما يجرى داخل هذه الجماعات والعبادات إلا أنه قد أصبح من المسلم به أنها تملك أموالا طائلة وأنها مسلحة فى معظم الأحوال .. وأنها تمارس فى أحيان كثيرة نفوذا سياسيا فى المناطق التى تقيم فيها معابدها وترتكز جميعا على ما يعرف فى الحياة الأميركية ب « التعديل الأول .. وهو تعبير يشير إلى أول تعديل أضاف إلى الدستور الأميريكى النص على أنه لا يحق للكونجرس الأميريكى أن يصدر قانونا يجعل دينا رسميا أو يحظر من الممارسة الدينية أو ينتقص من حرية الحديث أو حرية الصحافة أو حق الناس فى التجمع بطريقة سلمية.

وفى السنوات القليلة الأخيرة ظهر تفسير آخر لانتشار الجماعات الدينية غير التقليدية .. أنه اقتراب نهاية الألف الثانية من التاريخ الميلادى .اذ يعتقد كثيرون من المؤرخين ان نهايات القرون ، وبصفة أخص نهايات الألفية على مدى التاريخ تشهد ظواهر هذا النوع ، إذ تتلبس البشرية كلها حالات من الهوس أو الجنون أو الزهو والعزلة ، اعتقادا بأن نهاية القرن أو نهاية الألف مؤشر إلى نهاية العالم (...)

لكن الملاحظ أيضا أن هذه العبادات أو الديانات

الغريبة تتخذ اشكالا لم تتغير على مدى التاريخ . فلها سمات وأعراض تتكرر دائما حيثما وأينما ظهرت ، سواء من حيث الشكل او المضمون : العزلة عن باقى المجتمع . الترابط القوى بين الأعضاء ، الاعتقاد بصحة عقائدهم وخطأ كل ما عداها ، الخضوع لترتيب هرمى من القيادات داخل الجماعة ، والخضوع النهائى والمطلق لفرد تعتبره نبيا أو قديسا ..

وبينما لا يُعنى الأمريكيون بكل هذه الأمور فيما يتعلق بالجماعات الدينية الغريبة .. فإن ما يعنيهم ، ويزعجهم ، هو تحدى هذه الجماعات للنظام الاجتماعى ، ثم الخطر الذى تشكله على الصغار ، ثم ما تبيحه لنفسها من ممارسات نتيجة لاعتقادها بأنها «اسمى اخلاقيا» من باقى المجتمع ، انها تريد ان تحل محل المجتمع .. أن تفرض «مثالياتها» عليه .

واذا كان الدارسون لهذه الظاهرة يختلفون اختلافا كبيرا في تقدير عدد الأمريكيين الذين يدخلون فى عضوية هذه الجماعات فانهم لايختلفون حول حقيقة أساسية هى أن أولئك الذين ينضمون اليها ينتمون إلى كافة قطاعات المجتمع وطبقاته وشرائحه ... وليس - كما قد يظن - إلى أفقر الشرائح أو أقلها تعليما . فقد كان من أهم التساؤلات التى شغلت المعنيين بهذه الظاهرة : من هم الذين ينضمون إلى تلك الجماعات ؟

وتبين أن معظمهم من الشباب الذين تتراوح اعمارهم بين الثانية عشرة وأوائل العشرينات ... نسبة ٦٠ بالمائة منهم أشخاص تلقوا تعليما لفترة قصيرة فى مرحلة الكليات الجامعية ، لكنهم لم يتموا تعليمهم الجامعى . ونسبة ٢٠ منهم من الحاصلين على« شهادات جامعية ، بل ان بعض هؤلاء من حملة الدرجات العلمية العليا : الدكتوراه وغالبيتهم من البيض ... قليلون للغاية من أفراد الأقليات ينضمون إلى هذه الجماعات . والنسبة متعادلة بينهم من ناحية الجنس . نصفهم من الذكور ونصفهم إناث .

يصفهم أحد الدارسين من علماء النفس - غالين كيللى - بأنهم فى معظمهم أشخاص عاديون تحولوا إلى هذه العبادات فى لحظة أزمة خاصة فى حياتهم .. مثل فقد أحد الأبوين أو الاخفاق فى تحقيق هدف دراسى أو شخصى» ، ويضيف ان ازمة الهوية لدى الشباب تفضى عادة إلى اندفاعهم نحو الانضمام إلى هذه الجماعات «بحثا عن الذات» . لكن عالما نفسيا آخر من ممارسى مهنة الطب النفسى - جون كلارك - يقول بعكس هذا . ان نسبة ٦٠ بالمائة من أعضاء هذه الجماعات «يعانون من اضطرابات مزمنة» .. ويمكن وصف نسبة الـ ٤٠ بالمائة الباقية إنهم «أسوياء» بدرجات متفاوتة - ويذهب رأى ثالث - صاحبته هى الباحثة ويللا آبيل - إلى أن غالبية اعضاء تلك الجماعات هم مرضى عقليون يتحقق لهم داخل الجماعة أن يسلكوا بطريقة مرضية عدوانية فى معظم الأحوال .. وهو ما لا يتاح لهم فى المجتمع الكبير وأغلبهم - فى رأيها أيضا - ممن يفضلون «الاتكال» على غيرهم لا يميلون للاستقلالية أو لا يملكون متطلباتها .. ومن هنا ميلهم إلى الطاعة العمياء تجاه الشخصية الطاغية لزعيم الجماعة .

غير ان السنوات نفسها منذ عام ١٩٧٨ ظلت تشهد فى الوقت نفسه زيادة فى أعداد الجماعات الدينية الأمريكية .. وأعداد الأمريكيين الذين ينخرطون فيها . حتى ان المتخصصين فى دراسة هذه الظاهرة يؤكدون انه اذا كانت الجماعات الدينية ظاهرة قديمة فى أمريكا .. إلا انه لم يحدث فى أى وقت ان كانت منتشرة إلى هذا الحد . كما لم يحدث من قبل ان كانت «العلاقات» العلنية الدالة على وجودها واضحة فى كل مكان إلى هذا الحد .

وهذا صحيح . فالاعلانات الكبيرة والصغيرة والدعوات الصريحة للانضمام إلى جماعة دينية أو أخرى تنتشر على لوحات الاعلانات والبيانات فى الكليات الجامعية وينتشر «الدعاة» اليها فى المطارات والموانىء وفى المجمعات التجارية وحتى عند نواصى الشوارع فى المدن ، بل وخارج الكنائس ، تدعو إلى الانضمام ... أو على الأقل التبرع لها . ويتلقى عشرات الملايين من الأمريكيين فى بريدهم بين وقت وآخر مطبوعات من هذه الجماعات ... بعضها يصفه الخبراء بأنه مصمم على أعلى مستوى توفره «الخبرة الاعلانية» ويدل على انفاق سخى على هذه المطبوعات الفاخرة الملونة المكتوبة بلغة جذابة يحسدهم عليها محررو الاعلانات فى مؤسساتها الكبيرة فى شارع الاعلانات الرئيسى فى نيويورك «ماديسون» .

وكما تستخدم هذه الجماعات الأمريكية أعلى أساليب «التقنية الاعلانية» لجذب أعضاء جدد أو متبرعين ... فإنها تستخدم احدث اساليب «التقنية الاعلانية والسيكولوجية» فى الاحتفاظ باعضائها .الحاليين والتأثير فى أفكارهم والسيطرة عليهم ذهنيا وانفعاليا وعاطفيا . على الأقل هذا ما أكده أعضاء سابقون فى ثلث الجماعات أمام المحاكم وفى وسائل الاعلام عندما واتتهم الشجاعة للخروج منها بعد جهود هائلة من جانب أهاليهم وبمساعدة السلطات والهيئات الاجتماعية .

ولقد تبين ان الجماعات الأمريكية تستخدم أساليب

«الاقناع القسرى» فى فرض هيمنتها على الأعضاء ، أساليب تعتمد التكرار وممارسة الضغط الشديد وفرض قواعد للسلوك حتى فيما يتعلق بأنواع الطعام وكمياته ، والحرمان من النوم ، والحرمان من الخصوصية الشخصية للفرد . وفرض أوقات طويلة من الصمت للتأمل ، وقطع الصلات الأسرية والودية للفرد خارج الجماعة ، ومراقبه الالتزام الدقيق بطقوس ذات «تأثير صوفى» على الأفراد ، وابتداع مفردات لغوية تحد من الأفق الذهنى للشخص وتجعل واقعه مقتصرا على الجماعة ونشاطاتها .

ويؤكد الخبراء النفسيون الذين عهد اليهم بعلاج حالات كثيرة لأعضاء سابقين فى تلك الجماعات الأمريكية انه بدا لهم بوضوح من تلك الحالات ان هؤلاء الأشخاص قد اصيبوا بحالة تبلد ذهنى وأصبحت وسيلتهم فى التعبير عن أنفسهم محدودة للغاية وتتخذ شكل قوالب جامدة . لا تبدو حيويتهم إلا حين يصبح موضوع الحديث معهم متعلقا بتلك الجماعات وما يجرى فيها ، كما أنهم يفقدون سريعا اتصالهم بالأحداث الجارية . إذا مورس عليهم أى قدر من الضغط الذهنى يصبحون عدوانيين للغاية ويزدادون جمودا وينسحبون وراء عدد من الصيغ المحفوظة «الكليشيهات» انهم يفقدون حتى الكثير من مفردات اللغة التى كانوا يستخدمونها من قبل ويفقدون ايضا قدرتهم على المزاح .

ويستنتج الخبراء الذين امضوا عدة سنوات في دراسة هذه الظاهرة أن زعيم الجماعة الدينية الأمريكية - أو زعماءها - يطوعون «المجندين» الجدد لارادتهم ومعتقداتهم .. وحتى رغباتهم إلى ان يصل «المجند» إلى نقطة الالتزام المطلق بالجماعة .. وفى بعض الحالات لا يستغرق ذلك سوى ساعات قليلة . وفى غيرها قد يتطلب أياما أو أسابيع (...)

وقد تبين للخبراء والأطباء النفسيين ان إخراج هؤلاء الأفراد من أسر هذا الحصار الذهنى والنفسى عملية بالغة الصعوبة .. بل وجدوا انها فى بعض الحالات مستحيلة .

وتلعب الأموال دورا كبيرا فى نشاط هذه الجماعات . وقد تبين أن معظمها يملك ثروات كبيرة تصل فى بعض الأحيان إلى عدة مئات من ملايين الدولارات ، كما هو الحال بالنسبة لمجموعة تطلق على نفسها اسم «الكنيسة التوحيدية» ويرأسها قس كورى يدعى سون ميونغ مون . وقد تأسست هذه الجماعة فى كوريا الجنوبية عام ١٩٥٤ وامتدت إلى اليابان عام ١٩٥٨ وفى العام التالى هاجرت إلى الولايات المتحدة بدون زعيمها وأسست ثلاث بعثات تبشيرية لها . وفى عام ١٩٧٢ أعلن مون انه قد تلقى وحيا بالانتقال إلى الولايات المتحدة وقد اشتهرت جماعة «مون» فى العالم باحتفالاتها الضخمة لعقد الزفاف لعدة آلاف من الشباب دفعة واحدة .

وقد قدرت ثروة «معبد الشعب» - وهى الجماعة التى انتهت بالانتحار الجماعى فى جونز تاون عام ١٩٧٨ - فى العام الذى وقعت فيه تلك الكارثة بأكثر من ١٠ ملايين من الدولارات كانت مودعة فى عدة بنوك .

والمال يشترى السلطة ويشترى الاحترام من الآخرين . وهذا ما تستخدمه فيه الجماعات الدينية الأمريكية . فبعضها يوظف أكبر العقول القانونية فى امريكا كمحامين للترافع عنها فى القضايا والنزاعات العديدة التى تقام ضدها من جانب الآباء والخصوم . كما يستخدمون هذه الأموال وتلك الامكانات القانونية لاقامة الدعاوى ضد الصحفيين الذين يكتبون مقالات ضد هذه الجماعات الأمريكية .

والأخطر من هذا ان بعض هذه الجماعات استطاع ان يوظف عددا من الكتاب والصحفيين الذين يدافعون عن آرائها وممارساتها .. وقبل نحو عشر سنوات أسست «الكنيسة التوحيدية» التى أشرنا اليها من قبل صحيفة كبرى فى العاصمة الأمريكية هى الصحيفة المشهورة «واشنطن تايمز» ... وفيها يعمل ويكتب عدد من المع كتاب وصحفيي اليمين الأمريكى . منهم باتريك بوكانان الذى كان رئيسا لأركان البيت الأبيض فى آخر سنوات ريجان فى الرئاسة . ومنهم آرنو دى بور شفريف - الذى تولى رئاسة تحرير هذه الصحيفة لعدة سنوات - ومنهم ريتشارد بيرل مساعد وزير الدفاع الأمريكى لشئون الأمن الدولى فى عهد ريجان ، وجين كير باتريك رئيسة الوفد الأمريكى السابقة لدى الأمم المتحدة .. وكثيرون غيرهم.

لكن المال لا يشترى النفوذ والاحترام فحسب ... انه يشترى الأسلحة أيضا . ان بعض «الجماعات» الأمريكية التى تطلق على نفسها أوصافا دينية من كل نوع تمتلك كميات غير عادية من الأسلحة والذخائر فى مقارها ومبانيها . كميات تتجاوز كثيرا ما يحتاج إليه أمر الحماية الشخصية لزعمائها أو ممتلكاتها . وأوضح الأمثلة على ذلك الجماعة التى كان يتزعمها ديفيد كوريش التى ظلت تتحصن داخل مقرها لأكثر من خمسين يوما فى مقرها فى واكو - تكساس فى مواجهة قوات الأمن الأمريكية المزودة بدبابات برادلى والعربات المصفحة والأسلحة الثقيلة ، وظلت تنذر «بحرب شاملة» وتؤكد انها قادرة على الانتصار فيها (...) .

ويبقى أمر امتلاك «الجماعات» كميات كبيرة من الأسلحة سرا إلى أن تكشفها ظروف المواجهة مع المجتمع

ويملك بعضها - مثل الجماعة المسماة «بعثة الضوء الالهي» وجماعة «هاري كريشنا» وغيرهما «أجهزة أمنية خاصة بها. وتدافع عن امتلاكها للأسلحة بأنها لازمة للدفاع عن أعضائها وممتلكاتها. لهذا يحيط الجماعات الأمريكية جو من العنف أو خطر استخدام العنف» قابل للانفجار في أي لحظة. وقد تبين أن مجموعة مسماة «أمية الطريق» تشرك أعضاءها في برامج تدريب على الرماية واستخدام الأسلحة الثقيلة (...).

وقد دعا هذا أحد خبراء هذه الظاهرة - الدكتور مارسيا رودين إلى وصف الجماعات الدينية المتطرفة في امريكا بأنها «ظاهرة خطرة على المجتمع لأنها استبدادية ومناهضة للديمقراطية. انها غالبا ما تشجع أعضاءها على العصيان ومخالفة قوانين المجتمع حين تتعارض مع قوانين الجماعة .. وهي في الوقت نفسه خطرة على اتباعها أنفسهم. فعلى الرغم من ان بعض الأشخاص قد يجدون سعادة وأمنا ذهنيا ومعنى لحياتهم حين ينخرطون في هذه الجماعات، إلا ان كثيرين قد قاسوا الكثير بدنيا ونفسيا في ظروف الحياة داخلها. لقد أصيب كثيرون من الأعضاء والأعضاء السابقين بحالات انهيار عصبي قاسية. وعاني بعضهم من أعراض تلاشي قدراتهم العقلية وتآكل ثقتهم الزائدة بأنفسهم وفقدان ايمانهم بالعقل والتفكير العقلاني، وفقدان قدرتهم على اتخاذ القرار حتى في أخص أمورهم الشخصية».

ويقول خبير آخر هو الدكتور جون كلارك انه «حتى عندما يترك بعض الأشخاص هذه الجماعات قد يستغرق الأمر شهورا وربما سنوات لكي يستعيدوا ما فقدوه من قدرتهم العقلية، بل ان بعض الأعضاء السابقين لن يستعيدوا أبدا قدراتهم كاملة».

ويحذر دكتور - كلارك - الذي يرأس فريقا من الأطباء الى مستشفى هارفارد الجامعي لعلاج الأعضاء السابقين في الجماعات الدينية الأمريكية - من ان تكرار مأساة الانتحار الجماعي التي وقعت في جونز تاون عام ١٩٧٨ ممكن وليس مستبعدا بأي حال. ويقول «ان هذه الجماعات الدينية أو الطقوسية هي بمثابة جيوش مؤلفة من جنود مستعدين. وقد أحكمت السيطرة عليهم، لا لقتل الآخرين فحسب بل لقتل آبائهم انفسهم أو الانتحار اذا صدرت اليهم الأوامر من زعمائهم بذلك. انهم في الحقيقة مستعدون لعمل أي شيء ضد أي شخص».

ويتفق هذا مع ما يقوله الخبراء النفسيون في الجيش الأمريكي الذين تولوا مهمة دراسة عملية «غسل المخ» وقت الحرب الكورية من ان «أفضل المرشحين للرضوخ لعملية غسل الدماغ هم أشخاص قليلو الأصدقاء داخل مواطنهم ولا يرتبطون ارتباطا حميما بمكان أو مهنة أو أسرة يشعرون بانتماء حقيقي إليها». وقد تبين ان زعماء «الجماعات» الأمريكية يتعاملون مع اعضائها، خاصة الجدد منهم - معاملة الأطفال .. وهم لا يتركون أبدا بمفردهم. انهم يعيشون معا وينامون معا ويأكلون معا. وتفرض عليهم أعمال قسرية معظم وقتهم. ويتعين عليهم ان يؤدوا نصيبا معينا من الانتاج. والغريب ان من لا يستطيعون تحقيق الحصة المطلوبة منهم يتعرضون لكل أنواع العقاب .. إلا الفصل من الجماعة (...).

ولعل أكثر السمات شيوعا في هذه الجماعات هو الاقتناع الكامل بين الأعضاء بأن «القيامة وشيكة» ... ويصل زعماؤها إلى حد الاعلان عن موعد محدد ليوم القيامة بين وقت وآخر. والأمر الذي لا يلبث أن يتأكد زيفه، لكن دون ان يلحق ذلك ضررا يذكر بمصداقية هؤلاء الزعماء أو مزاعمهم بالألوهية أو النبوة (...) وليس خافيا ان المواجهة المسلحة الأخيرة بين كوريش واتباعه في واكو بولاية تكساس حدثت في أعقاب تجمع لهم انتظار وقوع القيامة ونهاية العالم.

وليس من قبيل المبالغة القول بأن الأنذار بنهاية العالم يأتي كل عام من مثل هذه «الجماعات الدينية» في ملايين النسخ من الكتب ومئات الملايين من نسخ المنشورات.

وفي كل عام ينتقل ٢٠٠ ألف امريكي من مواطنهم في الولايات المتحدة «ويحجون» إلى المؤتمر السنوي لجماعة «شهود يهوه» حيثما يعقد .. ويكون ذلك غالبا في واحدة من أكبر قاعات المؤتمرات الأمريكية مثل «ماديسون سكوير غاردن» في نيويورك (التي شهدت المؤتمر القومي للحزب الديمقراطي الذي رشح بل كلنتون للرئاسة في تموز - يوليو) أو استمار سولد جرفيلد في شيكاغو أو في ساحة الاحتفالات الكبرى في هوليود ... و«يحج» الأمريكيون إلى مكان المؤتمر بكل السبل، بالطائرات والسيارات والقطارات والدراجات وحتى مشيا على الأقدام، لا يعيقهم شيء من عوامل الطقس أو القيود الاجتماعية او القانون عن طرق الأبواب على سكان المدينة التي يعقد فيها مؤتمرهم لتوزيع منشوراتهم التي تنذر بقرب نهاية العالم .. أو الطوفان الثاني لأن «الأنسان قد اثبت انه ليس جديرا بالعيش في هذا العالم الذي وهبه له الرب ... ستطبق السماوات على الأرض محدثة ضجة هائلة وستذوب كل العناصر بفعل حرارة فائقة وتحترق الإرض بما عليها كلية» (...).

وهناك «جماعات دينية، أمريكية تعتقد ان امريكا

نفسها محكوم عليها بالدمار .. بصرف النظر عما يحدث للعالم ككل . منها جماعة تطلق على نفسها اسم «ابناء الرب» يعتقد اعضاؤها ان امريكا تقترب من الدمار ويطلقون عليها وصف «امريكا العاهرة» . وقد عمد زعيمها ديفيد برانت بيرغ إلى الهجرة إلى أوروبا كي لا يلقى حتفه في أمريكا . وتنتشر هذه الجماعة في «كومونات» يطلقون عليها وصف «مستعمرات» يعيش في كل منها ١٢ شخصا يتزعمهم «راع» ويطلب منهم ان يحفظوا عن ظهر قلب أجزاء كاملة من الكتاب المقدس لمدة ١٢ ساعة يوميا .. تحت التهديد بأن الرب سيقبض أرواحهم اذا عادوا إلى عالم الشيطان .. أمريكا (...) .

وقد يبدو ان «الجماعات» المتطرفة الأمريكية لا تسعى إلى «السلطة» بالمعنى الدنيوي للكلمة .

ربما ينطبق هذا على الجماعات الصغيرة منها ، أما بالنسبة للجماعات الكبيرة - في العدد والمال والنفوذ والانتشار الدعائي فإن الأمر يختلف كثيرا في أواخر عام ١٩٧٤ وقف الزعيم الديني لجماعة «الكنيسة التوحيدية» ذات النفوذ الكبير في امريكا أمام عدة مئات من اتباعه ليقول : «حينما نستولي على السلطة في امريكا فانه سيتعين علينا ان نعدل الدستور بحيث نفرض عقوبة الاعدام على أي شخص يدخل في علاقة جنسية مع شخص غير ذلك المخصص له . ان الجنس موضوع مركزي عند الرب انه الخطيئة الكبرى التي يمكن لشخص ان يرتكبها . لهذا فانه إذا لم يكن باستطاعة شخص ما ان يقاوم الغواية يصبح من الأفضل سحب جسده منه . نحن بهذه الطريقة نسدي اليه معروفا ونجعل من السهل استعادته لعالم الروح بما يتسم به من صدق .

ويعلق عضو سابق في هذه الجماعة - كان بين الذين استمعوا إلى القس الكوري مون يقول هذا الكلام ، وألف كتابا بعد ذلك عن «الهيمنة على العقول» - بقوله «لم اتوقف منذ ذلك الوقت عن التفكير في المذبحة الجماعية التي يمكن ان تحصل لو اننا استولينا على السلطة في أمريكا .

ويجمع بين «الجماعات» التي تجاهر بسعيها للاستيلاء على السلطة وتلك التي لا تعتبر ذلك هدفا مباشرا لها أن الجميع - على حد تعبير بروس لورانس استاذ تاريخ الدين في جامعة «ديوك» الأمريكية - يعتبرون أنهم يشكلون الثورة الأصولية التي تدافع عن الرب ضد العصر الحديث .

وحتى من لا يريد الاستيلاء على السلطة - ادراكا بأن حجم قوته البشرية أو التسليحية لا يسمح له بذلك - لا يتوقف عن محاولة التأثير في قراراتها باستخدام الحجج الدينية .. حتى بالنسبة لقضايا ليست دينية بطبيعتها . لقد تحلق كثير من الحركات الأصولية المسيحية في امريكا حول منظمات ذات طابع عنصري صارخ مثل جماعة «كوكلوكس كلان» المناهضة للسود واليساريين ولنقابات العمال والشيوعيين .. ومثل جماعة «جون بيرش» التي لعبت دورا كبيرا في دعم المكارثية في امريكا في أوائل الخمسينيات وغيرها . وهي جميعا تتحرك عمليا ودعائيا تحت شعارات الولاء لأمريكا - الولاء للحياة - الولاء للرب» . والفصول الدموية من نشاطات «كوكلوكس كلان» الارهابية العنصرية - منذ نشأتها في عشرينات القرن الحالي - معروفة لا تكاد تحتاج إلى تذكير .. ولا تزال تطل بوجهها القبيح بين وقت وآخر حتى الآن . وما خفي كان أعظم كما هي العادة .

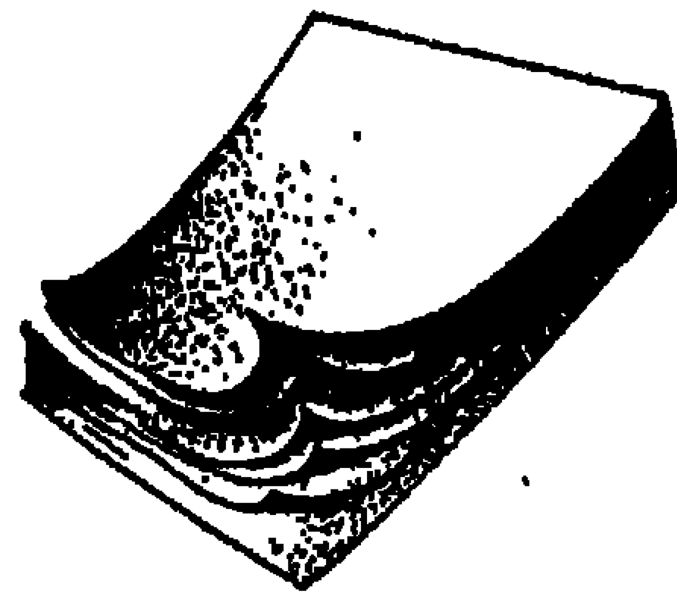
لقد حاولت هذه الجماعات التدخل لوقف قوانين الحقوق المدنية للسود ، وبنفس الدرجة من الحماس لوقف اتفاقات الحد من الأسلحة الاستراتيجية بين امريكا والسوفييت في السبعينات والثمانينات .. ولوقف توقيع معاهدة بنما عام ١٩٧٧ التي تنص على اعادة السيادة على القناة إلى بنما قبل نهاية عام ١٩٩٩ . والآن لوقف خفض الميزانية العسكرية الأمريكية . ولوقف قوانين اباحة الاجهاض . ولم تتوقف هذه الجماعات لحظة عن مهاجمة الفصل بين الدين والدولة ومحاولة هدم هذا المبدأ قضائيا أو سياسيا أو اجتماعيا .

كل هذه «الجماعات» في امريكا تمر بفترات ضعف وكمون تتراجع فيها عددا وقوة وصوتا .. لكنها لا تلبث ان تعود لتجميع صفوفها لتعبئة قواها من جديد ، وفي جميع الأحوال فانها تستند إلى مبررات عقائدية تكسبها الطابع الديني .. سواء كانت تشن حربا ضد الأقليات الداخلية أو الأخطار الخارجية أو الحداثة ... وهي تطور قدرتها على استخدام الأساليب الحديثة الاعلامية والتكنولوجية في الانتشار والدعاية .

ترى هل تختلف كثيرا ملامح الجماعات في وطننا العربي عنها في المجتمع الأمريكي ؟

الأصوليات الاسلاميـة

١ - تركيا و ايــران



دراسات

الحركة الاسلامية في تركيا
العمال والاسلام والثورة الايرانية
اليسار الاسلامى من الفكر الى الحركة
{ دراسة نموذج منظمة مجاهدى خلق ايران}
حوار مع رسالة الخمينى الى جورباتشوف

الحركة الاسلامية في تركيا

روشين شاكر

من الخطأ ربط «عودة الدين» في تركيا الثمانينات،بتغييرات السلطة السياسية وحدها، ولا شك فى إن هذه الأخيرة أفادت كثيراً من الإسلام لإعادة صوغ الإيديولوجيا الرسمية. فقد حاول منفذو انقلاب الثانى عشر من أيلول / سبتمبر ١٩٨٠، استعمال الإسلام للسيطرة على المجتمع، عندما أدركوا عجز «الكمالية» عن تأطير الحياة اليومية. حتى أن كنعان أفرين نفسه، قائد الزمرة العسكرية، استعان مراراً بالآيات القرآنية وبالحديث كما أن دستور عام ١٩٨٢ جعل الدروس الدينية إلزامية فى المدارس الحكومية.

يفسر الكاتب الإسلامى يشار كيبلان هذه السياسة فى كتاب كلفه ست سنوات من الاعتقال :«إزاء «خطر شيوعي» محتمل، يريدون تنصيب الإسلام ضامناً للنظام، ولكن نظراً إلى أن الإسلام يعد خطراً أكبر لكونه متأصلاً بعمق فى البلاد فإنهم يريدون أيضاً قطع الطريق عليه، وبما أنه لم يعد ممكناً وقفه عبر أيديولوجيا أخرى، فهم يحاولون وضع إسلام مشوه فى مواجهة الإسلام : إنها فرصتهم الوحيدة» (١).

من جهة أخرى، أجرى النظام العسكرى محادثات مع الأوساط الإسلامية بغية كسب تأييدها لمشاريعه، ومع ذلك فإن جميع محاولات التقرب هذه كانت محدودة ومحددة، ولم تكن الأولى فى نوعها، وخصوصاً أنه بعد وفاة مصطفى كمال أتاتورك، عمد الحزب الديموقراطى الحاكم إلى تليين مواقفه حيال الدين.

ولكن الثمانينات تشهد على «عودة للدين» أكثر أهمية. ففى بلد تتسارع كثيراً وتيرة العمران المدينى يضطلع البحث عن الهوية والأمن الكيانى (الانطولوجي) للأفراد بدور حاسم إضافة إلى ذلك أصبحت التفاوتات الاجتماعية، الناتجة من سياسة ليبرالية اقتصادية متوحشة، أكثر تجلياً وبات تحملها أصعب، وإزاء هذا الوضع، ظل اليسار خارج اللعبة إذ فقد الاتصال بالجماهير المؤمنة منذ أن اتهمها بالرجعية وفضلاً عن ذلك، لم يتح له القمع الوحشى، الذى مارسته الزمرة العسكرية، الإستمرار كقوة منظمة.

وفى عملية التغريب فى تركيا، تلاحظ ثلاثة تيارات عامة : قبول الحداثة الغربية بمجملها، كثقافة وتكنولوجيا. الأخذ فى تكنولوجيا الغرب مع الاحتفاظ فى الوقت نفسه بالثقافة التقليدية : رفض الحداثة بمجملها.

بموازاة هذه التيارات انتجت الجمهورية التركية ثلاثة نماذج من المسلمين : «المسلمون العاديون الذين لا يعدون الدين قوة حاسمة فى حياتهم ويتبنون القيم الغربية كالحداثة أو الديموقراطية، وهؤلاء يمثلون الأغلبية ؛

روشين شاكر – صحفي وباحث تركي

* النص الأصلي بالفرنسية نقله الى العربية علي جوني وقد سبق نشره في عدد ابريل عام ١٩٩٣ في مجلة شئون الشرق الأوسط التى تصدر فى بيروت، وقضايا فكرية تعيد نشره بعد موافقة مشكورة من مجلة «شئون الشرق الأوسط».

«الجماهير المؤمنة» التى تجد نفسها قبل أى شىء آخر فى الدين والتى لا تشعر بالارتياح فى ظل جو سياسى متغرب كلياً «الإسلاميون» الذين هم جزء من هذه الجماهير، ويعدون الإسلام نظاماً شاملاً ينبغى أن تمتثل له جميع مجالات الحياة.

إلا أنه يصعب العيش وفقاً لقوانين الإسلام فى بلد علمانى لا تتوافق الأوقات فيه مع مواعيد الصلاة، ويعتمد الأبجدية اللاتينية والأحد، لا الجمعة، يوماً للعطلة الأسبوعية. ويطالب الإسلاميون بدولة إسلامية تطبق الشريعة على تنظيم المجتمع.

ثمة مسلكان يتبناهما الإسلاميون لتحويل نظام الحكم إلى دولة إسلامية :

الأول : لأولئك الذين يهدفون إلى توازن على المدى المتوسط بين التقليد والحداثة (بين الكلام والكتابة ؛ بين الدين والسياسة بين الآية والشعار، بين المقدس وغير المقدس)، بعبارة أخرى، أخذ كل الوقت اللازم لتأطير المجتمع عبر نشاط للجماعة ترافقه مطالب دينية، وأخرى سياسية، هؤلاء الناشطون فى سبيل الأسلمة التدريجية يطورون تكتيكات واستراتيجيات مختلفة، بما فى ذلك تأييد أحزاب اليمين الكبرى فى الانتخابات لتأمين أنشطتهم الخاصة، و «الصمود» فى وجه الحداثة عبر التعصرن.

أما المسلك الثانى الأكثر راديكالية، فيهدف إلى التسييس الفورى للطبقات الشعبية ويتهم راديكاليو الثورة الإسلامية دعاة التقليد بأنهم يجعلون المؤمنين غير فاعلين، ويحولون دون تسييسهم، وقد اشتد ساعد أنصار الأسلمة هذه، نتيجة لنجاحات الإسلام الراديكالى فى لبنان وأفغانستان وإيران. وكانوا يمثلون مطلع الثمانينات القوة الايديولوجية الأولى فى صفوف الحركة الطلابية، حيث لم يعد فى مقدور الماركسيين – اللينينيين والقوميين المتطرفين أن يعبروا عن أنفسهم بسبب القمع. أما فى الوقت الراهن، فقد أقر بعض الثوريين الإسلاميين بالإخفاق، فيما يبحث آخرون عن أرض للتفاهم مع الأوساط التقليدية.

«دنيا الإسلام»، دورية راديكالية، تأسف لهذا الانحسار : «أحد الأسباب المهمة لهذه النزعة الجديدة، ارتباك مسلمى تركيا أمام الصعوبات العملية. إنهم يفكرون فى التخلى عن الرؤية الواضحة للأمور التى توصلوا إليها عبر الابتعاد من الصوفية والتطرف، سعيا لإزالة أحد أهم الحواجز القائمة بينهم وبين الشعب [...]. ونتيجة لهذا الموقف الذى يتخفى وراء المفاهيم الشائعة، ومنها الواقعية، يكشفون عن انتهازية لا مستقبل لها»(٢).

١ – مؤشرات «عودة الدين»

لا تعنى عودة الدين إلى تركيا الفشل التام لمشروع التحديث كما لا تعنى تصاعد حالات التحول إلى الاسلام. فإن ما تعنيه هو أن الفكرة التى مفادها أن الدين ضرورى للمجتمع باتت شائعة فى تركيا، حيث يقول ٩٧ فى المئة من السكان إنهم مسلمون ؛ وان عدد الأشخاص الذين يجيبون بـ «مسلم والحمد لله»(٣) يتزايد ؛ وإن الدين لم يعد يعده الطلبة «تابو» ينبغى التصدى له ؛ وان اللباس الإسلامى، وخصوصا بالنسبة إلى النساء، باتْ طبيعيا ؛ وإن الفكر الاسلامى يكتسب شرعية قانونية واجتماعية.

ويمكن ملاحظة ظاهرة عودة الدين بسهولة من خلال تزايد التردد على المساجد وخصوصا فى اثناء صلاة الجمعة وصلوات المناسبات الدينية ؛ كذلك العدد المتزايد للأفراد الذين يصومون خلال شهر رمضان. وتبرز مساهمة التشكيلات الإسلامية فى هذا المسار، فى مجال التضامن الاجتماعى عبر تقديم خدمات مجانية للمؤمنين، وتقدم شبكات التضامن تسهيلات لإيجاد مساكن ووظائف وحتى رؤوس أموال للاستثمار. ويتلقى أطفال العائلات الفقيرة مساعدة اقتصادية كبيرة وكذلك تربية وتعبئة مذهبية فى مدارس داخلية تدعمها المنظمات الإسلامية الغنية. وحدهم اتباع الطريقة السليمانية التى أبصرت النور فى الخمسينات، كانت لديهم فى تشرين الأول / أكتوبر ١٩٨٣ ، ٩٠٩ جمعيات يقتصر اهتمامها على مساعدة تلامذة التعليم الرسمى والمدارس القرآنية، وقرر النظام العسكرى الذى قام عقب انقلاب أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ تأميم جميع ممتلكاتهم بادىء الأمر، ثم تخلى عن هذه الفكرة لاحقا، ويقال إن الزمرة العسكرية حصلت فى المقابل على أصوات أتباع الطريقة السليمانية فى الاستفتاء الدستورى لعام ١٩٨٢(٤).

٢ – مشاكل الحركة الإسلامية

إن الحركة الإسلامية فى تركيا بعيدة من أن تكون موحدة، لكونها تضم كوكبة من الطرائق الصوفية والتيارات والأحزاب والمجموعات والأوساط وحتى الأفراد. وتتبع الأكثرية استراتيجية الأسلمة، عبر التمفصل أحيانا على أحزاب اليمين الكبرى، من دون السعى إلى خط سياسى مستقل. وحتى فى الثمانينات، عندما كان الإسلاميون فى حال ازدهار، يلاحظ انهم لم يقدموا على أى مبادرة ولم يضطلعوا بدور حاسم فى الحياة السياسية. وكان الشعار «الحل لجميع مشاكلنا الحالية هو فى الإسلام».

كان من شأن تحليل المشاكل بوضوح والتفتيش عن حلول لهـا، ان يدفع الحركة الإسلامية إلى انتقاد الرأسمالية، وتاليا إلى المنافسة النظرية مع اليسار. إلا ان هذا الاحتمال يبدو مستبعدا، لأن الجماعات الإسلامية يمولها إجمالا رجال أعمال متدينون إلى جانب الدول النفطية.

كذلك تتركز انتقاداتها على الحياة اليومية وعلى قيم الحداثة، أي بكلمة أخرى على الإشكالية الأخلاقية. ولكنهم لا يتبنون موقفا موحدا فى شأن الأخلاق، ذلك ان معظم المناقشات فى الأوساط الإسلامية يدور حول تفسير الإسلام فتعلن كل مجموعة أن تفسيرها هو «الإسلام الحقيقى». المعيار الوحيد لـ «الحقيقة» هو معيار المصادر الأصيلة، ولكن البعض يتخذ القرآن مرجعا، فيما يضيف آخرون السنة، ويستند آخرون غيرهم إلى المذاهب الأربعة للإسلام السنى(٥). وتكاد المجموعات لا تتفق على نص للقرآن بسبب الاختلافات فى الترجمة والتفسير.

٣ - الإسلام التقليدى ضد الاسلام الراديكالى

تمثل النزاعات والتناقضات بين الراديكاليين والتقليديين المفتاح لتحليل دقيق للحركة الإسلامية فى تركيا خلال الثمانينات. فقد شهد الفكر الإسلامى التركى أول تحول جذرى له مع ترجمة كتابات سيد قطب والمودودى وحسن البناء وعلى شريعتى، فى ظل المناخ المتحرر نسبيا فى الستينات. ثم أظهرت الثورة الإسلامية فى إيران ان الاستيلاء على السلطة لم يعد يوتوبيا. وعلى الرغم من الخصام التاريخى بين السنة (الأكثرية فى تركيا) والشيعة (الأكثرية فى إيران)، كان للثورة الإيرانية تأثير كبير فى تركيا. فقد ترجمت سريعا مؤلفات للإمام الخمينى وآيات الله الآخرين مثل مطهرى وبهشتى، كما اطلق الشبان فى التظاهرات شعار «الله أكبر، خمينى قائد».

هذا التحول الجذرى الناجم أيضا عن جهود إيران الرامية إلى تصدير ثورتها أصاب الأوساط التقليدية، وعلى الأقل دفعها إلى البحث عن مواقف سياسية مستقلة.

وراج نوع من «العداء للامبريالية» فى أوساط الطرائق الصوفية، مثل النقشبندية، وفى أوساط حزب الخلاص الوطنى.

بعيد انقلاب الثانى عشر من ايلول / سبتمبر ١٩٨٠، سارع الشبان الاسلاميون الثوريون، الذين بهرتهم سلطتهم الأيديولوجية فى حرم الجامعات، إلى مهاجمة الأوساط التقليدية. وراحوا باسم «الإسلام الحقيقى»، يتفحصون وينتقدون ويدينون القيم والعادات التى يحرص عليها التقليديون. فى اثناء ذلك، كانت المنظمات الإسلامية الكبرى تتفاوض على منافع متبادلة مع حزب الوطن الأم الذى تزعمه تورغوت أوزال، وهو تقليدى معتدل مؤيد لليبرالية الاقتصادية، حكم البلاد من عام ١٩٨٣ حتى عا ١٩٩١.

عندما عادت الأحزاب القديمة إلى الظهور على المسرح السياسى فور عودة الديموقراطية (١٩٨٣)، أطلقت حملة أسلمة الإدارة والمجتمع. وهكذا نبهت الإسلاميين إلى انهم لم يعودوا لوحدهم، وأنه لم تكن لهم القوة التى يدعون، فى حين ان تهجمات «العلمانيين» جعلت الثوريين الإسلاميين أشد تصلبا. فتصوروا ان تحالفا مع التقليديين كان ممكنا جدا ولا مفر منه. إلا ان التقليديين ابتعدوا منهم ليتقربوا من الحكومة المحافظة لحزب الوطن الأم، لاعتبارهم الثوريين مسؤولين عن هذه الانتقادات عبر استفزازاتهم.

كانت ولادة الحركة الإسلامية السياسية عقب انقلاب ١٩٨٠ ولادة قيصرية سببها ضغط خصومها. وما كان من الإسلاميين إلا أن صدقوا أنهم بالقوة التى ينسبها إليهم خصومهم. وأخيرا، إن الوهم الذى جعلهم يعتقدون انهم كانوا يسيرون فى صورة طبيعية نحو السلطة اثار تراجعا افقدهم الكثير. ومنذ ذلك الوقت صارت الحركة الإسلامية تتبع مسارها الحقيقى. وبات الموقع الهامشى للإسلاميين الثوريين جليا أكثر فأكثر إذ إن قسما كبيرا من المجموعات الأهم أخذت تتحول إلى النهج المحافظ.

على الرغم من دعوات كل مجموعة إلى الوحدة، فإن الانقسامات أخذت تتزايد فيما النزاعات تترجم مواجهات احيانا. وتتسا ءل مجلة «بانل» الإسلامية فى صفحتها الأولى: «ما الذى أصابنا؟» وتتابع: «إن كل شىء مبهم. كلام كثير يدور حول شخصيات عبر مقامات تنسب اليها، ولكن غالبا ما تكون خلافاتها ونزاعاتها مبهمة إلى درجة انها تعصى على الفهم [.....] إن الأخبار الواردة من الجامعات هى الأكثر إحباطاً. وراء مناقشات التعريف التى لا نهاية لها، ووراء نزاعات شكلية، ماذا نفعل باستثناء الاختناق فى جو من النزاع على البقاء بين المنظمات والاتجاهات؟»(٦).

الشجار الأخير المعبر بين الإسلاميين وقع فى اسطنبول فى آيار/مايو ١٩٩١. فقد استفزت مجموعة تسمى «الإبداع» وتدعى «احتكار النضال الإسلامى فى تركيا»، عناصر حزب الله (المؤيد للإيرانيين) خلال «معرض الكتاب»، عبر تعليق صور سليم الأول (سلطان عثمانى هزم الشيعة الإيرانيين فى معركة جالديران عام ١٥١٤). واشتبك عشرات المناضلين فى الشارع وأصيب كثيرون

منهم بجروح، فأطلق مجموعة «الابداع» على هذه المعركة إسم «جالديران الصغرى» وشددت حملتها ضد «من لا مذهب لهم» و«الشيعة المتخفين» عبر الاستعانة بالعلماء السنة المحافظين(٧).

٤ - ديناميات التعبئة الإسلامية

أ - الشرعية

لا يزال حزب الرفاه المدافع الرئيسي عن هذا المسلك. وعلى الرغم من أن تاريخ ولادته يعود رسميا إلى عام ١٩٨٣، فقد مضى على تأسيسه في الواقع واحد وعشرون عاما. ففي ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٠، أسس ثمانية عشر مهندسا ومحاميا وتاجرا وعالم دين حزب النظام الوطني الذي صدر قرار بحظره عن المحكمة الدستورية في السنة التالية. وفي ١١ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٢، اجتمعت هذه الكادرات مجددا تحت اسم حزب الخلاص الوطني، الذي حصل على ١٢٦٥٧٧١ صوتا (١١,٨ في المائة) في الانتخابات الاشتراعية التي جرت في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣. وشارك حزب الخلاص الوطني في حكومة ائتلافية بقيادة حزب الشعب الجمهوري، المنتصر في الانتخابات، وذي الميول الاشتراكية - الديموقراطية. بعد ذلك بأربع سنوات، حسن حزب الخلاط الوطني نتائجه قليلا لجهة الأصوات، ولكنه لم يحسنها لجهة النسبة المئوية (٨,٦ في المئة) ولجهة المقاعد (٢٤ مقعدا عوضا من ٤٨). إلا أنه ظل «الحزب الرئيسي» وشارك في مختلف الإئتلافات اليمينية التي أطلق عليها اسم حكومات الجبهة القومية. ولكن الزمرة العسكرية حظرت حزب الخلاص الوطني، على غرار جميع الأحزاب، وأحالت قادته إلى القضاء، في إطار نظام الأحكام العرفية عقب انقلاب ١٩٨٠.

تأسس حزب الرفاه من الكادرات الوسطى لحزب الخلاص الوطني، ولكنه لم يحظ بإجازة المشاركة في الانتخابات العامة عام ١٩٨٣، بسبب معارضة قادة الجيش. ومنذ ذلك الوقت، حصل على ٤,٤ في المائة في انتخابات المجالس البلدية عام ١٩٨٤، وعلى ٧,٢ في المئة في الانتخابات الاشتراعية عام ١٩٨٧، وعلى ٩,٨ في المئة في انتخابات المجالس البلدية عام ١٩٨٩ وعلى ١٧ في المئة في الانتخابات الاشتراعية عام ١٩٩١.

وخلال سنوات الديموقراطية البرلمانية، تأثرت كادرات النظام الوطني - الخلاص الوطني - الرفاه مباشرة بالتحرك الإسلامي، ولا يزال التقليديون يمثلون قاعدة هذه الأحزاب، وهؤلاء يتحلقون خصوصا حول الطرائق الصوفية. ويطلعنا البروفسور محمد أسد كوشان - المرشد الحالي لجماعة اسكندر باشا (أكبر فروع النقشبندية في تركيا) - أن حزب النظام الوطني وحزب الخلاص الوطني نُظما وفقا لتوجهات المرشد السابق محمد زاهد كوتكو وبدعم منه. وفي بداية التسعينات، أعلن البروفسور كوشان نفسه أن زعيم حزب الرفاه البروفسور نجم الدين أربكان لم يعد يحترم السلطة الدينية للجماعة. وقرر سحب تأييده محاولا تأسيس حزبه الخاص(٨). واقترح في حينه على قادة الجماعات التقليدية الأخرى تأليف «شورى»، بغية تأسيس هذا الحزب المحتمل، ولكن من دون نجاح يذكر حتى الآن.

من جهة أخرى، أعلن سيزاي كاراكوتش، وهو شاعر شعبي إسلامي، تأسيس حزب الانبعاث في ٢٦ آذار/مارس ١٩٩٠، وفي البندين الأولين لبرنامجه يشير إلى «ان مبدأنا الأساسي هو الحقيقة. أما العلم فهو الطريقة، والنهج هو الاداة الرئيسية لبلوغ الحقيقة(٩)». ويبدو حزب الانبعاث الذي لا يسعى إلى السلطة السياسية، أقرب إلى ناد للمثقفين منه إلى الحزب. وفي ١٤ تموز/يوليو ١٩٩١، لم يشارك في مهرجان نظمه في بورصة سوى ٥٠ شخصا في مدينة يبلغ تعداد سكانها نحو مليون نسمة، إضافة إلى العدد نفسه من عناصر الشرطة.

أخيرا، وبعد الغاء المادة ١٦٣ من القانون الجزائي التي كانت تحظر تأسيس الأحزاب على أساس ديني، بات مرجحا جدا انشاء تشكيلات سياسية جديدة، وقد سبق لايرجمنت اوزكان، الذي يناضل منذ عشرين سنة ضمن مسار إسلامي في غاية التشدد، والمعروف بانتقاداته الحادة لنزعة التصوف الإسلامي، أن أعلن انه قد يؤسس «حزبا للاسلام يكون ضد العلمانية والديموقراطية»(١٠).

إن تيار دعاة الشرعية لا يقتصر على الأحزاب. فالأوقاف تخدم الاسلاميين منذ سنوات، عبر الإفساح في المجال أمامهم لإقامة اتصالات جيدة بالطبقات الشعبية ذات الدخل المتواضع. إضافة إلى ذلك، شارك إسلاميو المهن الحرة اواخر الثمانينات، في انتخابات التجمعات المهنية في لوائح مستقلة لأول مرة. كما انشأ الاسلاميون جمعيات جديدة ثقافية، نسائية وغيرها... وهناك اثنتان منها لحقوق الانسان. وقد نظمت إحداهما، تدعى «جمعية المظلومين»، حملات عدة خلال سنة، ليس في شأن التعديات ضد المسلمين فحسب، بل في شأن التعديات ضد مناضلي اليسار ايضا.

ب - التسويق الإسلامي

أطلق تبني الحداثة على المستوى التكنولوجي فحسب، جهودا لربط مفصل «الاسلام» بجميع السلع المستحدثة.

ففى الحياة الثقافية، تدفع وفرة العرض إلى الشك فى أن المحرك هو التجارة أكثر منه محبة الله. فعلى صعيد الكتب، تبلغ قيمة مبيعات نحو مئة من دور النشر ٥٠ مليار ليرة تركية (٧٠ مليون فرنك فرنسى) سنويا(١١). كما أصبحت الروايات العادية والإرشادية الأكثر مبيعا، وكذلك الأفلام المقتبسة عنها، وتزايدت أشرطة الفيديو لهذه الأفلام والأفلام الوثائقية عن الاسلام ومواعظ المبلغين الشعبيين. وظهرت ايضا فرق مسرحية للدعوة... كل هذه الأنشطة الفنية أو غير الفنية كانت تتعرض للادانة عندما واجه المؤمنون الحداثة لأول مرة. وعندما تحولت تركيا فعلا إلى مجتمع استهلاكى فرض على الإسلاميين التخلى عن مقاومته. وقرروا «التسلح بأسلحة اعدائهم» (حديث غير مسند منسوب إلى النبى [ص]).

على الصعيد التجارى، تشهد صناعة الألبسة الإسلامية الجاهزة انفتاح سوق كبيرة وقيام منافسة شديدة. وتمثل النساء المحجبات الزبن الرئيسيين، ولكن للرجال أيضا نصيبهم فى المنتوجات الجديدة، مثل «لباس البحر الإسلامى». ولا مجال فى تركيا لإقامة سوق للحم الحلال كما فى أوروبا الغربية، حيث يعيش المهاجرون المسلمون، لكن بعض السلع مثل «العطر الخالى من الكحول» أو «الساعة التى تحدد مواقيت الصلاة». يتوجه فقط إلى المستهلكين المتدينين.

عندما يكون من المحال اسلمة محتوى مصلحة أو مؤسسة، تجرى أسلمة الاسم وفى الأحياء المعروفة بأنها «مسلمة» يستقطب مطعم الجهاد ومقر الورع وصيدلية الله الواحد أو قاعة زواج الهجرة، المؤمنين فحسب(١٢).

ويعرف جميع هؤلاء التجار عن أنفسهم عبر المنشورات الإسلامية (صحف يومية، مجلات اسبوعية، دوريات شهرية). أما المقاولون الذين لا يستطيعون أسلمة أسماء شركاتهم خشية خسارة زبائنهم الآخرين، فإنهم يعمدون هم أيضا للإعلان عبر هذه الوسائط. وقد أعطت هذه الحركة دفعا لمناضلين سابقين شبان لانشاء وكالات للإعلان.

ج - التجمع فى الغيتوات

إذا كانت أسلمة الاستهلاك تساهم فى بناء حياة موازية لحياة الحداثة، فإنها تدمج أكثر في الوقت نفسه المؤمنين فى النظام الرأسمالى غير انها ليست كافية بالنسبة إلى اولئك الذين يريدون أن يعيشوا حياة يومية مطابقة كلياً للإسلام: هؤلاء يفضلون التجمع فى غيتوات، سواء كانت مجمعات من الأبنية المشيدة خصيصاً من التعاونيات الإسلامية، أو من الأحياء المسماة «مسلمة». والمثال الصارخ لهذه الأخيرة جماعة إسماعيل آغا النقشبندية التى يعود اسمها إلى شارع فى حى الفاتح وهو حى قديم فى اسطنبول معروف عنه انه «مسلم محافظ» يبني شيخ الجماعة محمد أوسطا عثمان اوغلو إرشاده على الفقه. ويتألف مريدوه على وجه العموم من صغار التجار والحرفيين والعمال الفقراء ومعظمهم من أصل ريفى. وبما أن الشيخ هو إمام مسجد اسماعيل آغا، ويعيش فيه، فإن الاتباع الذين يريدون أن يكونوا قريبين منه يأتون من أحياء اسطنبول ليقيموا فى الجوار. أما السكان القدماء فإنهم يغادرون الحى ويسهلون بالتالى «تحرير الأرض» محمود أوسطا عثمان أوغلو يرفض الحداثة كلياً، ويفرض على أتباعه أن يفعلوا الشيء نفسه: جميع النساء يلبسن التشادور الأسود، ويلبس الرجال السروال والعمامة، لا تلفزيون ولا فرشاة للأسنان ولا ثياب داخلية نسائية مصنعة.. على بولاتش المثقف الإسلامى المعروف يحترم «الممارسة المناهضة للحداثة» الخاصة بالجماعة، ولكن عندما يتفحص «هويتهم التى تجعلهم مناهضين للحداثة وتقليديين حقاً» وفقاً للمعايير الإسلامية فإنه يبين كثيراً من التفاصيل المناقضة للإسلام.

ثمة نموذج آخر للغيتو الإسلامى مختلف كلياً فى أزمير حيث تعيش جماعة صغيرة أعضاؤها من اصحاب المهن الحرة وأساتذة الجامعات، وبعض الطلاب مع عائلاتهم، فى مجمع من الأبنية أقامته تعاونيتهم الخاصة وتستند هذه المجموعات إلى نظرية وضعها زعيم المجموعة سليمان كارغول، وهو مهندس اصله من جورجيا، ومن مواليد عام ١٩٢٨، ويلخص كارغول مدينته الفاضلة كالآتى: «يستيقظ الناس قبل شروق الشمس بساعتين المسلمون منهم يصلون، ثم يجتمعون كلهم فى المسجد وهنا سيعلمون إلى اين يذهبون وماذا يفعلون. والنساء والأطفال والمسنون يكونون حاضرين فى المسجد ايضاً ثم يذهبون إلى العمل فى سيارات الجماعة؛ أما اولئك العاجزون عن العمل فيذهبون إلى أماكن التسلية ويوم العمل سيكون ست ساعات من السادسة حتى الثانية عشرة ظهراً. ثم يلتقى الناس مجدداً، تلبية لنداء المؤذن أو بواسطة البوق بعد الصلاة يحين موعد استراحة الظهر، حتى الثالثة. ثم يهتم كل منهم بشؤونه الخاصة، يمارس الرسم يلعب الشطرنج يتابع ابحاثه، فيصير بعد ذلك عضواً فى الجماعة وفى المساء تجرى محادثات جماعية بين السادسة والثامنة ويكون لدينا كثير من القاعات وتكون مشاهدة التلفزيون فى قاعة، والفيديو فى قاعة اخرى، ونكون جميعاً معاً النساء والأطفال» (١٣). كذلك وضع كارغول «نظاماً اقتصادياً بلا ربا» معقداً ومختلفاً جداً عن نظام المصارف

الإسلامية.

أعضاء الجماعة يسمون انفسهم «المسلمون العلمانيون» أو «المسلمون الإشتراكيون» ويقرون بأنهم افادوا من تجارب متعددة، على غرار اشتراكية روبرت اوين الطوباوية والتسيير الذاتى لتيتو، وتدعو الجماعة جميع الناس إلى تكوين هيئاتها الجماعية الخاصة وفقاً لقواسم مشتركة ومن جهة اخرى تشجع على الانشقاق، لكى لا تبقى مصطنعة حياة مجموعة مستنفدة، وتمثل الشرعية مبدأهم الرئيسى ويحترمون القوانين المرعية وبالتالى الديموقراطية والنظام البرلمانى. وطبقاً لمفهومهم للتعددية، يساهم الأعضاء فى الحوار بين ممثلى الآراء المختلفة عبر نشر الكتب وتنظيم المناقشات العامة المفتوحة للشيوعيين ايضاً.

د – التصوف

يستقبل بعض الطرائق الصوفية، مثل المولوية والرفاعية والجراحية، الرجل العصرى كما هو. لم يتخل عن الطقوس الصوفية، ولكنه يتبنى أيضا طقوسا جديدة تجعله أكثر جاذبية، المريدون هم إجمالا من أعضاء النخبة الثقافية والاقتصادية، وربما ان المنتسبين اليها ليسوا ملتزمين ايديولوجيا، فهم يمكنهم أن يجدوا فيها أسس عودة تدريجية إلى الدين والدولة نفسها توفر الحماية، بل تساعدها ماليا لأهداف سياحية (على سبيل المثال، مشهد رقصة الدراويش المولويين).

هـ-الرسـالية

الرأى القائل إن «كل شيء يسوء فى العالم الحديث» يزداد انتشارا فى أوساط الطبقات المحرومة والمتوسطة التى تفقد نقاط استدلالها والتضامن الاجتماعى. وتغذى هذه الفكرة أحيانا تصورات دراماتيكية وانتظار مسيح مخلص. ولقد ظهر منذ عقد من الزمن الكثير من مدعى النبوة، والاثنان الأكثر شعبية هما اسكندر افرينوس أوغلو وعدنان اوكتار. الأول خبير اقتصادى لامع وموظف فى إدارة التخطيط، استقطب العديد من الاتباع فى صفوف الموظفين المتوسطين فى انقرة؛ أما الثانى الذى أطلق على نفسه اسم عدنان حجة، فهو يتوجه فقط إلى ابناء البورجوازية الكبيرة فى اسطنبول.

و–العقـلنة

الحركة الاسلامية تتعقلن بقدر ما تتجدد. وفيما يقر الشوريون بهزيمتهم، فإن الجماعات التقليدية لم تعد ترضى المؤمنين كليا. وخيبة الأمل الناجمة من التسييس المفرط للإسلام تدفع المسلمين إلى الإنكفاء الفردى والابتعاد من السياسة. مثقف مسلم، هو بنى اوجى، يحلل الوضع على النحو الآتى: «أرى انه من الخطأ النظر إلى النزعة الشمولية للإسلام على انها توتاليتارية ايديولوجية. صحيح انه شمولى يفرض قواعد فى جميع مجالات الحياة، ولكن هذا لا يوجب النظر إليه كأيديولوجيا. فعندما نسحب ما يبدو أن الإسلام يقوله فى السياسة، على مجالات الحياة الأخرى، فإنما نكون قد سيسنا المجالات التى ليست سياسية... ربما نتمكن من السيطرة على كل هذه المجالات، ولكن الحصيلة لن تكون سوى إسلام مجرد من جوهره المقدس، بل دين أجوف»(١٤).

خلال عملية التحديث فى تركيا، برزت نخب إسلامية جديدة. وكانت تتكون خصوصا من كادرات لامعة من مؤسسات التعليم العلمانى. ومعها كان الفكر الإسلامى ينساب طوال طريق «العودة إلى الجوهر» أو «العودة إلى العصر الذهبى للنبى [ص] وخلفائه الأربعة»، تحت التأثير الفاعل للمفكرين الأجانب مثل سيد قطب والمودودى... إلا ان هذه الدينامية غالبا ما وجهت، كما يشير بنى اوجى، نحو نقد فعال للقيم التقليدية، ونحو تفضيل تسييس الدين. وفى نهاية الثمانينات، برز المثقفون المسلمون الجدد، المتعلمون فى جامعات النخبة، والذين يستهويهم الأدب والفلسفة، وقاتل هؤلاء الشوريون لاستعادة الوجه المقدس لعقيدتهم. ويبدو أن اشكالية هؤلاء المثقفين، تفرق بين «الحـديث» و«المعاصـر». وهم منفتحـون، لكونهم مسلمين وليس إسلاميين، على كل الطروحات التى تعيد النظر فى الحداثة. انهم أول من اكتشف فى تركيا بول فييرابند (Paul Feyerabend) وايفان ايليتش (Ivan Illich) وشوماكر (E. Shumaker) وآخرين.

أما كتاب «حالة ما بعد الحداثة» لجان فرانسوا ليوتار، فقد ترجمه شاب مسلم. وتكشف اسماء بعض الدوريات التى ينشرها هؤلاء الشبان عن اهتماماتهم: العصبة، اليوتوبيا، القطرس، العقيدة، الهوية، الفرد...

من جهة اخرى، كان معظم الجماعات التى لها دورياتها الخاصة، يحتاج أيضا إلى مثقفين ليبلغ مستوى ثقافيا رفيعا فى السنوات الأخيرة. ولكن كان صعبا الاحتفاظ بهم طويلا، وعلى سبيل المثال، كانت مجموعة من شبان حركة نورجو (أسسها سعيد نورسى فى الاربعينات)، تتولى نشر شهرية الحركة «الجسر» لكنها تركت هذه الحركة لتنضم إلى دار نشر مستقلة تعنى بكتب فلسفة العلوم والأدب.

إن عقلنة الإسلاميين مردها إلى الفردنة، ولا يؤثر هؤلاء المثقفون فى الأوساط الإسلامية فحسب، بل فى

البلاد بأسرها، ويهددون السلطة الثقافية للنخبة «التقدمية».

الخلاصة ان الحركةالإسلامية فى التسعينات تعانى تراجعا ملحوظا على المسرح السياسى. فالمسافة تتباعد بين التقليديين الذين قاتل كثيرون منهم مع اليمين، عبر نهج محافظ متماسك، وبين الراديكاليين الذين واجهوا فشلا عميقا. وأصبحت الشرعية والقانونية مبدأين ضروريين لانصار الأسلمة من القاعدة : بدأوا يناقشون قيما عامة كالديموقراطية وحقوق الإنسان والحريات والتعددية.

المثقفون القادمون من التعبئة السياسية للحركة الإسلامية، لكن المتخرجين فى زمن تراجعها وزمن التساؤلات الكبيرة، يكرسون انفسهم للبحث عن المقدس الضائع. ويمثل الانكفاء إلى الفردنة. نتيجة لاحتكار السياسة وعجز الجماعات التقليدية عن التكيف مع التحول السريع للمجتمع، خطرا كبيرا على الفكر الإسلامى، بعبارة أخرى، على الدين كأيديولوچيا سياسية. هذه النزعة الجديدة فى الأوساط الإسلامية، وعملية الإصلاح الديموقراطى، تعزز إحداهما الأخرى. وأخيرا لا يزال توحيد التشكيلات الإسلامية غير واقعى. ويلاحظ حاليا أن هذه الأخيرة تعانى تقلصا لا يستهان به.

المراجع

(١) Yaser Kaplan, Demokra. si Risalesi, Ankara: 1985, P. 61.

(٢) Dünya ve islam, no. 3, Istanbul, 1990, p. 8.

(٣) «أنا مسلم والحمد لله»، طريقة تعبير كانت أهملت فى عهد «الكمالية».

(٤) Rusen Çakir, Ayet ve Slogan, Istanbul: 1990, p. 122.

(٥) الحنبلى والشافعى والمالكى والحنفى.

(٦) "Bize ne oluyor?" Panel,n °30, 1991, p. 10-11.

(٧) Taraf, n° 4, "Çemberlitas' ta sünni-sii Çatismasi (Küçük Çaldiran)" Istanbul, 1991, p. 15.

(٨) Rusen Çakir, Ayet ve Slogan, op. cit, p. 48-54

(٩) Dirilis, n° 51, Istanbul, 1991, p.12

(١٠) Yeryüzü, n° 7 Istanbul, 1991, p. 16-19

(١١) أغلبية المبيعات هى مؤلفات الإمام الغزالى والإمام ربانى والبخارى.

(١٢) Ibrahim Sadri, Cihad Köfie Salonu, Istanbul, 1990.

(١٣) Ibid, p. 233-234.

(١٤) Sahin Alpay, 2020 yilinda Türkiye, Istanbul, 1991, p. 88-89.

العمال والاسلام والثورة الايرانية

عمـر شافعى

كان للثورة الإيرانية التى أطاحت بنظام الشاه فى بدايات ١٩٧٩ تأثير جارف فى منطقة الشرق الأوسط . فللمرة الأولى فى التاريخ الحديث للمنطقة استطاعت الجماهير العزل أن تسقط نظاما بوليسياً شديد الاستبدادية بواسطة العمل الثورى البطولى ، وهذا من شأنه بالطبع أن ينعش آمال الجماهير المقهورة فى باقى بلاد المنطقة ، ومن جهة أخرى ، فإن قيام هذه الثورة تحت راية الأصولية الإسلامية أعطى دفعة هائلة للتيار الأصولى فى مختلف بلاد المنطقة ، حيث أصبح الصراع السياسى الأساسى فى هذه البلدان يدور بين الأنظمة العسكرية السلطوية القائمة من ناحية والأصوليين الإسلاميين من ناحية أخرى . وفى سياق هذا الصراع ذى الطابع الاستقطاعى الحاد ، فإن «اليسار» فى هذه البلدان يميل بشكل متزايد إلى الوقوف فى صف السلطة الحاكمة خوفا من خطر «الفاشية الإسلامية» ، وهذا الموقف يقوى فى الواقع التيار الأصولى حيث أنه يقضى تماماً على البقية الباقية من مصداقية «اليسار» لدى الجماهير الناقمة على الأنظمة المفرطة فى الاستغلال والقهر والفساد .

والواقع أن التصور السائد عن الثورة الإيرانية باعتبارها ثورة «إسلامية» أدى إلى نوع من «وحدة الموقف» إزاء كل من الثورة والإسلام السياسى . فإذا كان المرء منبهراً بقدرة الجماهير على إسقاط الشاه فإنه يميل إلى تأييد التيار الإسلامى أو التعاطف معه على الأقل . وكذلك إذا كان الإنسان معاديا للأيديولوچية الرجعية للإسلاميين فإنه يجد نفسه مضطرا لإدانة التجربة الثورية التى أطاحت بالشاه .

ولا شك أن الخروج من هذه المعضلة يقتضى أن ينظر بعمق لحقيقة القوى الاجتماعية التى قامت بالثورة الإيرانية ، وكذلك للظروف السياسية التى جعلت رجال الدين يتزعمون الثورة ويتولون الحكم على أثرها . فبدون هذه النظرة العميقة للأمور ، يظل المرء بالضرورة أسيرا للرؤية الأحادية السائدة عن الثورة الإيرانية .

وسنقوم بعرض موجز لكتابين هما محاولتان جادتان لإنجاز هذه المهمة ، حيث يدوران حول الدور الذى لعبته الطبقة العاملة الإيرانية فى الثورة وطبيعة التناقضات التى حالت دون استثمار هذه الطبقة لذلك الدور بنجاح . وقد ظهر الكتابان فى أواخر الثمانينات .

أما الكتاب الأول فهو «العمال والثورة فى أيران» لعالم الإجتماع الإيرانى آصف بيات ، وهو عبارة عن تطوير لرسالة الدكتوراه التى كان الكاتب قد تقدم بها لجامعة كنت ببريطانيا فى ١٩٨٤ . وفى هذا الكتاب يعتمد بيات على عمل ميدانى موسع قام به خلال عامى

عمر شافعى - باحث فى الشئون السياسية

١٩٨٠ و١٩٨١ واستطاع من خلاله أن يوثق الدور الذى لعبته الطبقة العاملة الإيرانية سواء فى إسقاط نظام الشاه أو فى الصراع ضد الدولة الإسلامية الجديدة حول مختلف جوانب «العلاقات الصناعية» وخاصة حول «السيطرة العمالية» على الإنتاج .

يضع بيات التجربة الثورية فى إيران فى سياق معارك العمال فى العالم الثالث من أجل سيطرتهم الفعلية على عمليات الانتاج وعلى إدارة الإنتاج . وهو يرى ان الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لبلاد العالم الثالث تمثل أرضية مناسبة لنمو مثل هذا الصراع ، وذلك لثلاثة أسباب رئيسية : أولا ، عجز الدول الرأسمالية فى العالم الثالث عن تحقيق هيمنة أيديولوجية قوية على الجماهير المقهورة عموما والطبقة العاملة على وجه الخصوص ، وثانيا ، ضعف قدرة دول العالم الثالث على «شراء» الطبقة العاملة بواسطةالحوافز الاقتصادية ، وذلك بسبب الانخفاض النسبى لمستوى تراكم رأس المال ، وأخيرا ، فإن الطابع اللامتكافىء لعملية التنمية الرأسمالية فى العالم الثالث يؤدى لأزمات حادة يصعب احتواؤها فى الإطار النقابى الإصلاحى التقليدى (ص٤) .

وكما يضع بيات دور العمال فى الثورة الإيرانية فى سياقه العالمي ، فإنه يضعه كذلك فى سياقه التاريخى ، فيتناول التطور الصناعى لإيران فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وخاصة فى أعقاب الانقلاب العسكرى الذى نظمته المخابرات الأمريكية فى ١٩٥٣ والذى أطاح بحكومة محمد مصدق الوطنية وأعاد الشاه للسلطة . فعلى أثر سقوط مصدق ، بدأت الدولة تلعب دوراً بالغ الأهمية فى دمج إيران بالاقتصاد العالمى . ومنذ ذلك الوقت ، بدأت وتيرة التنمية الصناعية تتسارع بشدة من خلال اتباع ثلاث استراتيجيات مترابطة : تشجيع الاستثمارات الرأسمالية الأجنبية ، والإحلال محل الواردات ، ورأسمالية الدولة (ص٢٣ - ٢٤) . وقد نما الدخل القومى الإجمالى بمعدل سنوى بلغ ٨٪ بين ١٩٦٥ و١٩٧٠ ، و١٤٪ فى ٧٠ -١٩٧٣ ، و٣٠٪ فى ٧٣ - ١٩٧٤ . كما ارتفع نصيب الصناعة من الدخل القومى من ١١ إلى ١٧٪ خلال الفترة من ١٩٦٣ - ١٩٧٨ (ص٢٣) . وبالطبع ، فإن الطبقة العاملة الصناعية قد نمت نمواً كبيراً مع النمو الهائل للصناعة .

لعبت الدولة دورا هاما فى عملية التصنيع على مدى ربع القرن التالى لعودة الشاه للحكم في ١٩٥٣ وحتى سقوطه فى ١٩٧٩ ، وذلك على الصعيدين الإقتصادى والسياسى (ص٢٤) . فمن الناحية الاقتصادية ، قامت الدولة ببناء البنية التحتية اللازمة للاستثمار الرأسمالى من سدود وموانىء وطرق وسكك حديدية ووسائل اتصال وغيرها . كما وفرت حماية للصناعة المحلية من خلال التعريفة الجمركية «سياسة الإحلال محل الواردات» . كذلك ساهمت الدولة بنسبة كبيرة فى الاستثمار المباشر ، حيث سمح لها دخل النفط المرتفع بالإسهام فى الاستثمار الصناعى الإجمالى بنسبة ٦٠٪ بحلول عام ١٩٧٥ وعلى الصعيد السياسى ، قضت الدولة على بقايا العلاقات الاجتماعية المعوقة لتوسع العلاقات السلعية ، وذلك من خلال عدة برامج إصلاحية كان أهمها الإصلاح الزراعى فى ١٩٦٢ ، والذى أدى لتبلور كل من البرجوازية والبروليتاريا الزراعية .

يتمثل الوجه الآخر لـ «معجزة الشاه الاقتصادية» فى الاستغلال والقهر الشديدين اللذين وقعا على الطبقة العاملة الإيرانية وهو ما يتناوله بيات فى الفصل الخامس من الكتاب ، فالدكتاتورية السياسية لعبت دوراً هاماً فى «نجاح» دمج المجتمع الإيرانى فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى وذلك من خلال إخضاع العمال لثلاثة أشكال بارزة من القهر : القهر الإدارى المتمثل فى أنظمة الإدارة السلطوية التى يتداخل فيها بصورة عضوية جهاز مخابرات الشاه الرهيب المعروف «بالسافاك» (ص٥٢ - ٥٩) ، والقهر السياسى المتمثل فى حظر النقابات المستقلة وممارسة العمال لحق الإضراب (ص٥٩ - ٦٥) ، والقهر البدنى المتمثل فى قسوة ظروف العمل وانتشار الحوادث الصناعية والأمراض المزمنة المرتبطة بشكل مباشر بالعمل (ص٦٥ - ٧٥) .

يتناول بيات بعد ذلك دور العمال فى الثورة حيث يوضح أن الحركة الإضرابية التى بدأت فى صيف ١٩٧٨ ثم اشتدت بحلول اكتوبر من نفس العام قد لعبت الدور الرئيسى فى إسقاط نظام الشاه فى فبراير ١٩٧٩ . وفى قلب حركة الإضراب هذه كانت إضرابات عمال البترول الطويلة على مدى شهور أكتوبر ونوفمبر وديسمبر ١٩٧٨ ، والتى أسفرت عن خسائر هائلة للاقتصاد الإيرانى . وقد أفرزت حركة الإضراب الكثير من لجان الإضراب المنتخبة ديمقراطيا فى مواقع العمل . كما يبين بيات أيضا الطابع العلمانى الغالب على مطالب الإضرابات والتى تمحورت حول زيادة الأجور وطرد الإدارة وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية للعمال وإنهاء العمل بالأحكام العرفية وحل السافاك والإفراج عن السجناء السياسيين . كما يشرح الكيفية التى تطورت بها المطالب الاقتصادية إلى مطالب سياسية (من بينها إسقاط النظام) وذلك فى ظروف المد

الثورى فى ١٩٧٨ و١٩٧٩ (الفصل السادس) .

وعلى الرغم من ذلك الدور الهام الذى لعبه العمال فى الصراع ضد الشاه ، فإنهم عجزوا عن استثماره لصالحهم بسبب نقطة ضعف هامة فى حركتهم ، فعلى الرغم من تكوين لجان إضراب فى أغلب مواقع العمل المضربة ، فقد عجز العمال عن التنسيق بين مختلف مواقع العمل المضربة من خلال مؤسسة مركزية تمثلهم سياسيا كما حدث مثلا فى ثورة ١٩١٧ الروسية ، (ص٩٤) . ومن هنا ، فمع سقوط الشاه ، كان الملالى (رجال الدين) هم القوى السياسية المركزية الوحيدة القادرة على ملء الفراغ الناتج عن انهيار الدولةالبهلوية .

مع النشوة الثورية التى صاحبت سقوط الشاه ، بدأ العمال يكونون لجانا مصنعية (اشتهرت باسمها الفارسى «شورى») لتولى السيطرة على العملية الإنتاجية فى تحد واضح للنظام الإسلامى الجديد الذى لم يكن قد وطد دعائمه بعد .

ويحلل بيات الصراع الذى دار بين هذه اللجان من جهة ونظام الخومينى من جهة أخرى متناولا مراحله المختلفة ، وهو الصراع الذى انتهى بالقضاء التام على اللجان المصنعية وعودة السيطرة الكاملة للدولة / رأس المال على أماكن العمل .

وعلى الرغم من أن أطروحة بيات الأساسية فى أن اللجان المصنعية قد هزمت بسبب ضغوط النظام من ناحية ، وتناقضاتها الداخلية من ناحية أخرى ، فإنه لا يقدم تحليلاً كافياً لهذه التناقضات الداخلية . فهو يلاحظ سريعا غياب أى دور لليسار الإيرانى داخل اللجان المصنعية ، إلا أنه لا يقف طويلاً أمام أسباب هذا الغياب ، وتأثيرات غياب رؤية سياسية ثورية داخل اللجان على مصير معركتها مع نظام الخومينى .

وهنا تأتى أهمية الكتاب الثانى الذى نعرض له سريعا ، وهو «الثورة والثورة المضادة فى إيران» للكاتب البريطانى فيل مارشال (٢) يعتمد مارشال اعتمادا رئيسيا على العمل الميدانى لبيات حول دور العمال فى الثورة الإيرانية ، إلا أنه يتجاوزه بتقديم تحليل نقدى عميق للإستراتيجيات السياسية التى اتبعتها مختلف فصائل اليسار الإيرانى والتى حالت دون تمكن اليسار من دفع الامكانية الثورية للطبقة العاملة للأمام ، تلك الإمكانية التى ظهرت بجلاء فى إيران خلال ١٩٧٨ و١٩٧٩ .

عند قيام الثورة ، كان اليسار الإيرانى يتمثل أساسا فى كل من حزب تودة الشيوعى ، ومنظمتى الفدائيين والمجاهدين . كانت استراتيجية حزب تودة تقوم على أساس نظرية «المراحل» التى حدد الحزب فى ضوئها طبيعة الثورة المحتملة فى إيران بأنها الثورة «الوطنية الديمقراطية» التى تقوم البرجوازية خلالها بقيادة صراع يستهدف القضاء على السيطرة الاستعمارية ، وإقرار حقوق ديمقراطية مماثلة لتلك القائمة في الدول الرأسمالية المتقدمة ، وذهب حزب تودة إلى أن الطبقة العاملة لن تستطيع أن تدفع فى اتجاه التحول الثورى من الرأسمالية إلى الإشتراكية إلا بعد إتمام هذه المرحلة (ص٢٢ - ٢٦) .

أما منظمة الفدائيين - التى تكونت عام ١٩٧٠ من اندماج مجموعتين ترتد أصولهما إلى شباب حزب تودة الناقد لسلبية الحزب خلال الخمسينات والستينات - فقد كانت شديدة التأثر بمدرسة «التبعية» . واستند تحليل الفدائيين إلى أن إيران قد انتقلت فى ظل الحكم البهلوى من النظام «الإقطاعى» إلى النظام «البرجوازى الكومبرادورى» وتمثلت استراتيجية الفدائيين في شن صراع مسلح وحرب عصابات ريفية بهدف تحرير إيران من العملاء المحليين للإمبريالية - البرجوازية الكومبرادورية (ص٦٢ - ٦٥) .

وأما منظمة المجاهدين - والتى تكونت خلال النصف الثانى من الستينات والتى تعود جذورها إلى الجبهة الوطنية التى كان محمد مصدق قد أسسها فى أواخر الأربعينات معبرة عن المعارضة البرجوازية الوطنية للشاه - فقد اشتركت مع الفدائيين فى موقفهم المعادى للاستعمار ، ولم تتميز سوى بموقفها الداعى لقيادة رجال الدين لحركة المعارضة وإبراز البعد«الثورى» للإسلام الشيعى. وقد حدث انشقاق فى صفوف المجاهدين فى ١٩٧٥ ، حيث انقسمت المنظمة إلي مجموعة «ماركسية» وأخرى «إسلامية» (ص ٦٥ - ٦٧) .

من هنا يستخلص مارشال سمة مشتركة أساسية لليسار الإيرانى بمختلف أقسامه ، وهى تبنيه لإستراتيجيات سياسية تستبدل دور الطبقة العاملة بقوى اجتماعية وسياسية أخرى - البرجوازية الوطنية فى حالة تودة ، والفلاحون والصراع المسلح بالنسبة للفدائيين والمجاهدين . وحيث أن الطبقة العاملة الإيرانية قد لعبت دوراً رئيسياً فى الإطاحة بالشاه ، فقد كان طبيعيا أن يفاجأ اليسار الإيرانى بالأحداث وأن يكون دوره فيها هامشيا .

ويرى مارشال أن غياب رؤية اشتراكية ثورية داخل اللجان العمالية قد جعل هزيمتها النهائية أمام الخومينى طبيعية . ومن هنا ، فإن «الثورة التى قام بها العمال قد

سرقها منهم الخومينى بواسطة «ثورته المضادة» التى أعادت الحياة للرأسمالية الإيرانية بصيغة جديدة .

واختتم مارشال كتابه بالدعوة لقيام أحزاب اشتراكية ثورية تتجاوز التشويهات الإصلاحية والستالينية للماركسية ، وتستطيع أن تقيم ركائز قوية داخل صفوف الطبقات العاملة فى المنطقة . ولعل هذا هو المسار الوحيد الذى يستطيع اليسار الثورى من خلاله ان يتخذ موقفا مستقلا من كل من الأنظمة المستبدة الحاكمة والتيار الإسلامى ، على طريق قيادة الجماهير المقهورة - وعلى رأسها الطبقة العاملة - نحو تحرير نفسها .

المراجع.

1 - Assef Bayzat, Workes and Revolution in Iran (London : zed Books, 1987) .

2 - Phil Marshell, Revolution and Counter - Ravolutin in Iran (London : Bookmarks, 1988) .

اليسار الاسلامى من الفكر الى الحركة

{ دراسة نموذج منظمة مجاهدى خلق ايران}

د. وليد محمود عبد الناصر

من المؤكد ان توظيف الدين فى المعارك السياسية لا يفترض بالضرورة أن أى دين - والاسلام ليس استثناء هنا - له انحياز سياسى واجتماعى محدد ، ولكن دور الدين يختلف بحسب اختلاف التفسيرات له - ليس فقط باختلاف الزمان أو المكان - وانما فى نفس الزمان والمكان بتباين الإنتماءات والولاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمن يحملون لواء الدين فى العمل السياسى .

وقد مثلت منظمة مجاهدى خلق ايران(سازمان - ى - مجاهدين - ى - خلق ايران) - التى تأسست عام ١٩٦٣ بواسطة عدد من الشباب الأيرانى الذى تلقى تعليما حديثا فى الجامعات الإيرانية - أبرز وأهم محاولة فى التاريخ الاسلامى المعاصر ليس فقط لبلورة خيار اسلامى تقدمى على المستوى النظرى ، بل لتجسيد هذا الخيار فى اطار منظمة سياسية تعمل بهدف الوصول إلى الحكم وتطبيق برنامجها . وستتعرض فى هذه الدراسة لمجاهدى خلق من زاوية الاطار الفكرى لها ، وكذلك مراحل العمل السياسى التى مرت بها المنظمة حتى وقتنا الراهن ، وبشكل خاص حتى مواجهتها النهائية مع الجمهورية الاسلامية فى يونيو ١٩٨١ .

الاطار الفكرى لمجاهدى خلق :

عبر أحد منظرى مجاهدى خلق الأوائل - الراحل أحمد رضائى - فى كتابه «نهضة حسين(حركة الحسين)» عما اسماه بنظرة عالمية اسلامية توحيدية تتطلب القضاء على المصالح الطبقية وإيجاد مجتمع تكون قاعدته من المستضعفين ويتصف بتفانى الجميع من أجل خير الجميع(١) .

وقد أشارت منظمة مجاهدى خلق ايران إلى مقولة للإمام على بن أبى طالب كرم ماالله وجهه بأن الله تعالى يمنح الفرصة للمستكبرين للعودة إلى جادة الصواب ، فإن لم يفعلوا يكلف الله الجماهير مهمة انجاز العدالة الإلهية والقضاء على المستكبرين وتدميرهم(٢) .

وقد أكدت منظمة مجاهدى خلق على العلاقة العضوية بين من يمارس الاستغلال الاقتصادى والاجتماعى ومن يمارس القمع السياسى واعتبرتهما وجهين لأصل واحد معاد للجماهير . وإذا كان هدف مجاهدى خلق هو انشاء المجتمع التوحيدى ، فالوسيلة كانت ازالة كل صور «الشرك» أى كافة صور التمايز الطبقى أو العرقى التى تفرق بين انسان وآخر ، وبالتالى بين الإنسان وخالقه(٣) .

وقد جسدت مجاهدو خلق موقفها من إيجاد نظام اجتماعى وسياسى أكثر عدلا عندما أوضحت ان كون القرآن آخر كلام الله للبشر يعنى أن ارادة الله تتجلى بعد ذلك فى شكل أفعال البشر مما يستوجب ان يدير الناس

د. وليد عبد الناصر - باحث فى الشئون السياسية

شئونهم بشكل مباشر .

وقد رأت مجاهدو خلق أن الظواهر الاجتماعية تحكمها سنن الله ، ومن أهم هذه السنن أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، أى أن يحققوا التغير بداخلهم على المستوى العقائدى للأفراد قبل أن يتحول الأمر إلى ثورة اجتماعية(٤) .

وقد برز بشكل خاص سعيد محسن - أحد مؤسسى منظمة مجاهدى خلق ايران - فى التعرض للعلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية . ورأى ان التغيير الداخلى لدى الناس يوجد إحساساً بالمسئولية لديهم تجاه الآخرين مما يولد بدوره إحساسا بالإلتزام لخدمة كل الناس ، وهو أحساس أمر به الله تعالى . ولكن على الجانب الآخر ، اعتبر سعيد محسن أن العلاقات الاجتماعية والبنية الفوقية الثقافية تعتمدان بشكل أساسى على البنية التحتية الاقتصادية . وفى ضوء هذه العلاقة الجدلية التى افترضها سعيد محسن ، لم يكن من المستغرب ان النتيجة التى خلص اليها هى ان انتفاضة المستضعفين الشعبية هى وحدها التى تستطيع أن تضع حدا للفقر والفساد والتردى الثقافى(٥) .

وتتضح أهمية البنية الفوقية العقائدية من وجهة نظر مجاهدى خلق من جهة رؤيتهم للدين كنتاج لرسالات تلقاها الأنبياء من السماء وليس نتاج تناقضات اجتماعية بعينها ، ورأت ان مهمة الأنبياء كانت رفع وعى البشر وتطوير حركة يعملون فى اطارها والسعى لتحقيق ما جاء برسالاتهم .

ورغم الاتهام الذى وجه إلى مجاهدى خلق بأنها تقدس القيادة الفردية ، فان المنظمة عمدت إلى اظهار مساوىء الاعتماد المطلق على القيادة موضحين أن القيادة لا تستطيع ان تقدر كل الحقائق المتصلة بالبيئة المحيطة بالنضال الثورى بالقدر الكافى . كما أن الأعتماد التام على القيادة سيعنى أن القضاء عليها سيعنى القضاء على الحركة الثورية بمجملها . ومن هنا طورت مجاهدو خلق فكرة الحاجة إلى مجموعة تكرس نفسها للنضال . وهذه الطليعة هى التى ستختار القيادة من بين صفوف الثوريين ،(٦) وهو مفهوم يقترب إلى حد ما من المفهوم اللينينى للطليعة الثورية .

وقد ضرب أحمد رضائى مثلا لهذه الطليعة بالإمام الحسين واتباعه فى معركة كربلاء حيث حاربوا تحت راية الاسلام لتحرير البشر ولمواجهة التسلط والاستغلال وتزييف الوعى الدينى(٧) .

أما عن دور الجماهير فى النضال ، فقد اعربت منظمة مجاهدى خلق ايران عن الأسف لغياب الوعى الشعبى بحقيقة معنى المبادىء الاسلامية التوحيدية كما تراها المنظمة . خاصةأن أى نضال ثورى سيكون ممكنا فقط عندما يعبر عن ارادة شعبية عامة .ولم يمنع انتقاد المنظمة لغياب الوعى الشعبى من أن تقر بأنه أحيانا يكون المسلم غير المتعلم أكثر قدرة على فهم الطبيعة الديناميكية للأسلام من الفقهاء(٨) .

واذا عدنا مرة أخرى بشكل خاص إلى سعيد محسن ، فسنجدأنه اعتبر الاعداد العقائدى شرطا ضروريا للتعبئة الشعبية التى ستؤدى بدورها إلى تكوين حركة سياسية تعمل لصالح الجماهير ككل وليس مجموعة أو طبقة بعينها وسترعى التطور الانسانى نحو الكمال(٩) .

وقد طورت مجاهدو خلق منهجا جدليا عند تناولها للعلاقة بين الفكر والحركة مع التركيز على مقولة الأمام على «ان الطريق من الايمان يقود إلى العمل ، ومن العمل يقود الطريق أيضا إلى الايمان»(١٠) .

وفى اطار الحديث المتكرر عن سنن الله فى أدبيات مجاهدى خلق ترى المنظمة أنه طبقا لاحدى سنن الله فان النظم الرأسمالية والظاهرة الامبريالية ستختفيان لأنهما لا يتوافقان مع الاحتياجات المادية والمعنوية للشعوب . ورأت المنظمة أنه مع تقدم التكنولوجيا يتزايد التناقض بين أداة الانتاج - العمال - والعلاقات الانتاجية ذات الطبيعة الاستغلالية مما يزيد ضغوط الطبقات الكادحة نحو ثورة تعيد إلى هذه الطبقات وضعها كخلفاء لله على أرضه(١١) .

ورغم محاولة مجاهدى خلق تأكيد العلاقة بين القوانين الإلهية التى تحرك التاريخ من جهة وبين نضال الجماهير من جهة أخرى ، فان هذا التوقع بحتمية سقوط النظم الرأسمالية والتحليل القائم على أساسه ، بدا معتمدا بشكل مكثف على استعارات حرفية من الأدبيات الماركسية ، وهو ما يثير عدة تساؤلات حول مدى مصداقية هذا التحليل من المنظور الاسلامى من جهة ومدى جدية ادراج الاشارة لسنن الله فى هذا الاطار من جهة أخرى .

وقد عبر اثنان من مؤسسى مجاهدى خلق - سعيد محسن ومحمد حنيف نزهد - عن اقتناع لدى الجماعة فى حتمية انتصار الحق على الباطل على المدى الطويل ، أى انتصار خط مجاهدى خلق وتفسيرها للاسلام ،(١٢) واعتبر أحمد رضائى خط مجاهدى خلق امتدادا طبيعيا لنهج النبى صلى الله عليه وسلم ولنضال الامام الحسين . وتعكس هذه الاقتناعات فى الواقع مشكلة هيكلية لدى

عدد كبير من التيارات الاسلامية المعاصرة التي تفترض مسبقا أن رؤيتها للدين هي وحدها الحق وأن ما عداها باطل ، مما يلقى بظلال على مصداقية ما تقوله بعض هذه التيارات - ومنها مجاهدو خلق - من أنها حين تصل إلى السلطة سوف تحترم التعددية الفكرية والسياسية .

وقد رأى مسعود رجوى - الزعيم الحالي لمنظمة مجاهدى خلق - أن الشريعة تتقبل تفسيرات متباينة - بحسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة والانتماء الطبقي للمفسر - وأن تفسير مجاهدى خلق للشريعة يعتبرها خطوطا توجيهيةعريضة يتمكن المسلمون في اطارها من الاجتهاد والتفكير في حلول لمشكلاتهم وليس نصوصا جامدة تقدم اجابات لكل الاسئلة التفصيلية التي يواجهها المسلمون في حياتهم اليومية(١٣) وقد اعتبر مجاهدو خلق ان اللغة السياسية للاسلام تعرضت للتحريف عن معناها الثوري الأصيل بواسطة الأنظمة القمعية والطبقية التي حكمت المسلمين عبر القرون(١٤) ، واعتبرت ان ازالة هذا التحريف شرط ضروري لعودة الاسلام لقيادة البشر - على المستويين الفردي والجماعي - على طريق الكمال الروحي والمادي(١٥) .

وقد عبر مسعود رجوى عن رؤية مجاهدى خلق للاسلام كعقيدة تسمح بالتعددية وتنهى اتباعها عن فرض - أو السماح بفرض - احتكار السلطة بواسطة ايديولوجية بعينها(١٦) ، واستعانت بآيات قرآنية تدعم هذا الموقف كما اشارت إلى حوار أئمة الشيعة - خاصة الإمام السادس جعفر الصادق - مع خصومهم . واعتبرت المنظمة ان المعيار الوحيد للحكم على صحة أي ايديولوجية هو مدى ما تؤدي إليه من خدمة لمصالح الجماهير . وتساءلت المنظمة أنه إذا كان المرء واثقا من صدق عقيدته فلماذا يخشى العقائد الأخرى؟(١٧) .

وقد نظرت المنظمة بحسرة إلى أيام كان الإسلام الحقيقي يدفع المؤمنين إلى طلب المعرفة في مجالات العلم والاختراع . ورأى محمد حنيف نزهد أن من يتسلحون بالفكر العلمي هم وحدهم القادرون على تفهم الواقع الاجتماعي والسياسي وإعداد انفسهم للتعامل معه(١٨) .

وفيما يتصل بالموقف من رجال الدين ، رفضت مجاهدو خلق التفرقة بين الناس على أساس الزى أو الوظيفة واعتبرت المعيار الوحيد للتمايز هو الانتماء الطبقي لكل فرد عقائديا وعمليا . وبالتالي هل هو رجل دين رجعي أم تقدمي؟ ومن هذا المنطلق عارضت المنظمة أي دور سياسي لرجال الدين كمؤسسة وان قبلت مشاركتهم في العملية السياسية كأفراد(١٩) .

أما عن الموقف تجاه العقائد والتجارب غير الاسلامية ، فإن مجاهدى خلق اعتبرت الإسلام والماركسية يناضلان ضد الظلم ويحثان على النضال والتضحية ، واستنتجت من ذلك أن الاسلام والماركسية ستتعاونان مادام يوحد بينهما النضال ضد القهر والرجعية والامبريالية .(٢٠) كما ذكر سعيد محسن ان مجاهدى خلق استوحت الهامها الثوري - بجانب المصدر الاسلامي - من نماذج النضال في العالم الثالث كما بلورها ماو وهوشي منه وجيفارا وكما جسدتها ثورات الصين وكوبا وفيتنام . واعتبرت المنظمة ان كل هذه الأفكار والثورات تمثل امتدادا لخط الإمام على الذي دعا الناس لمحاربة الظلم وللتضحية في سبيل الآخرين . وقد أكد مسعود رجوى التزام مجاهدى خلق الكفاح يدا بيد مع بقية القوى الثورية لتدمير الامبريالية والصهيونية ، وذكر بمسئولية الامبريالية العالمية والنظم التابعة لها في الدول الإسلامية عن معاناة الشعوب ، وأتهم هذه النظم بأنها مدينة بوجودها لدعم الامبريالية ضد ارادات شعوبها(٢١) .

ولم ير مسعود رجوى أي تناقض بين الايمان بشمولية الشريعة وبين الاعتقاد بأن المبادىء التي أرستها الشريعة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي ذات طبيعة عامة(٢٢) .

وقد استخدمت مجاهدو خلق بشكل مكثف الآيات القرآنية لتعبئة الجماهير للنضال من أجل المستضعفين والتي تدعو المستضعفين لمحاربة ظالميهم حتى لو كانوا أضعف منهم لأن ارادة الله ستقف معهم حينذاك(٢٣) .

وقد طالب مؤسس آخر لمجاهدى خلق - مهدى رضائي - المسلمين بالنضال للوصول إلى الكمال من خلال ترجمة الطاقات الالهية بداخلهم إلى واقع بما يعدهم لما أسماه «لحظة لقاء الله» . إلا أن مهدى رضائي أوضح بجلاء أن الانسان لن يستطيع ان يصل إلى هذا الكمال في ظل نظم اجتماعية وسياسية قمعية وظالمة نظرا لأن الأوضاع الاجتماعية العادلة هي وحدها التي توفر الحرية والفرصة للانسان للوصول إلى الكمال .(٢٤) وقد عبرت مجاهدو خلق عن ان ايمانها بالآخرة يؤكد المسئولية الفردية عن أعمال كل فرد بعد الممات وهو ما يتطلب حرية الاختيار للانسان في الحياة الأولى . كما يجب ان يعى كل انسان الاتجاه الذي تسير فيه أعماله في هذه الحياة لأن كل عمل له سيحاسب عليه يوم القيامة . ومن هذا المنطلق ، دعت مجاهدو خلق الثوريين المسلمين إلى محاربة الظلم والتردى والقيم المزيفة سعيا للشهادة حتى يتمكن بقية البشر من

فرصة الوصول إلى الكمال .(٢٥) وقد طرح مفهوم المسئولية الفردية الذى استخدمته مجاهدو خلق تناقضا مع افكارهم الأخرى التى تحبذ التوجهات الجماعية .

وقد دعت مجاهدو خلق إلى انهاء تبعية الدول الاسلامية الاقتصادية على الغرب مما يتطلب انشاء اقتصاد مستقل قائم على مشاركة الجماهير فى ادارته .(٢٦) وبالنسبة للبعد الثقافى للغزو الغربى للعالم الاسلامى ، فقد اتهمت مجاهدو خلق الامبريالية بتزييف الاسلام وتقديمه إلى الشعوب الاسلامية بشكل يساعدها على استعمار واستغلال هذه الشعوب والسيطرة على مواردها وثقافتها ومناهج التربية والتعليم بها .(٢٧)

ورأت مجاهدو خلق معسكرين فى عالم اليوم : الفقراء والمحرومون بنضالهم الثورى من جهة ، والرأسمالية العالمية بجشعها واتباعها من النخب الحاكمة فى العالم الثالث من جهة أخرى . ورفضت أى مصالحة بين المعسكرين ، وانحازت للمعسكر الأول . واعتبرت المنظمة نضالها جزءا لا يتجزأ من الكفاح المسلح لشعوب العالم الثالث ضد الرأسمالية بهدف تدمير مستغلى القرن العشرين فى إيران وفيتنام وفلسطين وآسيا وأمريكا اللاتينية .(٢٨) إلا ان المنظمة لم تتجاهل خصوصيتها الوطنية ، واعتبرت نفسها وريث نضال ايران الوطنى منذ بدايات القرن العشرين.(٢٩) .

وبالاضافة إلى المعايير الفكرية التى وضعها منظرو وقادة منظمة مجاهدى خلق فنجد لزاما علينا ان نشير إلى انهم اعتمدوا أيضا على أفكار الدكتور على شريعتى(توفى فى يونيو ١٩٧٧) الذى لقبوه «باستاذنا الشهيد» وعلى أفكار آية الله طلقانى(توفى فى سبتمبر ١٩٧٩) والذى لقبوه بـ «ابانا طلقانى» .

ثانيا : مرحلة التكوين والنمو (١٩٦٥ - ١٩٧٧) :

عانت مواقف مجاهدى خلق خلال هذه المرحلة تجاه المسائل الاقتصادية والاجتماعية من تناقض واضح لا يمكن فهمه بدقة إلا بفهم مصادر تمويل المنظمة والانتماء الطبقى لأعضائها . ويبرز هذاالتناقض عندما يقارن المرء بين برنامج التوجيه الايديولوجى للأعضاء الجدد بالمنظمة الذى اعتبر الملكية الخاصة مصدر كل الشرور ،(٣٠) وبين المنشورات السياسية التى وزعتها المنظمة سرا فى صفوف الجماهير الايرانية والتى أكدت الحفاظ على دور البازار فى المجتمع التوحيدى الذى تسعى المنظمة إليه ، طالما أن البازار لا يمارس أى دور استغلالى على المستوى الاقتصادى .(٣١) ويمكننا تفسير هذا التناقض عندما نعلم أن أحد مصادر تمويل مجاهدى خلق كانت تأتى من البازار عبر آية الله طلقانى وغيره ، كما أن عددا لا بأس به من أعضاء مجاهدى خلق جاء من أبناء البازار الذين تلقوا تعليما حديثا .

وبالتالى لم يكن غريبا أن جاءت هجمات مجاهدى خلق المتتالية خلال الفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٧ ضد المصارف الايرانية والاجنبية ،(٣٢) فقد كان ذلك متسقا مع تصورها لخطر سيطرة البرجوازية الكمبرادورية على الاقتصاد الايرانى عقب الانقلاب ضد الدكتور مصدق فى عام ١٩٥٣ ودور المؤسسات المصرفية فى تدعيم سيطرة هذه الطبقة وتبعية ايران على الرأسمالية الغربية .

ورغم أن شهادات قادة مجاهدى خلق فى محاكم الشاه اتهمت الشاه بنهب الفلاحين ،(٣٣) فان اهتمام المنظمة بالريف لم يتعد حدود بيانات عامة اتهمت قوانين الاصلاح الزراعى لعام ١٩٦٣ بأنها استبدلت استغلال الملاك باستغلال الدولة .(٣٤) ولم يكن للمنظمة وجود يذكر بالريف الايرانى .

وفى نفس هذه الفترة ، قامت مجاهدو خلق بهجمات مسلحة على مقار الشرطة الايرانية وعلى مسئولى السافاك(جهاز مخابرات الشاه) وعملائه ، خاصة اغتيال الجنرال طاهرى فى أغسطس ١٩٧٢(٣٥) كما أصدرت المنظمة بيانات ادانة للاعتقالات والتعذيب للنشطين سياسيا والمثقفين فى سجون الشاه .(٣٦) .

وجاء أهم اختبار لمصداقية حديث مجاهدى خلق عن التسامح ازاء التعددية السياسية ابان ما سمى بمحاولة الانقلاب الماركسى داخل المنظمة فى عام ١٩٧٥ وكما سيتم شرحه فيما بعد بالتفصيل . فقد طالبت المنظمة المنشقين الماركسيين بترك صفوفها وتشكيل تنظيم خاص بهم بدلا من محاولة فرض فكرهم على مجاهدى خلق وتصفية من لا يتبع فكرهم من غالبية اعضاء المنظمة . بل ان المنظمة عرضت- اذا شكل المنشقون تنظيما خاصا بهم - ان تتحالف معه اذا التزم هذا التنظيم بالنضال ضد الشاه وضد الامبريالية(٣٧) . كما جددت مجاهدو خلق الإعراب عن تقديرها لكل القوى الماركسية وغير الماركسية التى تناضل ضد الرجعية وذكرت انها ستثبت صحة خيارها الإسلامى التقدمى من خلال تصعيد النضال ضد الشاه .(٣٨)

وخلال هذه المرحلة ، أعدت مجاهدو خلق برنامجا لمدة عامين للتوجيه الأيديولوجى لأعضائها الجدد قبل بدئهم العمليات العسكرية ضد الحكم . وتضمن البرنامج دراسة القرآن ونهج البلاغة للأمام على والتاريخ الإسلامى - خاصة الشيعى - من وجهة نظر المنظمة(٣٩) كما أصدرت

جريدة سرية باسم «جنجل(الغابة)» كان يتم توزيعها أساسا بين طلاب المدارس والجامعات .(٤٠)

وقد أعلنت المنظمة أن كافة مشكلات إيران الاقتصادية والاجتماعية يمكن حلها من خلال الحسم السياسى : أى اسقاط نظام الشاه .(٤١)

وقد جاءت معظم قيادات وكوادر منظمة مجاهدى خلق خلال هذه المرحلة من الطبقة الوسطى - الحديثة أو التقليدية خاصة خريجى وطلاب الجامعات والمدارس الحديثة وقلة من الطبقة العاملة ، وعدد محدود من صغار رجال الدين وطلاب الحوزات العلمية .(٤٢)

ورغم وجود تنظيمات أخرى للمثقفين الايرانيين ضد حكم الشاه خاصة بحلول بدايات ١٩٧٧ ، فان أى علاقة عضوية لم تربط بين مجاهدى خلق وهذه التنظيمات(٤٣)

وقد أدى اتباع مجاهدى خلق لاستراتيجية الكفاح المسلح أن تجذب اعجاب قطاعات من الشعب الأيرانى بالمنظمة ، فقد أعادت الثقة للجماهير فى امكانية الحاق الهزيمة بالحكم القائم وساهمت لاحقا فى تعبئتهم سياسيا.(٤٤) وقد تحدثت مجاهدو خلق عن نفسها كطليعة للمثقفين المجاهدين الذين يمثلون وعيا جماعيا إسلاميا وتقدميا ذا أبعاد روحية واجتماعية . وقد وصف آية الله طلقانى قادة مجاهدى خلق بأنهم فتحوا الطريق للجهاد .(٤٥)

وقد جاء تركيز مجاهدى خلق على دور الطليعة فى ضوء فشل محاولاتها لجمع تأييد شعبى واسع لها فى النصف الثانى من الستينات فى كل من جامعة طهران ومصانع تبريز من خلال بعض قادة المنظمة .(٤٦) إلا أن المنظمة نجحت عام ١٩٧٢ فى اخراج تظاهرات شعبية تندد باعدام نظام الشاه لخمسة من مؤسسى المنظمة ، دون ان يعنى ذلك تحول المنظمة إلى حركة جماهيرية ،(٤٧) إلا انه بحلول عام ١٩٧٥ نجحت المنظمة فى تنظيم اضراب بجامعة اريامهر بطهران لاحياء ذكرى اعدام مؤسسيها ، وبدأت المنظمة تستفيد من هامش الحرية الذى اضطر الشاه للتسامح تجاهه لتوسع قاعدتها فى الجامعات ومع الطلاب الايرانيين بالخارج من خلال اتحادات الطلاب المسلمين بالخارج ، وشاركت فى تنظيم عدة تظاهرات واضرابات فى عدد من الجامعات الايرانية(٤٨) . إلا ان المنظمة لم تطور علاقات وثيقة مع الأحزاب السياسية أو النقابات العمالية أو المهنية حتى نهايات ١٩٧٧ . ويمكن تفسير نجاح مجاهدى خلق فى صفوف الطلبة إلى تأثير محاضرات على شريعتى وأحاديث آية الله طلقانى عليهم والتى روجت للفكر الاسلامى التقدمى ، كما يعود لارتفاع الوعى السياسى فى الجامعات وإلى كون قيادة مجاهدى خلق تضم صغار السن من طلاب وخريجى الجامعات .

ومنذ عام ١٩٦٥ ، كانت مجاهدو خلق تشكل حلقات دراسية سرية - جنبا إلى جنب مع خلايا حرب العصابات - فى عدد من المدن الايرانية ، وأمضت هذه الجماعات ست سنوات فى دراسة وإعادة تفسير التاريخ الاسلامى والمذهب الشيعى مما انتج نظرية مجاهدى خلق حول التشيع الثورى التقدمى .(٤٩) وقد فسرت مجاهدو خلق الانقلاب الماركسى لعام ١٩٧٥ فى ضوء تخلى المنظمة عن معايير الالتزام الأيديولوجى فى تجنيد الاعضاء الجدد لتعويض خسائرها فى المواجهات مع الشرطة والسافاك وركزت على التدريب العسكرى على حساب برنامج التوجيه العقائدى(٥٠).

وقد هاجمت مجاهدو خلق محاولات الشاه تصوير نفسه كمدافع عن الاسلام بينما كان يزيف المفاهيم الإسلامية بعيدا عن معانيها الثورية الأصلية(٥١).

وفى دعايتها فى صفوف الطلاب بالجامعات ، كان على مجاهدى خلق تبنى أساليب عقلانية وموضوعية وعلمية للدعوة فى ظل المستوى التعليمى والفكرى المرتفع للطلاب وعدم ايمان بعضهم اصلا بالاسلام مما لم يكن يفيد معه الإشارة للنصوص الدينية والتاريخ الاسلامى كأسانيد ، وهو ما اختلف عن منهج رجال الدين فى الحوزات العلمية الذين كانوا يتعاملون مع عامة الناس أو طلاب ليس لهم إلا خلفية دينية .(٥٢)

وبخصوص رجال الدين ، فقد كان لمجاهدى خلق اتصالات بعدد منهم خلال هذه المرحلة خاصة رجال الدين التقدميين مثل آية الله طلقانى كما كان بعض اعضائها من ابناء رجال الدين ، إلا ان الموقف العام لمجاهدى خلق تجاه المؤسسة الدينية فى ايران كان فى عمومه نقديا ومركزا على عدم اعتراف الاسلام بوجود طبقة لرجال الدين تمارس أى سلطة روحية .(٥٣)

ولقد جاء لقاء مجاهدى خلق الأول مع الخمينى عام ١٩٧٠ عندما اختطف اعضاء بالمنظمة طائرة ايرانية للعراق ، ثم التقوا بالخمينى فى النجف . وقد أعلنوا بعد ذلك مواقف الخمينى حول عدد من المسائل التى تم مناقشتها كانت تقليدية ويمينية واتهمته بمعاداة الشاه فقط لأنه تعدى على امتيازات رجال الدين وليس بسبب أزمة ايران الاقتصادية والاجتماعية .(٥٤)

وقد افتى بعض رجال الدين بأن مجاهدى خلق هى منظمة غير مسلمة وتقود شباب ايران نحو الماركسية وكان دليلهم على ذلك الانقلاب الماركسى لعام ١٩٧٥ . ووردت

المنظمة باتهام هؤلاء رجال الدين بالنفاق وبتبرير حكم الشاه المعادى للأسلام وسياساته .(٥٥)

وبالنسبة لموقف مجاهدى خلق تجاه القوى السياسية الأخرى . فمنذ الستينات ، أعلنت المنظمة أنها تشارك منظمة فدائيي خلق الماركسية فى عدد من الأهداف رغم التباين الايديولوجى بينهما . كما تبادلا المعلومات حول متابعة السافاك لنشاط المنظمتين .(٥٦) ونذكر هنا أن تزايد شعبية مجاهدى خلق فى الجامعات الايرانية وانتشار فكرها الاسلامى التقدمى جاءا أساسا على حساب التنظيمات الماركسية .

وبازدياد اهتمام مجاهدى خلق بالطبقة العاملة الايرانية ، زاد اهتمامها بالماركسية إلا أن النتيجة السلبية لذلك تجسدت فى محاولة الانقلاب الماركسى لعام ١٩٧٥ والذى قامت به غالبية اللجنة المركزية للمنظمة بطهران والذين كانوا خارج السجن وقتذاك . وقد ادانوا الاسلام باعتباره ايديولوجية الطبقة الوسطى .(٥٧) ويعود فشل الانقلاب إلى أن معظم أعضاء المنظمة وكوادرها ومصادر تمويل المنظمة جاءت من الطبقة الوسطى الايرانية - التقليدية والحديثة .

كما أصدر قادة المنظمة فى السجون - خاصة مسعود رجوى وموسى خيابانى - بيانا مؤيدين قادة المنظمة خارج طهران فى رفضهم للانقلاب وتم طرد العناصر الماركسية من صفوف المنظمة واعتبروهم عنصر تفتيت للجبهة المعادية للشاه والامبريالية . وكرد فعل على الانقلاب الماركسى ، ترك عدد من عناصر المنظمة ذوى الأصول والتوجهات التقليدية المنظمة .(٥٨) وحتى بعد الانقلاب ، رفضت مجاهدو خلق اعتبار التناقض الرئيسى فى ايران هو بين الاسلام والماركسية ، وإنما هو بين الجماهير الايرانية من جهة والامبريالية وخلفائها المحليين من جهة أخرى(٥٩).

ونذكر هنا ان احد أهم عمليات حرب العصابات لمجاهدى خلق فى أغسطس ١٩٧١ كانت محاولة تخريب احتفالات الشاه بالذكرى ٢٥٠٠ لتأسيس الامبراطورية الفارسية ، والتى اعتبرتها المنظمة احياء لتقاليد ايران قبل الاسلام على حساب هويتها الاسلامية ولأنها تعكس اسرافا وسفها فى مجالات غير اخلاقية وحرمها الاسلام(٦٠)كما انتقد قادة مجاهدى خلق فى محاكماتهم فى محاكم الشاه وفى النشرات السرية للمنظمة نمط الحياة البرجوازى غير الاسلامى وغير الاخلاقى الذى ساد ايران بعد الانقلاب ضد الدكتور مصدق عام ١٩٥٣ .(٦١) إلا أن تعاون مجاهدى خلق مع عدد من التنظيمات الماركسية فتح عليها باب الاتهام من الحكم البهلوى وبعض رجال الدين بأنها تنظيم اسلاميين ماركسيين .

وفى عام ١٩٧٢ ، هاجمت عناصر مجاهدى خلق مكاتب شركة الخطوط الجوية الأسرائيلية(العال) وشركة شل والخطوط الجوية البريطانية وبريتيش بتروليم ، ثم قامت باغتيال عدد من المستشارين الأمريكيين فى طهران عام ١٩٧٣ . وعقب ذلك بعامين ، فجرت مكتب هجرة يهوديا بطهران واغتالت ضابطين بسلاح الجو الأمريكى،(٦٢)كما هاجمت المنظمة من خلال محاكمات قادتها منح الشاه النفط والأراضى الزراعية لأسرائيل واعتبرت ذلك دعما للجيوش الصهيونية لقمع الفلسطينيين المسلمين . كما اتهمت المنظمة السافاك بالتعاون مع الموساد والمخابرات الأمريكية .(٦٣) .

وجاءت هذه الأنشطة متفقة مع العداء الشعبى لوجود ٦٠ ألف خبير غربى واسرائيلى فى ايران حيث اخذوا وظائف الايرانيين وحصلوا على مرتبات أعلى منهم(٦٤) كما ساعدت المشاعر الدينية للشعب الإيرانى فى استعدائه ضد تعاون الشاه مع اسرائيل وبالتالى تأييد عمليات مجاهدى خلق ضد الأهداف اليهودية .

وقد ارسلت مجاهدو خلق اثنين من قادتها - على أصغر بادى زادجان ورسول موشفينكام - إلى الاردن لتلقى تدريب عسكرى فى معسكرات منظمة التحرير الفلسطينية ، وقد قاتلا - ومعهما عناصر اخرى من المنظمة - مع منظمة التحرير ضد الحكم الاردنى فى سبتمبر ١٩٧٠ . كما قاتلت بعض عناصر مجاهدى خلق مع ثوار ظفار ضد سلطان عمان الذى كان يؤيده شاه ايران(٦٥) كما تضمن برنامج التوجيه العقائدى للمنظمة تركيزا على التجربة الثورية الجزائرية .

ويجب ان نشير هنا إلى عاملين : الأول هو أن مجاهدى خلق نظرت إلى المعارك خارج حدود ايران باعتبارها امتدادا لنضالها ضد الامبريالية والتفسير الرجعى للأسلام ، والثانى أن مجاهدى خلق اعتبرت مثل هذه المعارك فى العالم الإسلامى جزءا لا يتجزأ من المعارك المماثلة فى العالم اجمع ضد الامبريالية .

ثالثا : مرحلة تصعيد النضال (١٩٧٧ - ١٩٧٩) :

اصدرت المنظمة فى ٤ يناير ١٩٧٩ ما أسمته ببرنامج توقعات الحد الأدنى الذى تضمن مطالبها السياسية والاقتصادية ، مثل الدعوة للاستيلاء على أماكن العمل والمصانع بواسطة مجالس عمالية تتشكل من العمال ورجال الدين وممثلى حكومة ما بعد انتصار الثورة ، وكذلك بالنسبة للمزارع . كما دعا البرنامج للملكية العامة

للموارد الطبيعية - خاصة النفط ، والخدمات العامة واستخدام عوائد النفط لصالح المجتمع ككل . ودعا نفس البرنامج إلي حرية الصحافة والتظاهر والاحزاب بغض النظر عن عقائدها . ووصفت الديمقراطية التى تريدها بأنها ثورية تسمح بالوجود فقط للقوى التى شاركت فى الثورة وتسعى للحرية والعدالة . ودعت المنظمة إلى ما أسمته(بالمساواة الاسلامية) بين الرجل والمرأة على أساس أجر متساو للعمل المتساوى مع اعطاء امتيازات للمرأة نتيجة دورها فى البيت وفى تنشئة الأبناء . وقد أيدت المنظمة الحجاب واعتبرته حماية لكرامة المرأة الإنسانية وحمايتها من ان تكون سلعة عادية . كذلك دعا البرنامج لانهاء كل اشكال التمييز الدينى أو الجغرافى وإلى اعطاء الأقليات حقوقا سياسية وثقافية كاملة . مع تحذير الأقليات من التسبب فى تقسيم الجبهة الوطنية المعادية للامبريالية(٦٦).

ومثل القوى السياسية الثورية الأخرى ، أسس بعض أنصار مجاهدى خلق لجان اضراب تحولت إلى لجان ثورية(كوميتية) فى المدارس والجامعات والمصانع ، بل وفى بعض ثكنات الجيش(٦٧) .

وقد قامت مجاهدو خلق بنهاية عام ١٩٧٨ بحملة فى المصانع لشرح أهمية المجالس العمالية وارتباطها بايديولوجية المنظمة الاسلامية التقدمية . وقد استولت لجان الاضراب التابعة للمنظمة على عدد من المصانع وادوات الانتاج والتوزيع والادارة المالية ودعت العمال للمشاركة فى اجتماعات المجالس والتعبير عن مشاكلهم والمشاركة فى اتخاذ قرارات حول الانتاج والرواتب(٦٨) وقد افترضت مجاهدو خلق ان المجالس العمالية ستكون على المدى الطويل آليات لتحقيق ديمقراطية الجماهير المباشرة وسيطرتهم على أمور حياتهم .

ونتيجة احباط الطبقة العاملة الايرانية من سياسات الجبهة الوطنية المسالمة أكثر من اللازم ومن اشتراكية حزب تودة السلبية أكثر مما يجب ، فقد كان رد فعلها - بحلول عام ١٩٧٨ - ايجابيا نحو دعايات مجاهدى خلق ضد ما أسمته بوطنية منتصف الطريق ومآسى الشيوعية ولصالح إعادة تفسير مفهوم التوحيد ليعنى انشاء مجتمع لاطبقى(٦٩) إلا أن علينا التنويه إلى ان المجالس العمالية الموالية لمجاهدى خلق لم تطور آلية تنسيق تتعدى حدود وحدة الانتاج أو المصنع الواحد .

ونود ان نتعرض الآن لموقف مجاهدى خلق فى هذه المرحلة تجاه فكرة تشكيل جيش شعبى فقد ظهرت هذه الفكرة فى برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ بحيث يحل هذا الجيش محل الجيش النظامى الذى اعتبرته المنظمة منفصلا عن الجماهير . وأوضحت أن الجيش المقترح سيمثل عقيدة الشعب ومصالحه ولن يفرض تمايزا بين الضباط والجنود وسينتمى ايديولوجيا للشرائح الاجتماعية المطحونة(المستضعفين) واعتبرت المنظمة أن النموذج الذى يحتذى به هذا الجيش هو جيش الرسول صلى الله عليه وسلم الذى لم يكن جيشاً محترفاً بل كان مرتبطاً بعقيدة دينية وسياسية .(٧٠)

ونصل إلى استراتيجية حرب العصابات التى تبنتها منظمة مجاهدى خلق خلال هذه المرحلة . فقد حصلت المنظمة على مصادر تسليح خارجية - من بينها من جماعات من المقاومة الفلسطينية - مكنتها من تكثيف حملاتها المسلحة ضد مقار الشرطة والجيش الايرانى بنهاية عام ١٩٧٨ . كما جاء الافراج عن عدد من معتقلى المنظمة فى سبتمبر واكتوبر ١٩٧٨ وفى يناير ١٩٧٩ ليقوى من قدرتها على توجيه ضربات متزايدة لهذه المقار(٧١)ويمكن القول أن حرب العصابات التى قامت بها منظمتا مجاهدى خلق وفدائيى خلق قد زادت من التأييد الشعبى لهما خاصة فى صفوف الشباب المتعلم مما جعل منهما - وقت انتصار الثورة فى فبراير ١٩٧٩ - منظمتين ذاتى قاعدة شعبية(٧٢) .

إلا أن عددا من التيار العام لرجال الدين النشطين سياسيا قد اتهموا وقتئذ مجاهدى خلق بالتركيز على دور الطليعة وعلى الكفاح المسلح فى وقت أثبتت فيه التظاهرات الشعبية أنها أكثر فاعلية فى احداث التغيير ، كما اعتبر هؤلاء أن المنظمة لم يكن لها تأييد شعبى منتظم فى اطار مؤسسى(٧٣) وهو أمر سنتعرض له تفصيلا فى جزء تال .

ونجده لزاما علينا التعرض بقدر من التفصيل للدور الذى لعبته مجاهدو خلق فى الأيام الحاسمة التى تحقق فيها انتصارالثورة الإيرانية . ففى ٩ فبراير ١٩٧٩ ، حاول الحرس الامبراطورى قمع تمرد صف ضباط وفنيى سلاح الجو الايرانى بطهران(الهوموفار) . وقد نجح المتمردون فى الصمود حتى تمكنت مجاهدو خلق وفدائيو خلق من تعبئة وتسليح الآلاف من اتباعهما ونقلهم إلى مكان التمرد حيث الحقوا الهزيمة بالحرس الأمبراطورى . ومن هنا انتقل المسلحون للسيطرة على الأحياء الفقيرة من طهران ثم - فى اليومين التاليين - قاموا باطلاق سراح المعتقلين السياسيين والاستيلاء على الأكاديمية العسكرية وثكنة الجيش الرئيسية فى طهران وعدد من مراكز الشرطة ، وقد قامت عناصر مسلحة - بعضها من انصار مجاهدى

خلق - بأعمال مماثلة فى مدن اقليمية ايرانية أخرى . وقام المسلحون فى طهران بعد ذلك بالاستيلاء على المبانى الحكومية ومحطات الاذاعة والتليفزيون ، بعدما اعلن الجيش الحياد فى المواجهة بين الشعب وما بقى من نظام الشاه .(٧٤) وقد أقر مهدى باذرجان - أول رئيس حكومة بعد انتصار الثورة - بالدور الحيوى الذى لعبته مجاهدو خلق فى المساهمة فى انهاء حكم الأسرة البهلوية(٧٥).

ومن الواضح أن تأثير مجاهدى خلق فى التظاهرات الشعبية كان غير مباشر من خلال بعض رجال الدين المتعاطفين مع المنظمة أو شباب الجامعات الموالى لها . أما الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى فقد كانت ترفع شعارات مجاهدى خلق فقط بالقدر الذى لا تتناقض فيه مواقف المنظمة مع رجال الدين - القيادة التقليدية لهذه الشرائح - دون انكار اتفاقها مع مجاهدى خلق فى المشاعر العدائية تجاه السيطرة الاجنبية والرأسمالية الحديثة والتغريب الثقافى .(٧٦) كما أن عددا من التظاهرات كانت ترفع الشعارات الاسلامية التقدمية لمجاهدى خلق وتتغنى بأشعارها الثورية ، وبحلول فبراير ١٩٧٩ ، كان شعار الكثير من تظاهرات طهران ومدن أخرى هو «عاش الخمينى» ، «عاش المجاهد» ،(فى اشارة إلى مجاهدى خلق) ، «عاش الفدا»(فى اشارة إلى فدائيى خلق)(٧٧) وقد اعترفت مجاهدو خلق نفسها بأنها لم تقد مباشرة التظاهرات الشعبية وانما نسقت مع جماعات نشطة فى صفوف المتظاهرين(٧٨) وربما يرجع ذلك إلى الضربات المتتالية والقوية التى وجهها نظام الشاه للمنظمة وإلى محاولة الانقلاب الماركسى لعام ١٩٧٥ . وقد يعود ذلك أيضا إلى الطبيعة النخبوية والسرية للمنظمة التى قد تكون أعاقت المنظمة من سرعة التأقلم مع الوضع الجديد والتحول إلى منظمة سياسية جماهيرية .

ومنذ نهاية ١٩٧٧ ، كانت النساء العضوات فى مجاهدى خلق قد بدأن فى ارتداء زى خاص يغطى الرأس والجسد ولكنه يختلف عن الشادور التقليدى وقد استمر هذا الزى حتى الآن مميزا لعضوات المنظمة(٧٩).

وبحلول يناير ١٩٧٩ ، كانت مقار مجاهدى خلق قد انتقلت إلى حرم جامعة طهران مما يدل على تزايد شعبيتها فى صفوف الطلاب ، كما بدأت فى تدريب مئات الطلاب على المهارات العسكرية . وقد شارك هؤلاء فى الانتفاضة المسلحة التى جرت من ٩ إلى ١١ فبراير ١٩٧٩(٨٠).

وفى صفوف عمال النفط ، فقد ساهمت مجاهدو خلق فى دفعهم لترك اعمالهم خاصة فى عبدان واصفهان وشيراز وتبريز بهدف شل القدرة الاقتصادية للحكم والمساهمة فى اسقاطه .(٨١) .

ولا شك أن العمليات الفدائية لمجاهدى خلق شجعت قطاعات شعبية ايرانية على الانضمام للثورة ضد الحكم البهلوى ، كذلك ساعدت بيانات قادة المنظمة خلال محاكماتهم ونشرات المنظمة العقائدية على الهام الشباب الايرانى على خوض «تجربة الشهادة» من خلال التظاهرات الشعبية والمواجهات المسلحة مع السافاك والشرطة فى ايران . وقد بقى لعدد من الشرائح الاجتماعية التى استخدمت اللغة السياسية لمجاهدى خلق أن ترى كيفية تحول خيار المنظمة الاسلامى التقدمى إلى واقع ملموس بعد انتصار الثورة .

وقد تحولت منظمة مجاهدى خلق من عدم قبول مبدأ القيادة الفردية خلال الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٧ إلى قبولها بقيادة الخمينى للثورة خلال الفترة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩ . وجاء ذلك فى ظل بيانات الخمينى خلال وجوده فى باريس التى رفض فيها التصالح مع الشاه فى وقت مالت فيه قوى سياسية داخل ايران إلى حل وسط مع الحكم إلا اننا يجب ان نتذكر أن الخمينى كان مطلق السراح فى باريس ، بينما كانت هذه القوى تتعرض داخل ايران لضغوط مباشرة من نظام الشاه . كذلك تبنى الخمينى فى باريس مواقف ايجابية تجاه المثقفين من غير رجال الدين واعتبرهم حلفاء فى النضال ضد القهر والظلم ونهب ثروات الشعب ، ووعد بأن هدفه ليس ان يحكم رجال الدين بل ان يوجهوا الشعب إلى تحديد المعايير الاسلامية الصحيحة(٨٢).وقد كان حديث الخمينى عاما وغامضا إلى حد ما بهدف جذب تأييد مختلف القوى السياسية والاجتماعية الايرانية وجاء على لسانه وعود بتحقيق التعددية السياسية والحكم الذاتى للأقليات وحرية العمل حتى للقوى اليسارية العلمانية اذا كانت قد شاركت فى الثورة . وفى يناير ١٩٧٩ أصدر الخمينى فى باريس برنامجا من ثمانى نقاط تعهد فيه بتحقيق استقلال ايران عن الولايات المتحدة وبأنهاء التمايز الطبقى وتطبيق إصلاح زراعى وتأميم المشروعات الكبرى وضمان حرية الصحافة والأحزاب وحق الشعب فى الاجتماع والتظاهر ، ومساواة كافة الايرانيين أمام القانون وتقديم الدعم لكل المناضلين من أجل الحرية عبر العالم ،(٨٣) وهى أمور ما كان لمجاهدى خلق - مثلها مثل معظم القوى السياسية الايرانية - إلا أن تؤيدها .

وربما دفع المنظمة ايضا إلى دعم قيادة الخمينى حداثة عهدها بالعمل السياسى الجماهيرى المفتوح وما واجهته من مصاعب فى هذا المضمار . كما انه فى سبتمبر ١٩٧٨ كان

قد جرى اعتقال معظم رموز المعارضة الأيرانية بالداخل مما ترك الخمينى وحده بباريس محورا للانصهار للقوى الثورية .

ويجدر بنا التعرض لموقف مجاهدى خلق تجاه رجال الدين خلال هذه المرحلة . فقد لعبت المساجد ورجال الدين الدور الرئيسى فى تعبئة الجماهير خلال الثورة . وبالتالى كان من الطبيعى - أخذا فى الاعتبار الواقع السياسى والاجتماعى فى ايران حينذاك ومن منطلق المصلحة السياسية وأحيانا لأسباب تتعلق بالتماثل العقائدى - ان تنسق مجاهدو خلق مع بعض رجال الدين ، خاصة ذوى التوجهات التقدمية مثل آية الله طلقانى وأنصاره . كما جاءت دعوة المنظمة لرجال الدين للمشاركة فى المجالس العمالية لتمثل تحولا ايجابيا فى موقف المنظمة تجاه رجال الدين . وفى ظل هذا الموقف ، تجاهلت مجاهدو خلق بيانا أصدره بعض رجال الدين فى ١٠ سبتمبر ١٩٧٨ وعادوا فيه لاتهام المنظمة بتبنى الماركسية سرا رغم ادعائها أنها منظمة اسلامية(٨٤).

وعندما دعت منظمة مجاهدى خلق إلى حرية الأحزاب بغض النظر عن عقائدها فقد استندت إلى نصوص دينية تدعو للاستماع للأفكار المختلفة واختيار الأفضل بينها . كما اشارت المنظمة إلى تسامح الإمام على مع الأقليات وقت توليه الخلافة لدعم مطالبها باعطاء الاقليات حقوقا سياسية وثقافية كاملة(٨٥) .

وفى اطار مواقفها فى هذه المرحلة تجاه القوى الخارجية ، طالبت مجاهدو خلق بمصادرة ما أسمته بالمشروعات ذات الطبيعة الكمبرادورية التى تستغل العمال الايرانيين وتمثل منافسة غير متكافئة مع المشروعات الوطنية ، وبالتالى ضربت المنظمة عصفورين بحجر واحد : فهى تجتذب الطبقة العاملة والبرجوازية الوطنية - بما فيها البازار - معها بمثل هذا المطلب . كذلك طالبت المنظمة باستبدال المشروعات الاقتصادية الضخمة بمشروعات صغيرة الحجم وذلك بهدف انهاء الاعتماد على رأس مال وتكنولوجيا وخبرات الغرب(٨٦) وجاء ذلك المطلب ليعكس وعيا بالارتباط بين التبعية الاقتصادية من جهة والتبعية العلمية والتكنولوجيا من جهة أخرى .

كذلك دعت المنظمة فى برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ إلى انسحاب ايران مما أسمته بالاحلاف الامبريالية . وذكرت بأن الجيش الايرانى بشكله النظامى يزيد تبعية ايران للغرب فى التسليح والتدريب مما يستوجب استبداله بجيش شعبى(٨٧).

وخلال الفترة من ١٩٧٧ إلى فبراير ١٩٧٩ اغتالت عناصر تابعة لمجاهدى خلق عددا من المسئولين الأمريكيين سواء فى المنشآت النفطية أو الخبراء العسكريين أو أعضاء السفارة الأمريكية بطهران مما ساهم على اجبار ٢٠ الف امريكى على ترك ايران بحلول فبراير ١٩٧٩(٨٨). وكانت اهداف المنظمة من وراء ذلك ضرب القدرات العسكرية والاقتصادية لحكم الشاه ودفع الغرب لسحب دعمه عن الشاه .

كما دفع موقف مجاهدى خلق - ضمن عوامل اخرى - شهبور بختيار - أخر رئيس وزراء لايران وقت الشاه - إلى اعلان انسحاب ايران من الحلف المركزى فى فبراير ١٩٧٩ والغاء كافة العقود العسكرية التى وقعها الشاه مع الغرب(٨٩).

وقد دعا برنامج٤ يناير ١٩٧٩ أيضا لانضمام ايران لحركة عدم الانحياز وتقديم الدعم لكافة حركات التحرر عبر العالم ، خاصة فى فلسطين(٩٠) وختاما ، فانه يمكننا تقييم المرحلة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩ بأن جهود مجاهدى خلق لايجاد اطار تنظيمى يجمع انصارها من القوى الاجتماعية ورغم لعب المنظمة دورا فعالا فى تعبئة طلاب الجامعات وقطاع من عمال الصناعة فانها لم تنجح فى لعب دور مباشر فى قيادة تظاهرات الثورة ، مما دفعها إلى التعاون مع رجال الدين رغم تعرضها لانتقادات من بعضهم ورغم عدائها العقائدى لهم كمؤسسة .

ورغم تأثير مجاهدى خلق على الوعى السياسى للجماهير خلال الثورة ، فإن طبيعتها النخبوية وتبنى العمل السرى والكفاح المسلح ربما يكون قد ساهم فيها سوء تقدير ابعاد الدور الشعبى فى الثورة ، وقد أدى بها هذا إلى تأييد الخمينى رغم حكمها السابق السلبى عليه .

وعلى جانب آخر تجاوبت مواقف مجاهدى خلق وأنشطتها مع مواقف الشارع الايرانى المعادية للغرب ، بينما كانت مواقفها تجاه حركات التحرير عبر العالم أقرب إلى تضامن العالم الثالث القائم على نصرة الطبقات المطحونة منها إلى أعطاء أى محتوى دينى اسلامى لهذه المواقف .

رابعا : مرحلة المواجهة مع الجمهورية الاسلامية ١٩٧٩ - ١٩٨١ :

عقب انتصار الثورة الايرانية بأيام - وقياسا على أحكام سورة الأنفال بالقرآن الكريم - دعت منظمة مجاهدى خلق إلى تحويل الغابات والموارد الطبيعية وأراضى أسرة بهلوى التى صودرت إلى ملكية عامة ودعت لتولى المجالس العمالية المنتخبة ادارة المؤسسات العامة والخاصة على حد سواء . وقد دفعت هذه المطالب

بعض رجال الدين من الحزب الجمهوري الاسلامي - الذي تأسس في فبراير ١٩٧٩ - إلى وصف المجاهدين بأنهم ماركسيون يستخدمون لغة اسلامية(٩١).

وقد انعكست شعبية مجاهدي خلق في صفوف الطبقة الدنيا والشرائح السفلى من الطبقة الوسطى في المدن الايرانية في انتخابات المجلس(البرلمان) الأول بعد الثورة في ابريل / يوليو ١٩٨٠ ، حيث حصلت المنظمة على نسبة مرتفعة من الأصوات في القطاعات الفقيرة من طهران . إلا ان حكومة الحزب الجمهوري الاسلامي برئاسة محمد علي رجائي قد تبنت اجراءات راديكالية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي مما ساعدها على «تأميم» الشعاراتوالمطالب التقدمية التي ميزت مجاهدي خلق(٩٢) مما ساعدها على اكتساب ارضية واسعة بين فئات اجتماعية كانت تؤيدمجاهدي خلق ، كما أن ذلك دفع بدوره مجاهدي خلق للبحث عن قضية أخرى يستطيعون بها تحقيق عدة أهداف : المطالبة بالمشاركة في السلطة ، وكسب تأييد شعبي بدون التخلي عن النضال من أجل أهداف اقتصادية واجتماعية ، وهي قضية الحريات السياسية والحقوق الديمقراطية واعتبرت المنظمة أن حسم هذه القضية هو الضمان الوحيد لتمكين الشعب من تدعيم مكاسب اقتصادية واجتماعية . وتزامنت هذه المطالبة مع التهميش المتزايد لدور المنظمة في ادارة البلاد مما أدى بها إلى المشاركة في تبني المطلب الذي تتبناه كافة التنظيمات السياسية التي تشارك في ثورة ثم تشعر بعدها أنه يدفع بها نحو الظل ، ألا وهو مطلب الديمقراطية والتعددية .

ونشير هنا إلى أن مجاهدي خلق دعت أن يتضمن الاستفتاء على الجمهورية بعد انتصار الثورة خيار الجمهورية الاسلامية الديمقراطية الذي رفعه آية الله شريعتمداري وأيدته قوى سياسية أخرى . إلا أن رفض الخميني لذلك اضطر المنظمة - بما أنها كانت تعتبر نفسها تنظيما اسلاميا إلى تأييد خيار الجمهورية الاسلامية المطروح(٩٣).

وقد رفضت المنظمة احتكار أي جماعة بعينها للحركة الشعبية واشترطت توفير الحريات والديمقراطية لتشكيل جبهة ثورية موحدة معادية للامبريالية(٩٤) كما تبنت المنظمة موقف آية الله طلقاني الذي دعا إلى انتخاب مجلس تمثيلي موسع يضم ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ عضو لصياغة دستور جديد . ورغم ذلك ، قبلت المنظمة في النهاية الدخول في انتخابات مجلس الخبراء المصغر المشكل من ٧٥ عضوا والذي كان قد اقترحه الحزب الجمهوري الاسلامي ، وأيدت طلقاني الذي نجح ورشحت زعيمها مسعود رجوي الذي لم يحصل على عدد من الأصوات المطلوبة . وقد اتهمت هذا المجلس بأنه سيمثل مصالح رجال الدين فقط(٩٥) وربما يكون ما دفع المنظمة للمشاركة في الانتخابات هو رغبتها في الاستفادة من أي فرصة متاحة للمشاركة السياسية وللدعاية لأفكارها بالاضافة إلى الخوف من تهميش دورها . فقد اصدرت المنظمة بمناسبة هذه الانتخابات برنامجا كرر في معظمه برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ ودعا إلى الحفاظ على الحقوق الديمقراطية وتحقيق ما أسمته المنظمة «بالمساواة الإسلامية» بين الرجل والمرأة(٩٦).

إلا أن مجاهدي خلق قاطعت الاستفتاء على الدستور الجديد في ديسمبر ١٩٧٩ مما أعطى الدوائر الحاكمة الحجة لحرمان مسعود رجوي من المشاركة في انتخابات الرئاسة في يناير ١٩٨٠ على أساس ان المنظمة لم تؤيد الدستور الذي قامت على أساسه الانتخابات . وقد أوضحت المنظمة أن اعتراضها على الدستور جاء نتيجة السلطات المطلقة التي يمنحها لرجال الدين في ادارة شئون الدولة خاصة سلطات «الفقيه»(الخميني) ،(٩٧) والتي جاءت لتناقض رفض مجاهدي خلق أي دور مؤسسي لرجال الدين في السياسة . كما انتقدت المنظمة اشتراط الدستور لممارسة الحريات والحقوق السياسية باتساقها مع المعايير الاسلامية ،(٩٨) وهو ما طرح سؤالا هاما حول الجهة التي سيحق لها تعريف هذه «المعايير الاسلامية» .

أما في الانتخابات البرلمانية ذاتها ، فقد قدرت مجاهدو خلق شعبيتها بحلول ابريل ١٩٨٠ بحوالي ١٥ - ٢٠٪ من الشعب الايراني إلا انها لم تفز بأي مقعد وان اظهرت النتائج فوزها بـ ١٣٪ من اجمالي الأصوات ، كما أعلنت ان الانتخابات غير قانونية في بعض الدوائر التي حصل فيها مرشحو مجاهدي خلق على الأغلبية . وشكت المنظمة ان مقارها وأعضاءها تعرضوا للهجوم على ايدي عناصر الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي(٩٩).

ورغم ادانة المنظمة لما اعتبرته تزويرا للانتخابات فقد أعلنت اصرارها على مواصلة اتباع السبل السلمية للتعبير عن مواقفها ، وشكت للخميني والحكومة الاعتداء على عناصرها من قبل الحرس الثوري(الباسدران) وعناصر حزب الله(١٠٠).

وقد رفضت مجاهدو خلق دعوة بعض رجال الدين لنظام الحزب الواحد ، واعتبرت ان الاسلام لا يسمح باحتكار السلطة ، كما أنها أشارت إلى تعددالتيارات داخل الاطار العام للحركة الاسلامية بإيران(١٠١).

وعندما تعرض ولدا آية الله طلقاني للاعتقال في عام

١٩٧٩ ، اعلنت مجاهدو خلق استعدادها للحرب دفاعا عن الحرية السياسية . وبالمقابل ذكر الحزب الجمهورى الاسلامى ان السلوك المستقبلى لمجاهدى خلق هو الذى سيحدد ان كان سيعاملها كمنظمة غير اسلامية فقط أم كمعادية للاسلام(١٠٢) دون الاشارة إلى امكانية معاملتها كمنظمة اسلامية متميزة عنه .

وخلال الشهور التى اعقبت انتصار الثورة ، طالبت مجاهدو خلق بادارة الشعب مباشرة لشئونه من خلال مجالس منتخبة فى الأحياء وأماكن العمل والجامعات مما دل على تواصل انتقال مواقف المنظمة من أعطاء الأولوية لدور الطليعة إلى اعطاء الثقل لدور الجماهير . وكانت مجاهدو خلق وتنظيمات أخرى قد انشأت بالفعل لجانا لادارة بعض الأحياء ومقار الصحف والاذاعة بل وبعض قواعد الجيش خلال فترة الثورة(١٠٣) إلا ان الحزب الجمهورى الاسلامى طور ما غاب عن مجاهدى خلق : التصور الهرمى الواضح للجان الشعبية كأطار مؤسسى يتم تعميمه .

كذلك استمر عمل المجالس العمالية المنتخبة التى كان لمجاهدى خلق دور هام فيها وقام بعضها بادارة المصانع وتقرير سياساتها الانتاجية والادارية والمالية وتقديم خدمات علاجية وتعليمية للعمال وبدأت مكتبات بعض المصانع تضم أدبيات مجاهدى خلق . ورغم محاولة بعض هذه المجالس عقد جمعيات عمومية للعمال ، فانها لم تتحول إلى هيئات صنع قرار(١٠٤) وبالتالى افتقدت هذه المجالس الاطار المؤسسى العام والممتد وطنيا مما سهل سيطرة الحزب الجمهورى الاسلامى عليها فى مرحلة لاحقة ولم تتحول إلى اداة لتحقيق المشاركة الشعبية المباشرة فى ادارة المجتمع . كما ان هذه المجالس - بما فيها الموالية لمجاهدى خلق - قد ركزت اهتماماتها على المشكلات الداخلية للمصانع أو أماكن العمل دون ربطها بمشكلات فئات اجتماعية أخرى أو بالبيئة العامة المحيطة .

وقد بدأ حل المجالس العمالية التى لم تكن تحت سيطرة «الموالين لخط الامام» واستبدالها «بالجمعيات الاسلامية» أو «لجان الأمام» أو «لجان الشورى» بحجة العمل لزيادة الانتاج والأرباح أو للتصدى للحصار الامبريالى الاقتصادى أو نتيجة حاجة بعض هذه المجالس لدعم مالى حكومى . كما هاجمت وسائل اعلام الحكومة والحزب الجمهورى الاسلامى ما بقى من مجالس عمالية مستقلة واتهمتها بتمثيل ما أسمته «بارهابيى اليسار الأمريكى»(١٠٥) وتعرضت بعض هذه المجالس لهجمات عناصر الحرس الثورى وحزب الله وقد ساعد جهود الحزب الجمهورى هذه انحياز قطاع من الطبقة العاملة ذات الجذور الريفية الحديثة إلى الحزب باعتباره يمثل قيادة رجال الدين : القيادة التقليدية لهذا القطاع .

وقد أصبحت عضويةمجالس ادارات المصانع مكونة فى ثلثها من العمال وثلثها من رجال الدين وثلثها من ممثلى الحكومة(١٠٦) ورغم أن مجاهدى خلق قد دعت إلى هذه الصيغة خلال الفترة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩ ، فانها هاجمتها عقب انتصار الثورة وتشكيل الحكومة من الحزب الجمهورى الاسلامى بحيث اصبحت هذه الصيغة تعنى سيطرة الحزب على ثلثى عضوية هذه المجالس . ورغم ذلك فقد حافظت عدة مجالس عمالية مستقلة ، موالية لمجاهدى خلق على وجودها فى المواجهة النهائية ، بين المنظمة والحكم فى يونيو ١٩٨١، إلا أن المنظمة لم تنجح فى أى مرحلة فى ربط المجالس العمالية المتعاطفة معها بالهيكل التنظيمى ولا بالقوى الاجتماعية الأخرى المؤيدة لها مثل الطلاب .

أما عن عمال النفط ، فقد استمرت شعبية مجاهدى خلق فى صفوفهم ، حيث تظاهر الآلاف منهم فى بدايات عام ١٩٨٠ تضامنا مع عمال اسلاميين تقدميين معتقلين وداعين إلي حكومة اسلامية حقيقية تقضى على الرأسمالية وتؤمم الصناعة وتضعها تحت سيطرة المجالس العمالية(١٠٧).

وعقب سيطرة حكومة الحزب الجمهورى الاسلامى على معظم المجالس العمالية ١٩٨١ ، نجح انصار مجاهدى خلق فى تنظيم اضرابات فى عدة مصانع ايرانية ، إلا ان الطبيعة المتفرقة لهذه الاضرابات أدت إلى سهولة التعامل معها أو اخمادها(١٠٨).

وفى صفوف الطلاب ، تأسس اتحاد الشباب الاسلامى ليمثل حلقة الوصل المؤسسية بين طلاب الجامعات والمدارس الموالين للمنظمة وبين قيادتها . وحاضر قادة مجاهدى خلق فى الجامعات ، كما طورت المنظمة علاقات مع تنظيمات شبابية اسلامية مستقلة مثل الحركة الثورية التقدمية للطلاب الايرانيين وواصلت تنسيقها مع جمعيات الطلاب المسلمين خارج ايران(١٠٩).

وجاء الرد على هذه الشعبية المتزايدة للمنظمة فى صفوف الطلاب فى ابريل ١٩٨٠ عندما شنت الحكومة «الثورة الثقافية» وهاجمت عناصر «الطلاب السائرون على نهج الامام» وحزب الله وعناصر الحزب الجمهورى الاسلامى مقار مجاهدى خلق وفدائيى خلق داخل الجامعات وأعطيت المنظمتان مهلة ثلاثة أيام لاخلاء الجامعات(١١٠)وقد ساعد فى تمرير هذا القرار بسهولة

نسبة انشغال الشارع الايرانى بتفاعلات الاستيلاء على السفارة الأمريكية بطهران فى نوفمبر ١٩٧٩ وهو اضفاء هذا الاستيلاء قدراً من المصداقية على ثورية الحزب الجمهورى الاسلامى وعدائه للغرب(١١١).

وفى عدد من المدارس العليا ، سيطر الطلاب الموالون لمجاهدى خلق على التنظيمات الطلابية إلا انهم ما لبثوا ان تعرضوا للابعاد وتم وضع وحدات أمنية بالمدارس لضمان عدم وجود طلاب «لا يتبعون تعاليم الامام الخمينى»(١١٢) ومرة أخرى ، لم تبذل مجاهدو خلق الجهد اللازم لربط الطلاب الموالين لها افقيا فى المدارس عبر ايران أو رأسيا بالتنظيم المركزى للمجاهدين .

أما البازار ، فقد استمر تأييد قطاع منه لمجاهدى خلق بعد انتصار الثورة كما انضم اليها بعض رجال البازار الذين ضاقوا ذرعا بتحرشات اللجان الثورية والحرس الثورى والتى مثلث مجاهدو خلق لهم بديلا مازال له صفة اسلامية(١١٣) وتأسست نقابة تجار البازار التوحيديين من مؤيدى مجاهدى خلق ولعبت دور اعتدال فى فكر وممارسات المنظمة خاصة فى ضوء استفادة المنظمة المالية والسياسية مع دعم قطاع البازار لها . وفى هذا الاطار فسر البعض دعوة مجاهدى خلق لتأميم التجارة الخارجية بهدف حماية البازار . إلا ان غالبية البازار بقيت على تأييدها التقليدى لقيادة رجال الدين . أما بخصوص قضية الأقليات ، فنجد أن مجاهدى خلق طورت موقفا مؤيدا لمطالبة أقليات ايران القومية بالحكم الذاتى وتقرير شئونها ، انتقالا من حديثها عن الحقوق الثقافية والسياسية الكاملة فى برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ . إلا انها استمرت فى رفض التوجهات الانفصالية(١١٤) ورغم امتناع المنظمة عن دعم التمرد فى اذربيجان فى ديسمبر ١٩٧٩ لعدم اثارة عداوة الخمينى حول مسألة كانت تعتبرها حينذاك ثانوية ، فانها ايدت تمرد الأكراد احتجاجا على عدم اعتراف الدستور بالاقليات القومية(١١٥) إلا انها حاولت اظهار أنها تلعب دور الوسيط بين الحكومة والمتمردين مقابل قبول الحكم فتح حوار مع الاكراد(١١٦) .ولكن هذا الموقف لم يكسبها مصداقية مع الحكم بل أكد مخاوفه من تشعب انشطتها فى صفوف الاقليات القومية .

وقد رأى بعض المحللين ان هذا الدعم للأكراد كان بهدف ان تجعل مجاهدو خلق من كردستان الايرانية نقطة انطلاق للوثوب إلى بقية ايران كما فعل ماوزى دنغ من «يونان»(١١٧) وسواء صح هذا الافتراض ام لا ، فلا شك ان مواقف مجاهدى خلق جلبت لها تأييد معظم القادة والأحزاب الكردية(١١٨) إلا ان محاولات المنظمة فى كردستان أو اذربيجان أو بلوخستان لم تؤد إلى تطوير روابط تنظيمية مباشرة مع هذه الاقليات حيث كانت الأحزاب القائمة على أساس عرقى فى هذه الأقاليم هى صاحبة التأييد الشعبى الكاسح بين صفوف ابنائها .

وقد اتهمت منظمة مجاهدى خلق الحزب الجمهورى الاسلامى فى بيان اصدرته فى فبراير ١٩٨١ بالتعامل مع الجماهير بديماجوجية لا تحترم وعيها الثورى .(١١٩) وهو الأمر الذى يكرس اتجاه المنظمة للاعتماد على دور الجماهير بديلا عن الطليعة . وفى هذه المرحلة ، ذكر بعض المراسلين الاجانب انه داخل كل اسرة لمسئول بالحزب الجمهورى الاسلامى كان يوجد مناصر لمجاهدى خلق ، كما زاد توزيع جريدة المنظمة «المجاهد» إلى ما بين ٣٠٠ - ٥٠٠ الف نسخة يوميا(١٢٠) وبدأت المنظمة تخرج عشرات الآلاف من انصارها فى تظاهرات احتجاجا على سياسات الحكومة واضطهاد المعارضة(١٢١) إلا انها استمرت بلا نجاح يذكر فى محاولة تطوير قواعد لها فى الريف .

وفى ٢٠ يونيو ١٩٨١ ، قامت المنظمة باخراج نصف مليون ايرانى فى اضخم تظاهرة معادية للجمهورية الاسلامية احتجاجا على الاتجاه لاقصاء الرئيس بنى صدر مما كلف المنظمة عشرات القتلى ومئات المعتقلين الذين تم اعدام بعضهم ، وتحول المنظمة مرة أخرى الى العمل السرى(١٢٢) . وكان الأمل هو اشعال شرارة انتفاضة شعبية تسقط الخمينى على غرار تلك التى اسقطت الشاه ، ولكن الفشل كان نصيب هذه المحاولة وانتهى الوجود السياسى الجماهيرى للمنظمة .

ويمكننا القول ان مجاهدى خلق حاولت خلال هذه المرحلة الجمع بين المحافظة على راديكالية التوجه الاقتصادى والاجتماعى مع التركيز على قضية الديمقراطية بهدف جذب قطاعات عريضة من الشعب الايرانى إلا ان غياب الخبرة الكافية فى مجالى التعبئة والتنظيم وذكاء اختيار الحكم لسياساته وتوقيته وضعا المنظمة فى حالة رد الفعل واضطراها للاعتماد على الدعم الشعبى باشكاله العفوية غير المنظمة .

واذا انتقلنا إلى مواقف المنظمةتجاه مسألة الجيش الشعبى نجد ان موقفها تماثل مع رجال الدين فى المرحلة الأولى من الثورة مطالبين بحل الجيش النظامى . إلا انها تصورت ان البديل سيكون عناصرها المسلحة التى كان عددها قد وصل إلى ٢٠ الفا . كما كانت قد أرسلت عناصرها للتدريب فى الريف الايرانى مستفيدة من اغلاق الجامعات فى ابريل ١٩٨٠ بينما ارسلت آخرين إلى

كردستان للقتال مع المتمردين هناك ضد الحرس الثورى(١٢٣) إلا ان هذه الأنشطة دفعت الحكومة لاتهام المنظمة بازدواجية المعايير : فهى تعلن من جهة التزامها بالقنوات السلمية للعمل السياسى ، ومن جهة اخرى ترسل عناصر للحصول على التدريب العسكرى بشكل سرى أو القتال مع انفصاليين أكراد .

وقد دعت الحكومة العناصر المسلحة لمجاهدى خلق وفدائيى خلق بتسليم اسلحتهم ، إلا انه فى معظم الحالات رفضت هذه العناصر تلك الدعوة(١٢٤) إلا اننا نذكر ان قطاعات من الجيش - خاصة فى سلاح الطيران - أيدت مطالب مجاهدى خلق بانشاء جيش شعبى وأصدر بعضهم نشرة بعنوان «الجيش الشعبى» ظلت تصدر حتى منتصف ١٩٨٠ (١٢٥).

وبالمقابل بدأت الحكومة والحزب الجمهورى الاسلامى فى زرع تنظيمات تابعة لهما داخل الجيش تحت أسماء متعددة وتضمنت مهامها مطاردة العناصر الموالية لمجاهدى خلق(١٢٦) كما رفضت المنظمة اعتبار الحرس الثورى تطبيقا لمبدأ الجيش الشعبى بل اعتبرته «ذراعا للقوى الرأسمالية والرجعية» (١٢٧) وربما يعود هذا الموقف إلى ان عضوية الحرس الثورى اقتصرت على العناصر الموالية لرجال الدين والحزب الجمهورى واستبعد منها عناصر مجاهدى خلق .

ونذكر فى ختام هذا الجزء انه رغم استنزاف الجيش فى الحرب مع العراق وتدعيم قوة الحرس الثورى مما حيد أى دور سياسى للجيش ، فقد نجحت عناصر موالية لمجاهدى خلق بالجيش فى تنفيذ عملية تهريب زعيم المنظمة رجوى ورئيس ايران بنى صدر خارج ايران بعد مواجهة ٢٠ يونيو ١٩٨١ .

وقد اشرفت المنظمة على تدريس مادة بعدد من الجامعات الايرانية خلال العام الدراسى ٧٩/٨٠ حول «ديناميكية القرآن» - كان يحضرها آلاف الطلاب(١٢٨) وعقب تضييق الخناق على المنظمة فى ابريل ١٩٨١ بدأت مجاهدو خلق فى ارسال كوادرها للاختلاط بالجماهير وشرح ما اعتبرته الطبيعة الشمولية للحكم التى تناقض الاسلام(١٢٩) وبينما يرى البعض ان الوقت كان قد تأخر لتهييج الجماهير ضد الحكم ، يرى آخرون ان مواجهة يونيو ١٩٨١ لم تكن متوقعة من مجاهدى خلق وجرت اليها بفعل تحالفها مع بنى صدر ، وبالتالى جاءت مبكرة بحيث لم تكن حملة ابريل بين الجماهير قد ادت إلى أى مردود ايجابى . كما عاب حملة التوعية الايديولوچية هذه عدم ارتباطها باطار تنظيمى يعبىء المتعاطفين مع المنظمة فى العمل السياسى .

وقد استمرت مجاهدو خلق تعلن الولاء لقيادة الخمينى حتى ابريل ١٩٨١ عندما بدأت تعتبره منحازا ضدها . والغريب ان هذا التأييد استمر حتى بعد ان اطلق عليهم الخمينى تعبير المنافقين ووصفهم فى صيف ١٩٨٠ بأنهم - وليس الماركسيين أو القوى العظمى - العدو الرئيسى(١٣٠) مما أثر سلبا على شعبيتهم فى وقت ساهمت المنظمة فى تعزيز قيادة الخمينى ، إلا انه يمكن ايضا القول ان الهجوم على الخمينى فى وقت كان فى أوج شعبيته كان من الممكن ان يضر بالمنظمة .

وقد ذكرت مجاهدو خلق فيما بعد أنها خلال لقاء زعيمها مسعود رجوى مع أحمد بن الخمينى فى فبراير ١٩٧٩ ، رفض الأول طلب الأخير تقديم دعم غير مشروط لوالده فى مواجهة الماركسيين والأقليات القومية مذكرا بأن الاسلام يرفض القيادة المطلقة والطاعة العمياء(١٣١) مما يساهم فى تفسير عداء الخمينى لمجاهدى خلق بالذات .

وعلى مستوى آخر ومنذ مايو ١٩٨٠ بدأالتحالف ينمو بين رئيس الجمهورية بنى صدر ومجاهدى خلق ، فالأول كان يخوض صراعا مع رجال الدين والحزب الجمهورى الاسلامى وتعهد للمجاهدين بمنح الحرية لكافة الجماعات السياسية وعدم السماح بالقضاء على مجاهدى خلق طالما بقيت ملتزمة بروح الثورة الاسلامية ، وادان تزوير الانتخابات البرلمانية التى لم تفز فيها مجاهدو خلق بأى مقعد . ونشير الى انه كانت توجد نقاط التقاء بين الطرفين على المستوى الايديولوچى ، إلا أن الأهم كان العدو الواحد : التيار العام لرجال الدين النشطين سياسيا والحزب الجمهورى الاسلامى (١٣٢) وخرج تحليل مجاهدى خلق للواقع السياسى فى بداية ١٩٨١ بنتيجة مؤداها ان الخيار الاسلامى التقدمى أصبح غير وارد نتيجة استبعاد المنظمة من المؤسسات السياسية ، وبالتالى كان الاختيار بين ما أسمته المنظمة بالجناح الليبرالى للحكم ممثلا فى بنى صدر أو الجناح الرجعى ممثلا فى رجال الدين والحزب الجمهورى . ولم يكن صعبا ان تختار المنظمة خيار بنى صدر (١٣٣) ومنذ مارس ١٩٨١ بدأت مجاهدو خلق تتحدث عن بنى صدر بوصفه قائد المسيرة الثورية (١٣٤) والواقع ان احد أسباب الاسراع باقصاء بنى صدر كان تخوف رجال الدين المحيطين بالخمينى من تصاعد تحالفه مع مجاهدى خلق .

ونعود الآن سريعا إلى موضوع الثورة الثقافية التى أطلق شرارتها الخمينى وسارعت الحكومة والحزب الجمهورى الاسلامى بتوظيفها للقضاء على أنصار خصومهم بالجامعات سواء اساتذة أو طلابا .

وفى اطار تنفيذ هذه الثورة قاومت العناصر الموالية لمجاهدى خلق وفدائيى خلق المتحصنة بالجامعات ، إلا ان عناصر مجاهدى خلق سرعان ما أخلت مواقعها ربما بسبب اقتناع بعضها براديكالية شعار الثورة الثقافية . أو بسبب غياب الاطار المؤسسى الفعال المباشر الذى يربط الطلاب الموالين للمنظمة بقيادتها التى عارضت هذه الثورة الثقافية . فقد أعلنت المنظمة انها لا تعارض اعادة هيكلة النظام التعليمى بشكل يتسق مع النهج الثورى الاسلامى وانما ترى أولوية هذه المهمة عقب تحقيق أهداف الثورة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبعد مناقشات متعمقة فى صفوف الطلاب والاساتذة (١٣٥).

أما عن موقف مجاهدى خلق تجاه رجال الدين عقب فبراير ١٩٧٩ فنرى ان الخمينى قد اتهم المنظمة بأنها ليست مسلمة حقيقية لعدم اعترافها بقيادة العلماء(١٣٦)، وقد عادت المنظمة لتتبنى نفس الموقف من رجال الدين الذي كانت عليه قبل ١٩٧٧ ، الاقتراب من رجال الدين ذوى التوجهات التقدمية أو الديمقراطية ومعارضة رجال الدين الذين اعتبرتهم يمينيين يسعون لاحتكار السلطة . إلا ان موقف المنظمة تجاه رجال الدين خلال الفترة من ١٩٧٧ إلى ١٩٧٩(الدعم أو التزام الصمت ازاء هجومهم عليها) كان قد ساهم فى تقوية قيادتهم للثورة وفى التأثير سلبا على مصداقية اتهامات المنظمة لهم عقب فبراير ١٩٧٩ .

كما بدأت المنظمة تتقارب مع القوى السياسية المناهضة لممارسات رجال الدين فى الهيمنة على السلطة(١٣٧). مستغلة في ذلك أن صفوف رجال الدين لم تكن موحدة.

وقد ذكرت المنظمة ان ستة من رجال الدين المتعاطفين معها تعرضوا للأعدام بينما هاجم رجال الدين المؤيدون للخمينى مجاهدى خلق واعتبروها منظمة ماركسية وأحلوا سفك دماء أعضائها(١٣٨).

ويمكننا ان نعطى قدرا من المصداقية لمقولة بعض الباحثين فى الشئون الايرانية الذين ارجعوا تركيز هجوم رجال الدين والحزب الجمهورى الاسلامى على مجاهدى خلق إلى كونها مثلت طرحا اسلاميا فكريا وحركيا مستقلا عن سيطرة رجال الدين مما كان يشكل خطرا على وحدانية تمثيل رجال الدين للاسلام فى أعين الشعب الايرانى ، ومن جانبها شاركت مجاهدو خلق فى الثورة - بصفتها تنظيما اسلاميا - بهدف انشاء شكل ما للحكم الاسلامى كان بعيدا عن نموذج تولى رجال الدين السلطة السياسية . وقد أثبت هذا الفشل - إلى حد ما - محدودية ادراك المنظمة لطبيعة وتطور دور رجال الدين فى المجتمع الايرانى وخاصة فى ثورة ١٩٧٧ - ١٩٧٩ ، ولأهمية المؤسسة الدينية فى اطار التشيع الايرانى سواء من منظور تاريخى أو فى اطار قراءة معاصرة .

ورغم انه حدث صدام مسلح عقب انتصار الثورة مباشرة بين عناصر مجاهدى خلق وفدائيى خلق نتيجة التباين الأيديولوجى وتنازع السيطرة على بعض اللجان الشعبية ، فان مواقف الطرفين تشابهت بعد ذلك تجاه مسائل عديدة مما ساعد التيار العام لرجال الدين فى اتهام مجاهدى خلق بأنها منظمة ماركسية ترتدى قناعا اسلاميا.

ويصلح موقف مجاهدى خلق من قضية المرأة مثالا على تذبذب مواقفها بين مواقف اسلامية تقليدية ومواقف يسارية علمانية تجاه قضايا تعتبر مركزية لأى حركة اسلامية . ففى بداية انتصار الثورة اعتبرت مجاهدو خلق أن قضية تحرير المرأة مسألة ثانوية واعتبرت الحجاب اسهاما ثوريا من الاسلام لحماية الاخلاق فى المجتمع وللقضاء على ما أسمته «بثقافة الشاه الإمبريالية» إلا انها رفضت فرض الحجاب وتحدثت عن المساواة الإسلامية بين الرجل والمرأة(١٣٩) دون تفصيل ما يعنيه هذا المفهوم بوضوح

وقد جاءت هذه المواقف بالاضافةإلى موافقة المنظمة على تطبيق العقوبات الجنائية الاسلامية فى بداية الثورة ثم التحفظ عليها فيما بعد ليهز المصداقية الاسلامية لها .

وفيما يتصل بالسياسة الخارجية ، فقد رفضت مجاهدو خلق اعتبار الاتحاد السوفييتى قوة امبريالية بل اعتبرته مناهضا للامبريالية . وفى ابريل ١٩٨٠ تعرض محمد سعادتى - احد الكوادر القيادية فى مجاهدى خلق - للاعتقال بتهمة تسليم وثائق سرية لعضو بالسفارة السوفييتية بطهران ، وهو ما استغلته القوى المناهضة للمجاهدين لاتهام المنظمة بالعمالة للسوفييت وبعدم الايمان بفكرة «لا شرقية ولا غربية» التى أطلقها الخمينى(١٤٠).

وبخصوص الولايات المتحدة . منذ أيام الثورة الأولى ، أكدت مجاهدو خلق انها تضع المواجهة معها كأولوية قصوى (١٤١) وقد شارك طلاب موالون لها فى اقتحام السفارة الأمريكية بطهران فى نوفمبر ١٩٧٩ ، ولكنهم كانوا أقلية بين المقتحمين ، واختلفوا معهم بعد فترة وأما خرجوا من السفارة بارادتهم أو استبعدوا منها(١٤٢) وغير معروف ان كانوا شاركوا فى الهجوم بناء على

تعليمات قيادتهم أم بمبادرة منهم

وقد أعطى احتلال السفارة الأمريكية فرصة للحكم للدعوة للوحدة الوطنية واسكات المعارضين واتهامهم بالعمالة لأمريكا واسرائيل ، والتشكيك فى مصداقية عداء قوى سياسية - بمن فيها مجاهدو خلق - للولايات المتحدة فى ضوء عدم استمرار مشاركتها فى احتلال السفارة (١٤٣) وجاء ذلك فى جو تلبد بالعداء الشعبى للولايات المتحدة مما ساهم أيضا على المدى الطويل فى اضعاف شعبية المنظمة التى تناقضت مواقفها تجاه هذه المسألة من فترة لأخرى ، رغم محاولتها الحديث عن رابطة بين النضال ضد الامبريالية والديمقراطية . فطالبت بتحرير الشعب الايرانى من كل انواع القهر لتمكينه من الصمود أمام الامبريالية وذكرت ان المشاركة السياسية هى التى ستدفع الشعب للدفاع عن وطنه فى حين ان الديكتاتورية تستوجب التبعية حتى يستطيع الحكم قمع شعبه (١٤٤) إلا ان الاحداث اثبتت ان هذه المقولة ليست بالضرورة صادقة تماما فى حالة ايران فرغم اتفاق معظم المراقبين على شمولية الحكم خلال فترة الخمينى فانه من الصعب اثبات ان هذا أدى به للتبعية على قوى خارجية .

ورغم محاولة مجاهدى خلق كسب نقاط على حساب الحزب الجمهورى بعد صفقة الافراج عن الرهائن الأمريكيين فى يناير ١٩٨١ ، بانتقاد شروط هذه الصفقة ، فان مباركة الخمينى للصفقة وسيطرة الحكومة على معظم وسائل الاعلام(١٤٥) ، اظهراها بمظهر غير وطنى فى وقت كان التركيز على مواجهة العدوان العراقى .

وقد بدا واضحا خلال هذه المرحلة تركيز مجاهدى خلق على مواجهة التهديد الخارجى لإيران وبناء الدولة فى الداخل دون الطموح للعب دور خارج الحدود . وذكرت المنظمة أن انشاء نظام سياسى واجتماعى اسلامى فى ايران سيخدم فى حد ذاته كنموذج للشعوب الاسلامية الأخرى(١٤٦) .

وقد انتقدت مجاهدو خلق فى البداية بدء العراق العمليات العسكرية ضد ايران فى سبتمبر ١٩٨٠ ، واتهمت الحرس الثورى باعاقة متطوعيها من الذهاب لجبهة القتال (١٤٧) إلا أنها سعت لتوظيف الحرب فى الهجوم على الحكم ودعت للتخلص من السياسات الرجعية لنظامى الحكم فى بغداد وطهران (١٤٨) وفى يناير ٨٣ - وفى باريس عقب فرار رجوى وبنى صدر اليها - وقع وزير خارجية العراق حينذاك طارق عزيز معاهدة سلام مع ما يسمى بالحكومة الانتقالية لجمهورية ايران الإسلامية الديمقراطية برئاسة رجوى(١٤٩) . مما فجر مشاعر سخط شعبى ايرانى ضد مجاهدى خلق بما فى ذلك بين صفوف بعض أنصارها .

خاتمــــة:

ونخلص مما سبق أن غياب التصور المؤسسى الشامل الذى يجسد ايديولوجية مجاهدى خلق كان عاملا فى فشل مجاهدى خلق ورؤيتها الاسلامية التقدمية وفى المقابل فى انتصار خصومها الذين بلوروا وطبقوا هذا التصور سريعا ، وهو ما يكشف ان المنظمة لم تستفد من دراسة التجارب الثورية السابقة التى أظهرت أهمية دور الأطر المؤسسية فى ترجمة الأهداف الايديولوجية وتنظيم صفوف المؤيدين وضمان التزامهم .

كما جاءت مواقف المنظمة المتناقضة أحيانا من فرصة لأخرى ، والمعتدلة احيانا فى جو مشحون بالراديكالية لتساهم فى التشكيك فى مصداقيتها الثورية أو الاسلامية ولتعطى فرصة لخصومها فى حملتهم عليها .

كذلك فان تقدير مجاهدى خلق لتوقيت الصدام مع السلطة فى يونيو ١٩٨١ قد خانه التوفيق ، فقطاعات عريضة من الشعب الايرانى كانت ترى ان الثورة حققت لها مكاسب معنوية وسياسية وقومية واجتماعية . إلا ان تحالفها مع بنى صدر اجبرها على تحمل الضربات الموجهة اليه رغم ان العديد من خلافات بنى صدر مع رجال الدين لم تكن ذات صلة مباشرة بمجاهدى خلق . وكانت النتيجة فى الحساب الختامى هى عودة مجاهدى خلق كحركة سرية تتبنى حرب العصابات داخل ايران وقيادة فى المهجر حاولت أولا العمل من خلال تحالف لعدة قوى معارضة فى اطار المجلس الوطنى للمقاومة ولكن سرعان ما انسحب معظم الفرقاء منه وبقيت مجاهدو خلق تحاول تعزيز اتصالاتها الاقليمية والدولية أملا فى الحصول على اعتراف تمثيلى للشعب الايرانى ثم انتقلت المنظمة إلى العراق فى ١٩٨٦ فى محاولة لتكثيف حملاتها الدعائية والعسكرية ضد الحكم فى ايران دون تأثير كبير . وخلال هذه المرحلة تبدلت مواقف وتغيرت توجهات ولكن فى الحساب الختامى بقيت حقيقة ان مجاهدى خلق انتهت كتنظيم سياسى جماهيرى له قاعدة شعبية - كانت متسعة فى وقت ما - بهدف تولى السلطة أو - على أضعف تقدير - المشاركة فيها .

وكان لنزعة عدم حسم الاختيارات فى الكثير من المواقف والتأرجح بين المفاهيم التقليدية وتلك الغربية دور حاسم فى الفشل السياسى للمنظمة ، وكذلك كانت المبالغة فى تقدير الانقسامات داخل صفوف رجال الدين ودوائر الحكم .

وفى النهاية ، فان تجربة مجاهدى خلق فى ايران تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الأديان فى حد ذاتها لا توجه لليمين أو لليسار ، وانما الأمر يتصل بالقوى التى تحمل لواء الدين فى المعترك السياسى وانتماءاتها ومصالحها العقائدية والاجتماعية والاقتصادية والإطار العام الذي تتحرك فيه.

المراجع

1. Edward Mortimer, Faith and power: The politics of Islam (London : Faber and faber, 1982.

أنظر أيضا

Union of Muslim Iranian Students Socicties Outside Iran, Massoud Rajavi: A People's Mujahid (N.P. : n.p., 1981), p. 75

2. Massoud Rajavi, "Defense Speech", an appendix in Revolutionary Islam In Iran : Popular Liberation Or Religious Despotism ?, By Suroosh Irfani (London : Zed Press, 1983) p. 250.
3. Suroosh Irfani, op. cit., pp. 37, 99, 107.
4. Ibid., p. 117.
5. Sa'ed Mohsen, "Defense Speech", an appendix in Revolutionary Islam, op. cit., p. 237.
6. "In Honour of the Martyred Co-founders of the PMOI", Iran Liberation, 6 June 1983, p. 5.
7. Irfani, op. cit., p. 131.
8. Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 234.

انظر أيضا :

منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدى الشعب الإيرانى بين عامى ١٩٦٥ و ١٩٧١(بدون مكان نشر : منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، ١٩٨٥) ، ص ١٥ .

Irfani, op. cit., pp. 103-107.

انظر أيضا :

The People's Mujahedin Organization of Iran, "on the 11th Anniversary of Martyrdom of PMOI Co-founders and Two Members of Leadership Cadre", Iran Liberation, 6 June 1983, p. 2.

9. Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 237.
10. Irfani, op. cit., p. 92.
11. Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (London : Macmillan Press, 1982), p. 154.
12. "In Honour of the Martyred Co-founders of The People's Mujahedin Organization of Iran", op. cit., p. 4.

أنظر أيضا :

Sa'ed Mohsen, op. cit., pp. 234, 236.

أنظر أيضا :

Mortimer, op. cit., p. 335.

١٣ - شريف الشوباشى ، «مسعود رجوى : نحن البديل الوحيد للخمينى».
المصور ، ١٨ نوفمبر ١٩٨٣ ، ص ٢٧ .

انظر أيضا :

منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، كيف نتعلم القرآن(بدون مكان نشر: منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، ١٩٨٥) ، ص٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ .

١٤ - منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، كيف نتعلم القرآن ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩ ، ١٢ . أنظر أيضا :
Irfani, op. cit., pp. 96, 97.
15. Irfani, op. cit., p. 100.
16. "Iran : Massoud Rajavi Speaks", Iran Liberation, 13 June 1983, p. 3.
17. Union of Muslim Iranian Students Societics outeside Iran, op. cit., 192.
أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 109.
انظر أيضا :
منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، كيف نتعلم القرآن ، مصدر سبق ذكره ، ص٨.
18. "In Honour of the Martyred Co-founders of The People's Mujahedin Organization of Iran", op. Cit., P. 5.
19. Union of Muslim Iranian Studens Societies Outside Iran, op. cit., p. 10.
20. Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1982), p. 493.
21. Massoud Rajavi, op. cit., p. 248.
أنظر أيضا :
منظمة مجاهدى الشعب الإيرانى ، كيف نتعلم القرآن ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦
أنظر أيضا :
فاضل رسول ، هكذا تحدث على شريعتى ، ط ٢(بيروت : دار الكلمة ، ٨٣) ص ٨٠-٨١.
٢٢ - شريف الشوباشى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧ .
23. Mahdi Rez'ai, "Defense Speech", an appendix in Revolutionary Islam, op. cit., pp. 340-341.
٢٤ - المصدر السابق ، ص ٢٤١ .
25. Irfani, op. cit., pp. 98, 109, 111, 133-134.
أنظر أيضا :
Fred Halliday, Iran : Dictatorship and Development, 2nd ed. (Middlesex: Penguin Books, 1979), p. 246.
26. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 492.
٢٧ - المصدر السابق ص ١٠٠ .
28. Massoud Rajavi, op. cit., pp. 248-249.
أنظر أيضا : Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 236.
29. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.
أنظر أيضا :
منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، كيف نتعلم القرآن، مصدر سبق ذكره ، ص ٧، ٨.
30. Enayat, op. cit., p. 154.
31. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 75.
32. Halliday, op. cit., p. 242.
انظر أيضا :
ارفاند ابراهميان ، "القوى السياسية" فى ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠(بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨٠) ، ص ١٢٥.
33. Irfani, op. cit., p. 101.
34. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 13-15.
أنظر أيضا :
منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدى الشعب الايرانى بين عامى ١٩٦٥ و١٩٧١ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٦.
35. Halliday, op. cit., p. 242.
36. Irfani, op. cit., p. 101.
٣٧ - المصدر السابق ، ص ١٠٦ .
٣٨ - المصدر السابق ، ص ١٠٨ - ١٠٩.
٣٩ - منظمة مجاهدى الشعب الايرانى ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدى الشعب الايرانى بين عامى ١٩٦٥ و

١٩٧١ ، مصدر سبق ذكره ص ٢٤ ، ٣٢ .

40. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 491.

أنظر أيضا :

Yann Richard, "Contemporary Shi'i Thought", in Roots of Revolution, By Nikki R. Keddia (New Haven and London : Yale University Press, 1981), p. 239.

41 Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 155.

42. "In Honour of the Martyred Co-founders of The People's Mujahedin Organizationof Iran", op. cit., p. 5.

أنظر أيضا :

Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 4.

43. Halliday , op. cit., p. 243.

44. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.

أنظر أيضا :

Ramy Nima, The Wrath of Allah (London and Sidney: Pluto Press, 1983), p. 43.

أنظر أيضا :

Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. Cit., p 495.

45. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.

انظر أيضا : Irfani, op. cit., pp. 38, 89.

46. "In Honour of the Martyred Co-founders...", op. cit., pp. 4.5.

47. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 490, 493.

انظر أيضا : Irfani, op. cit., pp. 129, 151.

48. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 494.

أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 56.

أنظر أيضا : Halliday, op. cit., p. 247.

أنظر أيضا : Union of Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 33

49. Nima, op. cit., p. 43.

أنظر أيضا : Keddie, p. cit., p. 238.

أنظر أيضا : Abrahamian, Iranian Between Two Revolutions, op. cit., p. 490

50. Irfani, op. cit., p. 110.

أنظر أيضا :

منظمة مجاهدي الشعب الايراني ، شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدي الشعب الأيراني بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١، مصدر سبق ذكره ، ص ٤١.

51. Irfani, op. cit., pp. 96, 100.

52. Riaz Hassan, "Iran's Islamic Revolutionaries", The Third World Ouarterly, June 1984, p. 680.

53. The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p.2.

انظر أيضا :

Ervand Abrahamian, "The Guerrilla Movement In Iran : 1963-1977", MERIP reports, no. 86, March/ April 1980, p. 10.

انظر أيضا :

Kambiz Afrachteh, "Iran", in Politics of Islamic Reassertion, Mohamed Ayoob, ed. (London : Croomhelm, 1981), pp. 103-104.

انظر أيضا :

Cheryl Benard and Zalmay Khalilzad, The Government of God : Iran's Islamic Republic (New York : Colombia University Press, 1984), p. 31.

54. Fred Halliday, "Mujahedin's Massoud Rajavi: We Are The Only Threat to Khomeini", MERIP Reports, march/April 1982, p. 8.

55. Irfani, op. cit., p. 102.

٥٦ - المصدر السابق ، ص ٩٦، ١٠٢.
أنظر أيضـا :
السيد زهرة ، الثورة الايرانية : الأبعاد السياسية والاجتماعية(القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٨٥) ، ص ١٢٠ .
57. Halliday, Iran : Dictatorship and Development, op. cit., p. 240.
انظر أيضا : Keddie, op. cit., pp. 237, 239.
انظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 94.
انظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 493, 494.
58. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 54, 196, 197.
انظر أيضا :
"Mujahedin : We Are An Islamic Movement Separate From the Ruling Oligarchy", MERIP Reports, no. 86, March/April 1980, p. 19.
59. Irfani, op. cit., p. 106.
انظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 493.
60. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 491.
انظر أيضا :
Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 10.
61. Halliday, Iran : Dictatorship and Development, op. cit. p. 242.
انظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 491, 494
62. Irfani, op. cit., pp. 100, 103.
63. Afrachteh, op. cit., p. 97.
انظر أيضا : Nima, op. cit., p. 47.
64. Nima, op. cit., p. 43.
65. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 490, 491.
66. Sepehr Zabih, Iran Since The Revolution (London : Croomhelm, 1981), pp. 100-102.
67. Benard and Khalilzad, op. Cit., p. 105.
انظر أيضا : Hassan, op. cit., p. 675.
انظر أيضا :
Mihssen Kadhim, The Political Economy of Revolutionary Iran (Cairo : The American University In Cairo, 1983), p. 34.
انظر أيضا :
Shahrzed Azad, "Workers' and Peasents' Councils In Iran", Monthly Review, October 1980, vol. 32, no. 5, pp. 14,17.
انظر أيضا :
Mohamed Ja' far and Azar Tabari, "Iran : Islam and the Struggle for Socialism", Khamsin, no. 8, 1981, p. 91.
68. Chris Goodey, "Workers' Councils in Iranian Factories", MERIP Reports, June 1980, p. 6.
انظر أيضا : Azad, op. cit., p. 16.
انظر أيضا :
"Everything Positive Has Come From the Masses Below", MERIP Reports, June 1980, p. 11.
69. Ja'far and Tabari, op. cit., p. 85.
انظر أيضا : Goodey, op. cit., p. 5.
70. Zabih, op. cit., p. 101.
71. "Mujahedin : ...", op. Cit., p. 17
انظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 141.
انظر أيضا : Keddie, op. cit., p. 251.
انظر أيضا : Nima, op. cit., p. 66.

72. Keddie, op. cit., p. 181.

انظر أيضا :

Michael M. J. Fischer, Iran : From Religious Dispute to Revolution (Harvard, Massachusetts : Harvard University Press, 1970), pp. 192, 215-216.

٧٣ - صاحب حسين الصادق ، «منظمة مجاهدى الشعب الأيرانى : الواجهة والحقيقة» الشهيد ، ٢٣ يوليو ١٩٨٠ ، ص ١٤.

انظر أيضا :

"Secularists Rally in Tehran", in Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1400-1401), Kalim Siddiqi, ed. (London : Open Press, 1983), p. 251.

74. Nima, op. cit., pp. 84, 82.

انظر أيضا : Keddie, op. cit., p. 257.

انظر أيضا :

Terry Povey "From Moguls to Mullahs", The Middle East, March 1979, p. 25.

75. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 13.

٧٦ - فاضل رسول ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦.

انظر أيضا : Afrachteh, op. cit., p. 99.

77. Irfani, op. cit., pp. 179,187.

78. Irfani, op. cit. p. 95.

انظر أيضا : "Mujahedin : ..., "op. cit., p. 17.

79. Keddie, op. cit., p. 235

80. Irfani, op. cit., pp. 170,174.

81. Nima, op. cit., p. 69

انظر أيضا : Ficher, op. cit., p. 207.

82. Benard and Khalilzad, op. cit., pp. 45, 95, 110.

انظر أيضا : Povey, op. cit., p. 28.

انظر أيضا : السيد زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٥ .

٨٣ - عبدالستار الطويلة ، «ابو الحسن بنى صدر : انا البديل الوحيد والحتمى لنظام الخمينى» ، روز اليوسف ، ٢٨ سبتمبر ١٩٨١ ، ص ٨.

٨٤ - فتحى عبدالعزيز ، الخمينى : الحل الاسلامى والبديل(القاهرة : دار المختار الاسلامى . ١٩٧٩) ، ص ٩٨.

انظر أيضا :

«الأحداث الايرانية تطرح الاسلامو - كومينيسم» ، المستقبل ، ٢ سبتمبر ١٩٧٨ ، ص ١٢.

انظر أيضا : Afrachteh, op. cit., p. 104.

85. Zabih, op. cit., pp. 100,101,102.

٨٦ - المصدر السابق ص ١٠٠ - ١٠٢.

٨٧ - المصدر السابق ص ١٠١.

88. Fischer, op. cit., p. 207

٨٩ - المصدر السابق ، ص ٢٠٧.

90. Zabih, op. cit., pp. 101, 102.

91. Fischer, op. cit., pp. 223, 225.

92. Afrachteh, op. cit., p. 95.

انظر أيضا : "Everything Positive Has Come from the Masses", op. cit., p. 4.

انظر أيضا :

Eric Rouleau, "The War and the Struggle for the State", MERIP Reports, July/August 1981, PP. 6, 7.

93. Nima, op. cit., pp. 101, 102.

94. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 35-37.

95. Nima, op. cit., p. 96.

انظر أيضا : السيد زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٥.

96. "Mujahedin : ...", op. cit., p. 19.

97. Nima, op. cit., p. 107.

انظر أيضا :

"The Course of the Revolution", Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1400-1401), op. cit., p. 59.

انظر أيضا : Hassan, op. cit., pp. 682, 683.

انظر أيضا : الدستور الاسلامى لجمهورية ايران الاسلامية(قم : مؤسسة الشهيد، ١٩٧٩) ، ص ٩ - ١٠ ، ١٢ - ١٤ ، ٤٤ ، ٤٧ - ٤٩

98. Nima, op. cit., p. 106.

انظر أيضا : الدستور الايرانى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ - ٢٧ .

99. Irfani, op. cit., p. 198.

انظر أيضا : الشوباشى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧ .

أنظر أيضا : د. محمد السعيد عبدالمؤمن ، مسألة الثورة الايرانية(القاهرة : دون ناشر ، ١٩٨١) ، ص ١٢١ .

انظر أيضا :

Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 74.

100. The People,s Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, (n.p. : The People's Mujahedin Organization of Iran, 1982), pp. 40, 42, 43, 86.

101. Hassan, op. cit., pp. 678, 681.

102. Irfani, op. cit., p. 216.

انظر أيضا : Penard and Khalilzad, op. cit., p. 123.

انظر أيضا : Fischer, op. cit., p. 223.

انظر أيضا : Rouleau, op. cit., p. 8.

انظر أيضا :

Hassan Dabdoub, "Slow Motion Civil War", Thc Middle East, September 1981, P. 20.

103. Azad, op. cit., p. 14.

انظر أيضا : Nima, op. cit., p. 78

104. Nima, op. cit., p. 79.

انظر أيضا : Azad, op. cit., pp. 20, 21.

انظر أيضا : Goodey, op. cit., pp. 6 - 7, 7-8.

105. Azad, op. cit., p. 20.

انظر أيضا : Godey, op. cit., pp. 6-7.

انظر أيضا : Nima, op. cit., pp. 87,89.

انظر أيضا : Ja'far and Tabari, op. cit., p. 92.

انظر أيضا :

Azar Tabari, "Mystifications of the Past and Illusions of thc Future", in Nikki R. Keddie and Eric Hooglund, eds., The Iranian Revolution and the Islamic Republic : Conference Proceedinqs (USA : The Middle East Institute and Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1982), pp. 109, 112.

106. Azad, op. cit., p. 23.

انظر أيضا : Goodey, op. cit., p. 8.

107. Azad, op. cit., p, 24.

108. The People's Mujahedin Organizationof Iran, at War With Humanity, op. cit., p. 183.

109. Irfani, op. cit., pp. 185, 226.

انظر أيضا :

Fred Halliday, "Eye Witness from Iran : Signs of Civil War", MERIP Reports, pp. 9,10.

110, Fa'far and Tabari, op. cit., p. 96.

انظر أيضا :

"Everything Positive Has Come from the Masses Below", op. cit., p. 13.

انظر أيضا : زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٨ .

111. Irfani, opicit., p. 191.
112. Michael Davis, "Lessons of the Cultural Revolution", The Middle East, February 1982, p. 29.
113. Rouleau, op. cit., p. 6.
114. Ja'far and Tabari, op. cit., p. 99

انظر أيضا : Dabdoub, op. cit., p. 20.

انظر أيضا : "Mujahedin : ...", op. cit., p. 20.

115. Benard and Khalilzad, op. cit., p. 134.

انظر أيضا : Nima, op. cit., pi125.

١١٦ - عبدالمؤمن ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، ١٢٩ .

117. Levant Correspondent, "Another Cultural Revolution to Kill Culture", The Economist, 26 April 1980, p. 33.
118. Irfani, op. cit., pp. 199-200.
119. "Mujahid : At the Beginning of the Third Year", MERIP Reports, July/August 1981, p. 24.
120. Dabdoub, op. cit., p. 20.

انظر أيضا : الشوباشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ .

121. The People's Mujahedin Organizationof Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 85.

انظر أيضا : Levant Correspondent, op. cit., p. 33.

122. The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 92.

١٢٣ - الصادق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤ ، ١٥ .

انظر أيضا : زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٨ .

انظر أيضا : Levant Correspondent, op. cit., p. 21.

124. Nima, op. cit., p. 89.
125. "Resistance Forces in the Iranian Army at War with khomeini", Iran Liberation, 3 August 1984, p. 4.

١٢٦ - المصدر السابق .

١٢٧ - الصادق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥.

128. Nima, op. cit., p. 109.

انظر أيضا :

Union of muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., P. 52.

انظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 186.

انظر أيضا : Kadhim, op. cit., p. 259.

129. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. Cit., P. 131.

١٣٠ - الشوباشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

131. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 38.

١٣٢ - عبدالمؤمن ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٣ - ١٢٥ ، ١٢٦ .

انظر أيضا : زهرة ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٣ .

انظر أيضا : Kadhim, op. cit., p. 37.

انظر أيضا :

Fred Haliday, "Eye Witness from Iran : Signs of Civil War", op. cit., p. 10

133. Irfani, op. cit., p. 201.
134. "Secularists Rally in Tehran", op. cit., p. 252.
135. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 102-103
136. Richard, op. cit., p. 223.
137. Ibid, p. 230.

انظر أيضا : Goodey, op. cit., p. 10.

انظر أيضا : Nima, op. cit., p. 90.

138. Irfani, op. cit., pp. 220-221.

انظر أيضا : Rouleau, op. cit., p. 7.

انظر أيضا : "Secularists Rally in Tehran", op. cit.,p. 251.

انظر أيضا :

The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 204.

139. "Mujahedin-i-Khalq-i-Iran" "on Hijab", in In The Shadow of Islam, compiled by Azar Tabari and Nahid Yeganeb (London : Zed Press, 1982), pp. 126-127.

انظر أيضا :

"Mujahedin : We Are an Islamic Movement Separate from the Ruling Oligarchy", op. cit., p. 19.

١٤٠ - الصادق ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥ .

141. Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 35-37.

انظر أيضا : Mujahedin: We Are an Islamic Movement...". op. cit., p. 19.

142. Mohamed Heykal, The Return of the Avatollah (London : Andre Deutsch, 1981), p. 129.

143. Ja'far and Tabari, op.cit., p. 95.

144. Irfani, op. cit., p. 209.

انظر أيضا :

Union of Muslim Iranian Students Societics Outside Iran, op. cit., pp. 56-58, 105.

١٤٥ - الشوباشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧ .

انظر أيضا : "Secularists Rally in Tehran", op. cit., p. 252.

١٤٦ - الشوباشي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦ .

انظر أيضا :

The Peoples Mujahedin Organization of Iran, At War with Humanity, op. cit., p. 88.

147. "Mujahid : At the Beginning of the Third Year". op. cit., p. 24.

148. Fred Halliday, "Year IV of the Islamic Republic", MERIP Reports, no 113, March/April 1983, p. 6.

حوار مع رسالة الخومينى إلى جورباتشوف

كريم مروة

عندما قبلت الدعوة الكريمة التي وجهها الي مركز الامام الخميني الثقافي للمشاركة في الندوة، المكرسة لمناقشة رسالة الخميني لجورباتشوف، كنت اعلم انني اقدم علي مهمة صعبة. فلم اتردد. واقدمت علي الحوار، من موقع الاختلاف، او الاتفاق، او مزيج منهما، منطلقا، في ذلك، من اقتناعي بأن الحوار، من حيث هو اعتراف بالآخر لا نفي له، هو السبيل الي المعرفة. بعامة، والسبيل الي معرفة المتحاورين بعضهم لبعض، كأصحاب افكار منتجين لها، مبدعين في إنتاجها، او كمنتمين الي تيارات فكرية مختلفة، قديمة او حديثة. واهمية الحوار هي في ان يجري، اولا، بين التيارات الفكرية المختلفة، التي تناقضت، في السابق، في شعاراتها ومنطلقاتها واهدافها او التي اختلفت وتختلف علي مضامين الشعارات والاهداف، من مواقع ومنطلقات مختلفة، كالحوار بين الماركسية، مثلا، وأي فكر علماني آخر، من جهة، وبين الفكر الديني، والفكر الاسلامي، بشكل اكثر تحديدا، من جهة اخري. علي أن الحوار لا ينحصر في هذه الثنائية. بل هو يتجاوزها الي ثنائيات اخري، حتي داخل التيار الواحد. ولقد بينت التجارب السابقة ان البديل لمثل هذا الحوار بين المتناقضين هو نفي الافكار بعضها لبعض، ونفي المفكرين بعضهم لبعض، والدخول - انطلاقا من هذا النفي المتبادل، او النفي من جانب واحد، بشكل ضمني او معلن - في الصراع المدمر للذات، وللآخر، والمدمر للمجتمع.

ان واقعنا الراهن، واقع الخلاف والصراع، يدعونا بالحاح الي الدخول في الحوار، ليس من اجل تنازلات شكلية عن الافكار والبرامج، بل من اجل معرفة حقيقية متبادلة لهذه الافكار والتيارات والبرامج، من جهة، ومحاولة الوصول الي حد ادني من الاتفاق علي مهمات راهنة مشتركة، في مواجهة الخصم الخارجي، وفي العمل لحل معضلات الداخل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من جهة اخري. وعندما لا تتوفر شروط الاتفاق، فالتعايش، لا الصراع، يبقي هو البديل، تجنبا للتدمير، وتحضيرا لشروط افضل في وقت لاحق.

الموضوع المباشر للندوة، اذن، هو رسالة الامام الراحل الخميني الي الرئيس السابق للاتحاد السوفياتي السابق، ميخائيل جورباتشوف. الا ان الموضوع الحقيقي للندوة، كما فهمته من مضمون الرسالة، ومن مضمون دعوتي كشيوعي وكماركسي للمشاركة فيها، يتعدي الرسالة الي ماهو أعم وأشمل. انه يتعلق، اولا، بالإدانة من موقع الفكر الاسلامي لموقف الماركسية من الدين، عموماً،

---

* كريم مروة - مفكر لبنانى، وأحد قادة الحزب الشيوعى اللبنانى

هذا البحث هو نص معدل لمداخلة مروة في الندوة الفكرية التي نظمها مركز الامام الخميني الثقافي في حارة حريك ببيروت، في الرابع من شهر كانون الثاني (يناير) ١٩٩٣، حول رسالة الامام الخميني الي الرئيس السابق للاتحاد السوفياتي السابق ميخائيل جورباتشوف.

ولموقفها من الدين الاسلامي، علي وجه التحديد. كما يتعلق بالحكم علي الشيوعية بالسقوط، انطلاقاً من موقفها هذا من الدين، واستناداً الي سقوط التجربة التي حملت اسمها في الاتحاد السوفياتي السابق، خلال ثلاثة ارباع القرن، وسقوط النموذج الذي جري تعميمه علي اساس هذه التجربة باسم هذا الفكر، واعتبر تعسفا، انه هو الفكر الماركسي، لا الصيغة المشوهة عنه، التي سادت طويلا. وهي صيغة بامكاننا القول عنها، اليوم، من دون تردد، انها لا تعبر عن جوهر هذا الفكر، لا في نصوصه الاصلية، ولا في حركة تطوره، ولا في منهجه. غير ان الهدف من الحكم علي الشيوعية والماركسية بالسقوط كمنظومة مفاهيم وقيم، وكنظرية لتطور المجتمعات، تحدد طبيعة حركة التاريخ والعوامل المحركة لاحداثه ولمجراه العام، والحكم علي الاشتراكية بالفشل كتشكيلة اقتصادية - اجتماعية، نقيضة للتشكيلة الرأسمالية وبديلة عنها، الهدف من هذا الحكم هو التأكيد علي الموقع المتميز للاسلام، او لفكر اسلامي معين، او لفهم معين للاسلام، والتأكيد علي الدور الذي يضطلع به هذا الفكر الاسلامي، او هذا الفهم المعين للاسلام، في التاريخ القديم والحديث وفي الحاضر والمستقبل، كبديل عن التجارب التي انهارت، ولا سيما منها التجربة الشيوعية، لا في صيغتها السوفياتية، وحسب، بل بشكل عام وشامل. وهو تنظير لبديل لا يقترن ببرامج واضحة تقدم حلولا لمشاكل الناس في مواجهة مآسي حياتهم التي تحملها لهم الرأسمالية، بصيغها المختلفة. فيبدو هذا البديل، في غياب الحلول الحقيقية الملموسة، وكأنه تبرير لنظام الاستغلال والقهر النظام الرأسمالي، من دون قصد واضح، ربما، بل مع الاعلام، في أحيان كثيرة، عن رفض هذا النظام وادانته ورفض الواقع الذي يعبر عنه ورفض آلياته.

ان كل ما تقدم يشير، بوضوح، الي صعوبة مهمتي في هذه الندوة، اذا ما اعتبرنا ان موضوعها هو كل هذه القضايا الكبري الشائكة، والسجال الفكري الذي تثيره.

الا انني سأقترح ان اتجاوز في الحوار ما هو ميدان معقد للبحث، اي الفلسفة، والصراع فيها بين المادية والمثالية. وهو ما يسمونه في الفلسفة المسألة الاساس، اي العلاقة بين الفكر والوجود، بين المادة والروح، حتي لا اقول بين المادة وانعكاساتها في الوعي والشعور، وفي التصورات، وفي الافكار. وانطلق، في اقتراحي هذا، من ان الامام الخميني يركز كثيراً في رسالته علي هذه الناحية معتبراً اياها اساس المشكلة في العلاقة بين الماركسية والدين، وبين الشيوعية التي سادت في الاتحاد السوفياتي، وفي الانظمة التي حملت اسم الاشتراكية ونموذج تطبيقها في الاتحاد السوفياتي، وبين الاسلام، كدين، والمسلمين في هذه البلدان، كشعوب. وانا، في هذا التقدير لموقع هذه المسألة، في الحوار بين الفكرين والتيارين، مختلف مع الامام الخميني، ومع الفكر الذي يستند اليه الامام في احكامه، ومختلف معه، بشكل خاص، في الموضوع الذي يعتبره محور الجدل الاساس مع الماركسية، اي الايمان. ولن ادخل في البحث المعقد لهذه المسألة لكي لا يكون الاختلاف هو المنطلق في الجدل ولكي ننخرط في البحث، منذ البدء، فيما هو مجال محتمل للاتفاق، او بداياته، علي الاقل. فلنترك اذن الفلسفة جانبا. لنترك هذا الحقل من الجدل والصراع لمجالات اخري، ولاهداف من نوع آخر، ولمحاورين آخرين. ولننتقل الي ماهو مادة للصراع، وجوهره وروحه، في الحياة الدنيا، وهو ما يتمحور حول مصير الانسان في علاقته بأخيه الانسان، وفي علاقته مع الطبيعة والوجود، وحول مصيره في المسار التاريخي لهذه العلاقة، في الحاضر والمستقبل، استناداً الي تجارب الماضي، منذ فجر التاريخ، اي منذ ان اصبح للانسان وعي، ومنذ ان اصبح الانسان يمتلك القدرة علي التفكير بمصيره، والصراع حول هذا المصير مع المحيط كله، بشرا آخرين، ومخلوقات من كل نوع، وطبيعة هوجاء، برغم كل ما فيها من انتظام. ففي هذا الحقل من الجدل والنقاش، والحوار بين الافكار وتياراتها، نستطيع ان نجد امكانيات حقيقية للالتقاء والاتفاق، ولو في حدود معينة، وحول قضايا ملموسة، ولو لزمن محدد. اذ في هذا الحقل، اكثر من اي حقل آخر، يمكن الوصول الي اتفاق. وهو ما يصعب، في اي حال، التوصل اليه في حقل الفلسفة المجردة.

وأسارع الي القول بأنني، حين ادعو الي تجاوز حقل الجدل الفلسفي في المسألة الاساس، فلست اقصد الي اخفاء موقفي من هذه المسألة. بل ان هدفي هو تجاوز شكل معين من الجدل فيها، لا يتيح لي، في هذا الظرف، ممارسة حوار حقيقي، حر وصريح، نظراً لكون موقفي هو اكثر تعقيداً من ان يختصر بجواب سريع وبسيط، بهذا الرأي او ذاك، بنعم او لا. واعرف انني، بتجاوز هذا الجدل، اخلق خللاً معينا في الحوار يتمثل في حرمان الفكر من بعض عناصره التي بها يحدد هويته، ومنهجه، واتجاهاته. ومع ذلك فأنني اصر علي موقفي هذا، من دون تردد.

ولكن، ماذا تقول الرسالة، وما هي القضايا التي تثيرها في وجه ميخائيل جورباتشوف، سابقاً، وفي وجه الذين لا يزالون، ولو من مواقع مختلفة، ومن منطلقات

ومفاهيم مختلفة، امناء لجوهر الشيوعية، كنظرية، وكمنظومة افكار، وكقيم ومثل، وكنظام إقتصادي - اجتماعي، محتمل في المستقبل، اكثر عدلا وحرية وتقدماً مما اتت به التجربة التي سقطت، رغم ان بعض ما حققته هو انجاز لا يجوز اهماله؟

هناك ثلاثة امور مباشرة تلفت نظري في الخطاب السياسي والفكري الذي استخدمه الامام الخميني في رسالته :

الامر الاول، هو مايتعلق برؤية الامام الخميني للجديد الذي كان يحدث ويتطور في الاتحاد السوفياتي، من خلال ما كان يطرحه جورباتشوف، وما اطلق عليه اسم البيريسترويكا، او التفكير الجديد، اي اعادة البناء الاشتراكي، في الفكر والممارسة السياسية والتطبيق بشكل مختلف عما كان سائداً، قائما علي اسس جديدة تطويراً للافكار الماركسية اللينينية وتعميقاً واغناء لها، وليس تراجعاً عنها لصالح فكر آخر نقيض، والاستفادة في هذا التطوير من التجربة، في الخطأ والصواب فيها. اذ ان الامام توقف عند هذه الظاهرة، مثنيا، باسلوبه الخاص، علي جرأة جورباتشوف فيها، لافتا، في الوقت ذاته، نظرة الي مخاطر الالتحاق بالنمط الرأسمالي الغربي، **«مخاصر الوقوع في سجن الغرب والشيطان الاكبر»، و«الدين الامريكي»... الدين الذي يُذل إلى اداة من اجل اخضاع ثروات البلدان الاسلامية وغير الاسلامية وامكاناتها المادية والمعنوية لاطماع القوي الكبري والسلطويات...».**

الامر الثاني، هو ما يتعلق بالجدل الفلسفي، حول المسألة الاساس، او علاقة الوجود بالفكر، والاولوية بينهما. اذ يدخل الامام الخميني، هنا، في نقاش الماركسية، وماديتها، رافضا إياها، مستغربا، من وجهة نظره، وعلي اساس منهجه المعرفي، انكارها لوجود الخالق، ولوجود الروح مفصولة عن الجسد، وصولا الي الاستشهاد بقول ماركس بأن الدين هو أفيون الشعوب، كمثل علي ذروة الخطأ في الموقف من الدين.

الأمر الثالث، هو ما يتعلق برأيه في فشل الشيوعية، كنظام، في حل مشاكل البشر، ودعوة جورباتشوف الي التخلي عن الشيوعية، واعتناق الاسلام، باعتبار الاسلام الوحيد القادر علي حل هذه المشاكل، استناداً الي ما يتضمنه «من قيم سامية، **ولما يمتاز به من شمولية، بحيث يستطيع ان يكون وسيلة لراحة الشعوب وانقاذها وحل كافة الازمات الاساسية التي تعاني منها البشرية».**

لا يعنيني من الرسالة كل ماهو موجه من قبل الامام الخميني الي جورباتشوف، بالذات، من نقد ونصائح وتحذيرات. ولا يعنيني ما كان عليه جواب هذا الاخير علي الرسالة. ما يعنيني منها، بالتحديد، هو موقف الامام الخميني من الشيوعية، وملاحظاته حول موقفها الخاطئ من الدين. وتعنيني محاكمته للشيوعية، استناداً الي ماواجه الاتحاد السوفياتي، ونموذجه المعمم، من ازمة في تطبيق افكارها وقيمها، ومن ازمة راهنة خلقها انهيار الاتحاد السوفياتي كدولة، وكنظام، وكمنظومة قيم وكإنجازات، في مجمل الوضع الدولي وتوازناته وعلاقاته، وبالنسبة لمستقبل العالم. وتعنيني نصيحة الخميني للشيوعيين، عموماً، وليس لجورباتشوف السابق وحده، بالدخول في الاسلام، بديلاً عن هذه الشيوعية الملحدة، المأزومة، التي سقطت، او اثبتت فشلها!!

وقبل ان انتقل الي جوهر ما اريد مناقشته، بنفس مستوي الشجاعة والصراحة اللتين خاطب بهما الامام الخميني الرئيس السابق جورباتشوف، اي الموقف من الشيوعية، والمقارنة بينها وبين الاسلام، كمشروعين مختلفين لحل مشاكل الانسان، ومشاكل البشرية كلها، اود التوقف قليلاً عند موقف الماركسية من الدين، لأوضح موقف ماركس، ورفيقه انجلز، من الدين، علي وجه العموم، ومن الدين المسيحي، تحديداً، في الشروط التاريخية لتطور أوروبا في عصرهما، ثم من الدين الاسلامي، بوجه خاص، ولو بالحدود الدنيا. علماً بأن موقفهما من الدين لم يكن واحداً، ولا نهائياً، ولا مطلقاً. ولم يكن موقفاً تبسيطياً. بل كان، دائماً، مشروطاً بالظروف التاريخية المحددة، وبدور القوي التي تستخدم الدين وافكاره وقيمه للدفاع عن مصالحها، السياسية، والطبقية، سواء كانت هذه القوي الدولة، ذاتها، ام الدولة مندمجة بالكنيسة، ام الكنيسة، لوحدها، ام الاحزاب والطبقات والقوي السياسية المرتبطة برأس المال. اقول ذلك من دون ان ارمي الي تشويه موقفهما الواضح والحاسم في الفلسفة لصالح المادية ضد المثالية. بل ان ما ارمي اليه هو محاولة الفصل في هذا الموضوع بين موقفين : التمسك بالمادية، والبحث الدقيق في موضوع الدين. فماركس وانجلز لم يكونا، فقط، عالمين، وفيلسوفين. بل كانا، الي جانب ذلك، وربما قبل ذلك، واهم من ذلك، رائدين كبيرين لحركة ثورية وضعت امامها، من الناحيتين الفكرية والعملية، مهمة تحويل العالم، في ضوء جهودهما الفكرية والسياسية، لمعرفة هذا العالم، ووقائع العصر، واكتشافهما قوانين تطور المجتمعات البشرية، او بعضها، وربما أهم هذه القوانين، التي قالا انها قابلة للتطوير والتحديث والاغناء، علي اساس ما تقدمه الحياة، والاكتشافات العلمية، من

جديد. وقد تراوحت مواقفهما بين نقد حاد وواضح للدين، سواء بالمعنيين السياسي والاجتماعي، او بالمعني الفلسفي، وبين دفاع عنه كظاهرة اجتماعية تاريخية، وتقدير لدوره كحافز لنضال المستضعفين ضد ظالميهم ومستغليهم. ومعروف ان انجلز قد انتقد بشدة طروحات الهيجليين الشباب الذين هزأوا بالدين والظاهرة الدينية، وسخروا من المؤمنين. كما انتقدهم ماركس. وجاء ذلك في كتابات عدة لهما. اذ اعتبرا الدين المسيحي، في بداياته، دين المقهورين والعبيد، ودين ثورتهم. كما اعتبرا الاسلام ثورة، من خلال ما استطاعا الوصول اليه من معارف حول الظروف التاريخية لنشوء الاسلام. وحاولا في البدء، اجراء الدراسات والاستنتاجات حول تلك المرحلة التاريخية. ثم احجما عن متابعة البحث بسبب النقص الكبير في المعطيات التاريخية التي كانا يمتلكانها عن المنطقة العربية، وعن الدعوة الاسلامية، وعن الشرق بعامة.

اما فيما يتعلق بالنص الذي ينتهي بالحكم علي الدين بانه افيون الشعوب، فلابد من نقله حرفيا من اجل وضع هذه العبارة في إطارها، وليس في شكل مجتزأ. ذلك ان اسوأ انواع المعارف هي تلك التي تنقل مشوهة، او مجتزأة، او تؤخذ من غير مصادرها الاساسية.

يقول ماركس، حول هذا الموضوع، بالنص، في مقدمة كتبها في نقد فلسفة الحق عند هيجل :

«الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقه في صيغته الشعبية، مناط شرفه الروحي، حماسته، جزاؤه الاخلاقي، تكملته المهيبة، اساس عزائه وتبريره الشامل. انه التحقيق الخيالي لكينونة الانسان، لانه ليس لكينونة الانسان واقع حقيقي. اذن، فالنضال ضد الدين هو، بصورة غير مباشرة، نضال ضد ذاك العالم الذي يشكل الدين عبيره الروحي. ان الشقاء الديني هو تعبير عن الشقاء الواقعي. وهو، من جهة اخري، احتجاج عليه. الدين زفير المخلوق المقموع، قلب عالم لا قلب له. كما انه روح شروط اجتماعية لا روح فيها، انه افيون الشعوب».

ان هذه الاستشهادات، والاشارات، التي توقفت عندها فيما له علاقة بموقف الماركسية من الدين، من خلال كتابات مؤسسيها، لا تزيل الخلاف والتعارض، بل توضحهما، وتضعهما في اطارهما الصحيح. ولعل المشكلة في هذا الموضوع هي مشكلة الماركسيين، مشكلة الشيوعيين، كاحزاب وحركات في العالمين العربي والاسلامي، وفي اماكن اخري من العالم، في تعاملهم مع هذه المواقف والنصوص. اذ هم، في الاغلب، لم يأخذوا في الاعتبار، بشكل كامل ودقيق، خلال صياغة مواقفهم الملموسة، امرين أساسيين : الامر الاول، واقع بلدانهم وظروفها، ومستوي تطورها، وتركيبها الاجتماعي، ودور الدين فيها، وموقعه وتأثيره في وعي الناس عامة، من جهة، وضرورة التحرر من النصوص، والاسهام في تطوير الفكر الماركسي، في الممارسة، ارتباطاً بواقع بلدانهم وشعوبهم، وتراثها، ومجمل اوضاعها، من جهة ثانية. الامر الثاني، الفصل بين مهمتين مختلفتين، مهمة العمل لكسب الجماهير الي النضال السياسي من اجل قضاياها ومصالحها الآنية، ومن اجل التغيير الثوري، ومهمة البحث الاكاديمي، في ميدان الفلسفة، والاقتصاد، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الصحيحة، التي ينبغي ان يتحرر فيها البحث من اي اعتبار سياسي، لكي يستطيع ان يبدع. وهو فصل ممكن وضروري في عمل الاحزاب، حتي ولو بدا فيه ما يشبه التعسف والتناقض.

ان الخلط بين هذين الامرين هو الذي اربك عمل الاحزاب الشيوعية، وضيع الفوارق بين المهمات، ودمج بشكل تعسفي، بين مهمة المفكر، الذي هو منتم، بامتياز الي موقع سياسي محدد، وبين مهمة المناضل السياسي الذي يتطلب نشاطه البحث في كسب الجماهير لمواقف حزبه، او حركته، ولاهدافه الملموسة، الآنية والبعيدة المدي، وفي عقد التحالفات، المؤقتة والاكثر ثباتا، حول قضية من القضايا، او حول برنامج بكامله...

اما وقد قدمت بهذه الكلمات القليلة لموقف الماركسية الكلاسيكية من الدين، كما هو، من دون تزيين او تشويه، كما اتصوره في العالمين العربي والاسلامي وفي العالم، بشكل عام، في التعامل مع الدين، فلابد من كلمات قليلة اخري حول الموقف الاسلامي في نقد الماركسية. والنقد، هنا، ممكن وضروري. وله، دائما مبرراته الموضوعية، وما اكثرها، قبل حصول الانهيار، ولكن بعد حصوله، بشكل خاص، شرط ان يتحرر هذا النقد من اشكاليات منطلقاته. فالنقد الموجه للماركسية من منطلق ديني، فقط، هو رفض مطلق لها، وحكم مطلق عليها، من دون نقاش. اذ ان نقد فكر ما، عندما يكون هذا الفكر موضوعاً للتطبيق، لا سيما اذا كان ذلك خلال فترة طويلة من الزمن، مثلما هو الحال بالنسبة للماركسية يتطلب محاكمة من نوع آخر، محاكمة موضوعية تستند الي تحليل الواقع ومعطياته، ونقدا ملموساً لاشكال تعامل هذا الفكر مع هذا الواقع ومعطياته، تحت شعار تغييره، اي تغيير ما هو قائم، كنظام، وكمنظومة قوانين وعلاقات باتجاه الافضل والارقي والاكثر عدالة. ولكن موقف الفكر الاسلامي، بوجه عام،

وكما هو وارد في رسالة الامام الخميني لجورباتشوف، لا يدخل في هذا الحقل من النقد من باب النقاش للتجربة التي ملأت الدنيا وشغلت الناس علي امتداد قرن، منذ ما قبل انتصارها، وحتي بعد انهيارها. بل هو يغلب الجانب الفلسفي في هذا النقد علي الجانب الآخر، ويطوره، خارج ميدان الاختبار الدقيق للفكر ولتطبيقه، من اجل التحديد الدقيق للخطأ، حيث هو، وللصواب، ايضاً، حيث هو، وعلي اساس الجدل الموضوعي، لا علي اساس النفي الايديولوجي المسبق، لهذا الفكر ولشكل تطبيقه. اقول ذلك رغم ما في رسالة الامام الخميني من اشارات الي بعض جوانب الخطأ في التجربة التي هي جوانب ثانوية، كما جاء في الرسالة، بالمقارنة مع الجانب الاساسي، الفلسفي، الديني، الايماني.

وبرغم ان الاسلام قد نشأ دين دولة وقوانين وانظمة وتشريعات، واطلق حركات ثورية عديدة، الا انه لم يتطور في اشكاله المعاصرة، في وعي الذين استرشدوا به، وحملوا افكاره، وقدموا برامج استناداً الي تعاليمه وقيمه، من قبل الاحزاب والحركات الاسلامية، وهي متعددة، ومختلفة ومتناقضة، ومتصارعة. وظلت هذه الافكار والبرامج متخلفة عن مستوي الحاجات الاساسية، الاقتصادية والاجتماعية، التي كانت تطرحها الحياة علي الناس، اي الحاجات المادية للبشر، وليس، فقط، الحاجات الروحية التي هي، من دون ريب، حاجات انسانية مهمة واساسية. وظلت هذه الافكار والبرامج متخلفة عما حفل به القرآن الكريم من كل أنواع الافكار العظيمة التي تحث الناس علي البحث والتفتيش في كل الاتجاهات، وداخل المجتمعات، عن كل ما يؤمن لهم سعادتهم في الحياة الدنيا، في علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي علاقتهم مع الطبيعة، من خلال تطور هذه المجتمعات، ومن خلال تطور الطبيعة. كما ظلت متخلفة عما جاء في الحديث النبوي الشريف، وفي احاديث الخلفاء والائمة، وبالاخص عما ورد تكراراً، وبشكل بالغ الدلالة والقوة، في احاديث وخطب الامام علي بن ابي طالب، عليه السلام.

بل ان ما جري تقديمه من حلول وبرامج، حتي الآن من قبل هذه الحركات الاسلامية، برغم الاجتهادات الفكرية، العديدة والغنية، والمهمة، وبرغم النضالات واشكال الكفاح المختلفة، وبرغم المد الشعبي الذي اكتسبته هذه الحركات، لم يتحول الي مشروع متكامل لنظام اقتصادي - اجتماعي تتوفر فيه الحلول الملموسة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والواقعية الملموسة. فقد ظلت كل هذه الافكار والبرامج، في جوهرها، ذات طابع عام تزينها القيم الدينية والانسانية العامة. ولم تدخل في الملموس الصعب والمعقد من الحلول لمشكلات البشر التي لا حصر لها. وادي الحديث العام والمطلق عن القيم، في غياب الملموس من الحلول للملموس من المشكلات، الي تبرير السائد من الافكار، والسائد من الحلول. وهذه الافكار، والحلول العامة التي تستند اليها هي، في واقعنا الراهن، في العالمين العربي والاسلامي افكار تبرر، من الناحية العملية، السائد من الانظمة الاستبدادية، والقمعية، في اشكال تخلفها، وتبعيتها، في شتي المجالات، للرأسمالية العالمية المسيطرة، برغم ما تقدم باسم هذه الافكار من نقد لهذه الانظمة وما مورس من نضال ضدها، وبرغم كل ما يعلن من رفض لاشكال وآليات قمعها. وسيان، هنا، اكان هذا العجز، من قبل هذه الافكار والبرامج، عن تقديم الحلول، هو عجز حقيقي موضوعي، ام كان تغطية واعية لنظام النهب والاستغلال والقهر، باسم القدرية، او باسماء اخري. وكثير من اصحاب هذه الافكار اكتفي بتكرار الحديث عن نظام الشريعة، وبالطابع الديني البحت لبرامجه، مع التأكيد علي رفض البرامج والافكار التي تتبناها الحركات العلمانية، اي الحركات غير الدينية، ولا سيما الماركسية منها.

اقول هذا الكلام، وقد اكون متعسفاً. فلنتجادل في ذلك، استناداً الي وقائع حياتنا، وتناقضاتها، والي المشاكل والازمات التي تواجهنا. وهي كثيرة، وتزداد تفاقماً. ويتعذر ايجاد الحلول الصحيحة لها. لنتجادل في كل ما قدمته كل التجارب والحركات الثورية، علي اختلافها وتنوعها وتناقض منطلقاتها، فلعلنا نصل الي تحديد اكثر دقة لما تحقق علي يد كل هذه الحركات وتجاربها، وتحديد لما لم يتحقق. وسنري، حتماً، ان المسؤولية في الخلل القائم انما يتحملها كل الذين تصدوا لحل مشاكل البشر في حركاتهم وثوراتهم، كلهم من دون استثناء، سواء كانوا يحملون افكارا علمانية ام كانوا يحملون افكاراً دينية. علماً بأن الجميع وعدوا، وجاهدوا لتحقيق ما وعدوا به، بكل الاشكال، وحاولوا، وقدموا بدائل، وقاموا بتجارب. ولكنهم لم يصلوا الي تحقيق ما وعدوا به، وناضلوا من اجله. ومعروف ان مستويات عطاءاتهم، ومستويات تجاربهم، ومستويات انجازاتهم تختلف كثيراً من حركة الي اخري، في علاقتها بالهدف المنشود، الذي يتحدد بتأمين الحرية والتقدم والسعادة للبشر. والمصدر الاساسي لهذا الاختلاف في المستويات من وجهة نظري، يكمن في علاقة الخلل بين المنطلقات الفكرية لهذه الحركات، وبين العلم، بكل مكوناته، من جهة، وبين

الواقع ومعرفته معرفة علمية ودقيقة، من جهة ثانية.

هل ما اسوقه، هنا، هو نقد للاسلام، كدين؟

قطعا، لا. فالاسلام، كدين، شئ، وامتلاكه من قبل الافراد والجماعات والفرق، والشعوب، في علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي علاقاتهم مع الآخرين، وفي صراعاتهم، وفي مطامحهم، ومشاريعهم، المختلفة، المتعددة حتي التناقض، شئ آخر. فأنا الماركسي، منذ خمسة واربعين عاما، بالانتماء ين الفكري والسياسي، اعتبر الاسلام، كدين، وكحضارة، وكثقافة، وكتراث، جزءا من تكويني الثقافي والنفسي، دون ان يشكل ذلك اي تعارض مع هذا الانتماء. وهذا حال كل الذين ينتمون الي الشيوعية، مثلي، برغم تعدد اشكال ومستويات هذا الانتماء، سواء هنا، في بلادنا، او في اي مكان في العالمين العربي والاسلامي، ممن نشئوا في بيئة اسلامية حتي ولو بدا من اي منهم رفض لذلك، او اعتراض عليه. وهو ما ينطبق، كذلك، علي الذين ينشئون في بيئة مسيحية. علماً بان الاسلام، بالنسبة للعرب جميعا بصرف النظر عن دينهم، او انتمائهم الفكري، هو حضارتهم مثل المسلمين المؤمنين، من دون تمييز، ولكن من موقع مختلف. ولعل احد مصادر الخلل في سلوك بعض الشيوعيين، او كثرتهم، في العلاقة بين افكارهم وواقع مجتمعاتهم، هو في هذا التناقض الذي يضعون انفسهم فيه من دون اي مبرر.

علي ان للشيوعية فكراً اقتصادياً واجتماعياً يقوم علي الدمج بين الفلسفة والعلم، العلم بفرعيه، الطبيعي والانساني. فهو، اذن، فكر لا يبدأ من الصفر. بل هو يستند الي تراث البشرية كلها، بما في ذلك الاديان، بكل انواعها، منذ اقدم العصور، لا سيما الاديان السماوية التي، برغم ما بينها وبين الفكر المادي الجدلي من تناقض هي اقرب الي هذا الفكر، من نواح عديدة، بالمقارنة مع الاديان الاخري، القديمة المنقرضة منها، وتلك التي لا تزال قائمة.

ان المادية التاريخية التي تقول بها الماركسية، في محاولتها لقراءة احداث التاريخ وحركة تطوره، انما تستند الي القوانين العلمية التي تسود في الطبيعة. ولكن الماركسية، اذ تحاول ان تعمم هذه القوانين، فهي تفعل ذلك بتحفظ كبير، آخذة في الاعتبار احتمالات الخطأ في هذا التعميم، نظراً لتعقيدات حياة البشر، داخل كل انسان فرد، وداخل المجتمعات الانسانية، وفي قلب التطور الذي تشهده العلاقات بين الناس، المادية منها والروحية، خلال عملهم، ونشاطهم، ولا سيما خلال عملية انتاج الخيرات المادية. فاذا كان البشر جزءا من الطبيعة، وهم كذلك، الا انهم الجزء الاكثر تعقيداً. فهم يختلفون عن سائر مكونات الطبيعة، وعن المخلوقات الحية فيها، بوجه خاص، بامتلاك الوعي، اولا، وباختلاف نوع هذا الوعي وطبيعته، فيما بينهم، افرادا وجماعات، ثانيا، وبتنوع مستوياته، ارتقاء وهبوطا، ثالثا. وهذا الوعي انما يتطور، في الاتجاهات كلها، في الشروط التاريخية المختلفة، زمانا ومكانا وعوامل اخري، ويتطور معه التنوع والتعدد، والاختلاف في الطبيعة والمستوي، مع تطور الحياة، ومع اكتشاف الانسان لذاته، واكتشافه للذات الاخري، واكتشافه لاسرار الطبيعة، ولاسرار الحياة، في آن.

وأهم قانونين يتجليان في الطبيعة والمجتمع هما قانون وحدة وصراع الاضداد، وقانون التراكم الكمي والتحول الكيفي. وعلي اساس هذين القانونين، وسائر القوانين العلمية الاخري، تحاول الماركسية، في جانبها التاريخي والاقتصادي والاجتماعي، ان تضع مشروعا لحل المعضلات الكبري التي تواجه البشر في حياتهم، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض. وعلي هذا الاساس تحاول الماركسية ان ترصد حركة التاريخ، من خلال الصراع وتدرس ظاهرات التطور بتعقيداتها، تطور المعارف، وتطور العلوم، وتطور القوي المنتجة، وتطور وعي الناس، علي اختلاف طبقاتهم وفئاتهم الاجتماعية، وتطور العلاقات الاجتماعية وعلاقات الانتاج، والنظام الاشتراكي، بكل ما يقترحه من قوانين لتنظيم الحياة، ولتحقيق التقدم والعدالة والحرية للناس، عموماً، وللمنتجين، خصوصاً، هو الترجمة الملموسة لنقل هذا الفكر الماركسي من النظرية المجردة، الي الممارسة والتطبيق. وفي هذا المشروع التغييري التطبيقي بالذات، يبرز الخلل، ويبرز الصواب، ايضا. وحول التجربة وحول الفكر الذي استندت اليه التجربة، يدور النقاش ويستمر، نظراً لصعوبة تطبيق الفكر ونظرياته وقوانينه علي البشر. ذلك ان العوامل المادية، اي الاقتصادية، برغم كونها هي الاساس في حركة التطور، ليست هي الوحيدة في التأثير في هذه الحركة. بل هي تترافق مع عوامل شتي، من نوع ما نسميه بالعوامل الروحية، وسواها من عوامل تتكون، علي الدوام، مع حركة البشر وتطورهم وتطور معارفهم، واكتشافاتهم، وتطور علاقاتهم فيما بينهم، وتطور علاقاتهم بالطبيعة. فالتكوين الفكري والروحي للناس، انما يجري عبر عملية تاريخية طويلة وتحت تأثير عوامل عديدة قد تزول بذاتها، ولكن اثرها في صياغة وتكوين فكر الناس ووجدانهم يبقي. وعبر هذا التكوين للفكر وللوجدان يتعامل الناس ويتفاعلون مع القضايا والمشكلات التي

تواجههم في حياتهم، وفي نشاطهم. وهي عملية تحتوي علي تناقض موضوعي واضح. وتحتوي، في الوقت ذاته، علي تكامل وتفاعلٍ يكملان الانسجام في حركة الحياة.

الا تؤكد هذه العملية، بكل تعقيداتها، علي ان تطور المجتمعات البشرية، وحركة التاريخ، بمجملها، هما اعقد من ان نحصر اسبابهما، وتجلياتهما، وآلياتهما، ونتائجهما، في عامل واحد، ايا كان دوره، وأية كانت تأثيراته؟

اذن، من الممكن ان تنجح التجربة التي تقدمها الشيوعية، ومن الممكن ان تفشل، جزئيا، او كلياً، في مرحلة، او في اكثر من مرحلة. وهنا، بالتحديد، تكمن القيمة الاساسية، البالغة الاهمية، لهذه الحركة في الفكر، وللمحاولات القديمة والمعاصرة لتطبيقها، اي الشيوعية باسمائها المختلفة. اذ انها ارتبطت، في الواقع، عبر انجازات كبيرة جداً حققتها، باحلام البشر في التحرر والتقدم والعدالة الاجتماعية، حتي ولو لم تكتمل هذه الانجازات، حتي ولو لم تنجح، بل حتي ولو فشلت في بعض مراحل التاريخ. فحركة التاريخ، كما تقول الماركسية، لا تتم في اتجاه مستقيم، وبخط صاعد، بل هي تتم في شكل حركة لولبية، هي محصلة التقدم والتراجع ومحصلة كل التناقضات. ومجمل هذا الواقع، في حركة تطوره المختلفة، يدخل في اطار تجليات قوانين الطبيعة والمجتمع.

أليس طبيعيا لحركة من هذا النوع، وبهذا الحجم من الطموح، وبهذه المحاولات الجريئة الاقتحامية، الصعبة جداً، البالغة التعقيد، ان تتوقف عن التقدم، وتتراجع وتلحق بها هزائم وانكسارات؟ اليس طبيعيا ان تصاب التجربة التي قامت في روسيا، وانطلقت من واقع التخلف، ومن الصراع الذي لم يهدأ داخل التجربة، وعلي تخومها، ومن الحروب الساخنة، والباردة، ومن الاخطاء الكبيرة في امتلاك الفكر، وفي شكل ممارسته وتطبيقه اليس طبيعياً لهذه التجربة ان تتراجع، وتنهزم، في هذه الشروط التاريخية المشار اليها، حتي ولو كان عمرها ثلاثة ارباع القرن؟

وهنا، بالذات، اري لزاما علي ان اذكر بما قام به لينين، بعد انتصار الثورة، وبعد انتهاء الحرب الاهلية، من ابداع في الشكل الذي اقترحه لاستمرار التجربة. اود ان اذكر بالافكار العظيمة التي تجسدت في السياسة الاقتصادية الجديدة. وهي افكار لم ير لينين حرجا في ان يتراجع فيها عن افكار قديمة كان يدافع عنها بحزم. اذ هو اكتشف ان انتصار الاشتراكية يتطلب تكون شروط هي غير متوفرة في روسيا التي دمرتها حرب عالمية وحرب أهلية. ففكر، من موقع السلطة، وابدع البرنامج الطويل الامد، الذي حمل اسم «السياسة الاقتصادية الجديدة»، والذي أشار فيه لينين بجرأة الي احتمالات الفشل، واكد فيه، بالمقابل، علي ضرورات النجاح.

من الخطأ الفادح، اذن، الحكم بتسرع علي الشيوعية بأنها فشلت كنظرية، وكمشروع مستقبلي وكنظام اقتصادي - اجتماعي، لان تجربتها فشلت علي النحو الذي نشهده في ايامنا. فالثورات الكبري تعيش في الفكر وفي الوجدان، طويلاً جداً، ولا تزول، ولا تموت. فكيف اذا كانت من نوع الثورة الاشتراكية التي تشير الي انجازاتها كل تحولات القرن الذي يوشك ان ينتهي، وتلك الاضطرابات التي يشهدها العالم، بمجرد زوال الاتحاد السوفياتي، كدولة، وكنظام، رغم كل ما كان قائما في هذا البلد وفي نظامه من خلل كبير في كل جوانب الحياة.

غير ان ذلك لا يعفي الماركسيين، من اصحاب التجربة، تحديداً، وممن انتموا، بكل الاشكال والصيغ، الي الماركسية، مفكرين واحزابا وحركات، وانظمة حكم، لا يعفيهم من مسؤولية البحث في كل ما حصل من تطورات. فاذا كان من الطبيعي ان تحصل هذه التطورات، لاسباب موضوعية، او لاسباب اخري، بعكس طموحات البشر واحلامهم، فلابد، بالمقابل، من معرفة هذه الاسباب، من اجل ان تستمر حركة التاريخ في اتجاه الارتقاء نحو المثل والقيم التي يحلم الانسان في تحقيقها، وينشد، عبر تحقيقها، تأمين حياة افضل، وارقي، وتحقيق حرية وعدالة وتقدم، تتجدد كلها، وتغتني، علي الدوام.

والبحث في هذا الموضوع سيكون طويلاً وشديد التعقيد. ولكنه لن يكون بحثا في العمق وفي الجوهر اذا هو لم يشمل كل جوانب الفكر والتجربة، في آن. فاذا كانت الاشتراكية قد قدمت نفسها بديلاً للرأسمالية، فانها قد استندت في ذلك الي ما توصلت اليه الماركسية من استنتاجات حول ازمة الرأسمالية، فيما اعتبر انه المرحلة الاخيرة من مراحل تطورها، بعد انجاز دورها التاريخي. وجوهر هذه الازمة يتمثل في تحول الرأسمالية الي عائق امام تطور القوى المنتجة، وفي كون علاقات الانتاج الرأسمالية هي، بالتحديد، هذا العائق، الامر الذي يستدعي تغييرها. والعلاقات الجديدة البديلة للرأسمالية التي تقول بها الماركسية، هي العلاقات الاشتراكية.

هنا، بالتحديد، يستدعي البحث العميق والشمولية والتحرر من الافكار المسبقة.

هنا، وفي هذا السياق، بالذات، تطرح الاسئلة الكبيرة

التالية: هل كان صحيحاً هذا الانتقال السريع من نمط الانتاج الرأسمالي الي نمط انتاج جديد اطلق عليه نمط الانتاج الاشتراكي؟ هل كان صحيحا ذلك الموقف الذي أتخذ من الملكية، باسم الاشتراكية، لصالح الطبقة الاكثر تقدماً، الطبقة العاملة، ولصالح كل المنتجين، اي لصالح المجتمع كله؟ وهل كان صحيحاً تحديد المرحلة التاريخية بأنها مرحلة الازمة العامة للرأسمالية التي لا تنتهي الا بزوال الرأسمالية؟ وهل كان صحيحا الموقف الذي اتخذ من الدين، ومن مجمل العوامل الروحية؟ وهل كان صحيحا الموقف الذي مورس ضد الديمقراطية، علي صعيد الدولة ومؤسساتها، وفي المجتمع، وفي العلاقة بين الطبقة والشعب والحزب والدولة، انطلاقاً من ذلك التعارض الذي جري تعميمه بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية؟

ان تقديرنا للدين، عموماً وللاسلام خصوصاً وللافكار الثورية الدينية، عندما تتحول الي حركة يملكها ويقودها ثوار، هو كبير جداً. ولا يقلل من هذا التقدير عدم قدرة هذه الحركات الدينية علي تقديم البدائل الناجحة، او عدم قدرتها علي الثبات في تجربة محققة، سواء كان الامر يتعلق بالماضي، ام بالحاضر...

علي ان المستقبل حافل بالمتغيرات... فلننتظر، من دون كسل، لننتظر بنشاط، وبحث وكفاح، ماذا ستأتي به هذه المتغيرات. ولنجتهد في العمل لتحديد موقعنا، كعرب وكمسلمين، في حركة التاريخ، ولتحديد موقعنا في التغيرات المقبلة، اعتماداً علي الذات، واستناداً الي تجاربنا، وتراثنا، بكل مكوناته، والي كل الحجازات البشرية، ومنها الحجازات الاشتراكية ذاتها واخفاقاتها وتجارب الحركات الاخري كلها، ومنها التجارب الدينية وتحديداً تلك التي تحمل فكراً تغييرياً، وبرنامجاً تغييريا بالمعني الديمقراطي السياسي والاجتماعي للكلمة. ولنبذل اقصي الجهد والاجتهاد والابداع من اجل ان نجد ما هو مشترك في كل فكر حملناه، علمياً كان ام دينياً، نابعاً من تراثنا ومن واقعنا ام مأخوذاً من الحركات الاخري في العالم. ولنضع نتائج هذا الجهد في مسار البحث عن افضل الحلول لازمات بلداننا ومشاكلها الموروثه عنها، والتي تولدها الاحداث والتطورات.

لا سبيل امامنا، عبر هذا الحوار، الا ان نتفاعل. والا فأين هي حرية الفكر التي ننادي بها جميعنا؟ واين هو الابداع والاجتهاد اللذان يطبعان جهودنا في البحث عن المستقبل؟

وعندي، في مجال حرية الفكر في الاسلام، ما استند اليه، وما يشجع علي المضي في الجدل. وهو ما يقدم الاسلام، ذاته، في تسامحه، نموذجاً عنه. وهو ما يقدم تاريخ الحركات الاسلامية المتصارعة بعض النماذج عنه ايضاً. الا ان حرية الفكر كانت، علي الدوام، في التاريخ العربي - الاسلامي، وفي تاريخ العالم، بعامة، مسألة معقدة. وكانت مسألة جدال : من يملك الحق، او السلطة في تحديد ما يمكن التسامح فيه، وما لا يمكن التسامح؟ وما هي المقاييس؟ وهل ثمة بالامكان تحديد مقاييس في موضوع الفكر وحريته، وحرية الصراع، في ميدانه، وحوله بالذات؟.

ومع ذلك فقد تقاطعت مع حالات القمع، وحروب التكفير، والتكفير المضاد، فترات من التسامح والتعايش بين الافكار والتيارات المتناقضة، اثرت الحضارة العربية - الاسلامية، واغنتها بابداعات في شتي ميادين المعرفة هي اليوم، منارات في تاريخ الفكر الانساني كله، ننتمي اليها، ونعتز بها.

وقد تكررت هذه الحالات من الصراع والتسامح في التاريخ المعاصر، منذ عصر النهضة، في القرن الماضي حتي الآن باشكال مختلفة. وتولدت عنها، في تناقضاتها نتائج متناقضة. وفي هذه الايام، بالذات، التي تحفل بالمتغيرات الكبري، الناتجة عن انهيار المشاريع التغييرية الكبري، يبلغ الصراع ذروته، داخل الحركات الاسلامية المتناقضة، ذاتها، وبينها وبين الحركات الاخري، والمشاريع الاخري، الجديدة والقديمة. وميدان هذا الصراع معظم بلدان العالمين العربي والاسلامي، وبلدان اخري مجاورة لهما وكعادته، في مثل هذه الحالات، لا يحمل الصراع، من موقع الاصولية، او مايسمي بالاصولية، برامج حلول. بل هو يتخذ، في الاساس، طابع التدمير. اذ ان الرفض لكل ما هو قائم، والنفي للآخر، والتكفير لمن ليس في نفس الموقع المحدد، اية كانت الاسباب التي تؤدي الي هذه الحالات، في هذا الظرف، الاسباب الحقيقية منها والمفتعلة المباشرة، وغير المباشرة، هي جميعها سمات هذا الصراع. وهكذا فان اتخاذ بعض هذه الحركات الدين الاسلامي باصوله، وشرائعه، واحكامه العامة، عنوانا لمقاومتها، هو استخدام سياسي فظ للدين الاسلامي في شؤون تختلف النظرة الإسلامية فيها بين المفكرين الاسلاميين وتياراتهم ومدارسهم وفرقهم، حتي التناقض.

ولا يسعني، في هذا المجال، بالذات، الا ان أتوقف بتقدير عندما جاء في نص سماحة السيد محمد حسين فضل الله، من محاضرة القاها في منتدي الامام الخميني الثقافي، اذ يقول حول حرية الفكر، من وجهة نظر

اسلامية: «... لذلك، في الاسلام ليس هناك اي حاجز يمكن ان يحجز الفكر عن ان ينفتح. انك تستطيع ان تفكر في أي شئ، وبأية طريقة. في الفكر ليس هناك مقدسات (ويتفكرون في خلق السماوات والارض)، يتفكرون ويستنتجون...».

لا حوار حقيقى إذن بدون حرية. فحرية الفكر هي التي تحمي الحوار. ومثل هذه الموجة من التدمير، باسم الاصولية الاسلامية، ومثل هذه الطريقة في التعامل معها من قبل الانظمة، لا يمكن ان يسمحا بالحوار الحقيقي. علي ان للتكفير اسماء مختلفة. ومن بعض اسمائه في الحركة الاشتراكية، ما يسمي بالتحريفية. وهي ترجمة غير دقيقة لاعادة النظر. واعادة النظر هي، في مجال البحث، من ضمن الشروط الضرورية لحرية الفكر.

والاصولية المعاصرة مثل الاصولية المعروفة في التاريخ، سواء كانت دينية، ام غير دينية، هي من نفس الطبيعة، في نهاية المطاف. انها تحويل للنص الي شئ مقدس. وفي الفكر لا توجد مقدسات. فهل نستطيع في هذا الزمن الصعب الذي نحن فيه، ان ندخل في الحوار، من موقع الاقرار المسبق، بعدم احتكار الحقيقة، حتي ولو كان لدي كل صاحب فكر اقتناع مطلق بأنه هو وحده الاكثر صوابا، والاكثر امتلاكاً للحقيقة؟ ذلك هو التحدى الكبير.

الوطـــن العربـــي

مصر

محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف

بين حركات التأسلم السياسى

السمات الأساسية للحركة الاسلامية :

هل الحوار ممكن؟

الحركة الاسلامية فى مصر

(دراسة ميدانية على عينة من أعضاء الجهاد)

فردوس خير الأمم

السودان

الجبهة القومية فى السودان

فلسطين

لمحات من الحركة الاسلامية الفلسطينية

اليمن

الاخوان المسلمون والحركة الأصولية فى اليمن

تونس

محاولة لتقييم ظاهرة الإحياء الدينى

المغرب والجزائر

خطاب الحركة الاسلامية فى الجزائر

إشكالية الزوايا فى المجتمع الجزائرى

الأمراض النفسية والاجتماعية للمهاجر المغربى فى فرنسا

مصر:
محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسى

د . رفعت السعيد

.. ورغم كل ماكان ، وما هو كائن ، يظل الجدل قائماً حول وجود اختلافات بين جماعات التأسلم السياسى. ويقول البعض باعتدال بعضها وتطرف الآخر ، ويبنى أو يحاول مواقف سياسية على أكتاف هذه المقولة.

ومن ثم كان من الضرورى فى اعتقادنا القيام بهذه المحاولة لعلها تسهم فى ضبط ايقاع فهمنا لهذه الجماعات وحقيقتما ترمى اليه على اختلاف نزعاتها وتجمعاتها.

أ - متابعة مختصرة لامتداد تاريخى..

منذ أن أقام الأستاذ حسن البنا جماعته ، وأصبح مرشداً عاماً لها حاول أن يفترض فهماً يؤكد اختلافه عن من سبقه من المفكرين أو المناضلين ذوى النزعة الاسلامية.. وقد أصبحت هذه النزعة للتميز عن الآخرين أحدى سمات هذه الجماعة. فالأستاذ البنا قال "كان الأفغانى يرى المشكلات ويحذر منها ، وكان محمد عبده يعلم ويفكر ، ورشيد رضا يكتب أبحاثاً ، وهم جميعاً مصلحون دينيون وأخلاقيون يفتقدون الرؤية الاسلامية الشاملة"(١).

بينما يتفوق أحد تلاميذ المرشد على أستاذه فى عدم التواضع عندما يؤكد :"كان الأفغانى مجرد مؤذن ، ورشيد رضا مجرد مؤرخ أما المرشد فهو "بنا" "(٢).

ولعل تلميذاً آخر يفسر لنا حقيقة الاختلاف بين الأستاذ البنا وكل من سبقوه عندما يقول :"أن دعوة حسن البنا تتميز عن غيرها بأنها **تعنى الجهاد والنضال والعمل** وأنها ليست مجرد رسالة فلسفية"(٣).

ومن هنا يمكن القول أن الشق العملى أو الجهادى الذى ميز حركة الأخوان عما سبقها ، ويمكن تبسيط الأمر من وجهة نظرنا بالقول بأن "أسلمة السياسة" أو الاكتساء بكساء "اسلامى" مع افتراض الاختلاف حول مدى صحته) فى خضم النشاط السياسى هو السمة المميزة لهذه الجماعة.

ولعل هذا الفهم يستند الى مقولات المرشد العام الأول للجماعة اذ يقول :"أستطيع أن أجهر بصراحة بأن المسلم **لايتم اسلامه إلا اذا كان سياسياً** بعيد النظر فى شئون أمته مهتماً بها غيوراً عليها"(٤).

بل يقول :"أحسب أن المسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والآثمين.. يسمى مسلماً؟ **كلا أنه ليس بمسلم ، فحقيقة الاسلام جهاد وعمل ودين ودولة**"(٥).

وهكذا وفوق أن المرشد يتهم المسلم الذى يتفرغ للعبادة دون الاشتغال بالسياسة بالكفر ، فإننا نلاحظ أنه يضيف - دون تردد- ركناً جديداً من أركان تحقق اسلام المسلم ، فاسلام المسلم لايتم إلا اذا كان سياسياً.. الخ

وهو أمر جديد على الاسلام وعلى الحياة السياسية

د. رفعت السعيد - مؤرخ مصرى، وأمين عام حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى

معاً.

لكن الملفت للنظر هو أن الأستاذ البنا يؤكد رفضه لكل السياسيين الآخرين وكل الأحزاب الأخرى غير جماعته موجهاً حديثه لاخوانه قائلاً :"ستخاصمون هؤلاء جميعاً فى الحكم وخارجه ، خصومة شديدة لديدة ، أن لم يستجيبوا لكم"(٦).

فاذا كانت الأحزاب السياسية جميعاً أهلا للمخاصمة الشديدة اللديدة ، واذا كان كل المسلمين حتى المتفرغين للعبادة ليسوا بمسلمين اذا لم يشتغلوا بالسياسية.فإن سمة تكفير جميع من هم خارج الجماعة تبدو واضحة جلية.

لكن الأستاذ المرشد الأول يختلف عن كثيرين من قادة الجماعات المتأسلمة الحاليين فهو يلجأ الى "التقية" أى الى اخفاء حقيقته الحقيقية انتظاراًللاستقواء أى تجميع قوة كافية قبل اشهار معركته ضد الجميع.

ولعل الأستاذ البنا يصوغ فكرته هذه بذكاء واضح اذ يحذر المندفعين من اخوانه قائلاً :"أيها الاخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المتعجلون منكم.. ان طريقكم هذا مرسومة خطواته ، موضوعتحدوده ، ولست مخالفاً هذه الحدود التى اقتنعت كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول ، أجل قد يكون طريقاً طويلة ، ولكن ليس هناك غيرها..

أيها الاخوان : **لاتصادموا قواميس الكون فإنها غلابة ،ولكن غالبوها ،واستخدموها ،وحولوا تيارها ، واستعينوا ببعضها على بعض ، وترقبوا ساعة النصر وما هى منكم ببعيد"(٧).**

واعمالاً لمبدأ "التقية" واخفاء الهوية الحقيقية فقد أخفى حسن البنا مشروعه الحقيقى ومارس عملية تملق منظمة للملك فاروق ولعديد من السياسيين المعادين وبوضوح لمصالح الشعب والوطن.. فحسن البنا يكتب "ان ٣٠٠ مليون مسلم فى العالم تهفوا أرواحهم الى الملك الفاضل الذين يبايعونه أن يكون حامياً للمصحف ، فيبايعونه على أن يموتوا بين يديه جنوداً للمصحف ، وأكبر الظن ان الله قد اختار لهذه الهداية العامة الفاروق ، فعلى بركة الله ياجلالة الملك ، ومن ورائك أخلص جنودك. وان لنا فى جلالة الملك أيده الله أملاً محققاً"(٨).

.. ولكن التقية الى متى ؟

حتى تستكمل الجماعة عتادها وقوتها ، فحسن البنا يقول :"فى الوقت الذى يكون فيه لكم معشر الاخوان المسلمين ثلاثمائه كتيبة قد جهزت كل منها نفسها.. فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لجج البحار ، وأقتحم بكم عنان السماء ، وأغزو بكم كل عنيد جبار ، فإنى فاعل ان شاء الله"(٩).

ساعتها سيكون التصادم. أو ما يسميه البنا " الجهاد " الذى يصفه بأنه " أول مراتبه انكار القلب ، واعلاها القتال فى سبيل الله.. ، ولاتحيا الدعوة إلا بالجهاد ، و ليس فى الدنيا جهاد بلا تضحية " بل أنه يؤكد : " **ومن قعد عن التضحية معنا فهو آثم"(١٠).**

أرجو أن تتأملوا العبارة الأخيرة فهى تفسر حتى موقف أكثر الجماعات المتأسلمة تطرفاً. "من قعد عن التضحية معنا فهو آثم" ومن ثم فإنه يوجه "الأثم" ليس فقط ضد كل من لم ينضم الى جماعته ، بل ضد كل من يقعد عن "التضحية" التى يدعو اليها.

ثم يعود الأستاذ البنا ليرسخ هذا المفهوم عندما يقول :"ومالم تقم الدولة الاسلامية فإن المسلمين جميعاً آثمون ومسئولون بين يدى الله العلى القدير عن قعودهم فى اقامتها ، وقعودهم عن ايجادها"(١١).

ولايخفى حسن البنا مفهومه للتضحية والجهاد فهو يحددهما وبشكل واضح :"الاخوان المسلمون يعلمون أن أول مراتب القوة هى قوة العقيدة والايمان ، ثم يليها قوة الوحدة والارتباط ، **ثم بعدها قوة الساعد والسلاح**".. ثم يعود فيؤكد "أقول للمتسائلين أن الاخوان المسلمين **سيستخدمون القوة العملية حيث لايجدى غيرها ،وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الايمان والوحدة"(١٢).**

ولكن.. كيف تتحقق القوة ؟

اجابة جماعة الاخوان واضحة.. تشكيل جهاز خاص يدرب الأعضاء المختارين بعناية ، ويجمع السلاح ، انتظاراً ليوم موعود. ولكن كيف يتكون "الجهاز الخاص".

يروى أحد قادته حكايته فلنستمع اليها ".. يدخل العضو الى حجرة البيعة ، فيجدها مطفأة الأنوار ، ويجلس على بساط فى مواجهة أخ فى الاسلام مغطى جسده تماماً من قمة رأسه الى أخمص قدميه برداء أبيض.. ثم يخرج من جانبه مسدساً ويطلب من المبايع أن يتحسسه ، وان يتحسس المصحف الشريف ، ثم يقول له :فإن خنت العهد أو أفشيت السر ، فسوف يؤدى ذلك الى اخلاء سبيل الجماعة منك ، ويكون مأواك جهنم وبئس المصير"(١٣).

فماذا تعنى عبارة **"اخلاء سبيل الجماعة منك ؟"**.

تأتى الاجابة فى المادة ١٣ من قانون تكون الجهاز.."أن أية خيانة أو أفشاء سر **بحسن قصد أو بسوء قصد** يعرض صاحبه للاعدام واخلاء سبيل الجماعة منه ، مهما كانت منزلته ، ومهما تحصن بالوسائل ، واعتصم بالأسباب التى يراها كفيلة له بالحياة"(١٤).

بل أن الأستاذ محمود الصباغ صاحب الكتاب المشار اليه والذى قال أنه أحد قادة الجهاز الخاص قد أكد صراحة

:"أن أعضاء الجهاز يملكون الحق - دون إذن من أحد - فى اغتيال من يشاءون من خصومهم السياسيين، فكلهم قارىء لسنة رسول الله فى اباحة اغتيال أعداء الله، لايحتاجون لبيانات تصدر من الامام الشهيد تحت ضغط التهديد بنسف الدعوة التى بناها لكى يكفوا عن طاعة الله ورسوله"(١٥).

ولهذا الجهاز فلسفة واضحة فى القتل، بل وفى القتل غيلة كما يؤكد الأستاذ الصباغ "ان قتل أعداء الله غيلة.. هو من شرائع الاسلام، ومن خدع الحرب فيها أن يسب "المجاهد" المسلمين وأن يضلل عدو الله بالكلام حتى يتمكن منه ويقتله"(١٦) الخطوط من عندنا.

بل أن الأستاذ الصباغ يؤكد أن تعاليم الجهاز الخاص للجماعة :

١ - يجوز اغتيال المشرك.

٢ - يجوز اغتيال من أعاق على قتال المسلمين سواء بيده أو بماله أو بلسانه.

٣ - يجوز ايهام القول(أى الكذب) للمصلحة.

٤ - يجوز التجسس على أهل الحرب.

٥ - يجوز الحكم بالدليل والعلامة للاستدلال(١٧).

فقط أرجو أن نقارن هذه العبارات بعبارات تالية للشيخ عمر عبد الرحمن، فسوف نجد تقارباً بل تطابقاً مثيراً للدهشة.

فاذا مضينا قليلاً فى فحص مقولات قادة وتعاليم الجهاز الخاص نجد كلمات أكثر وضوحاً.

فالأستاذ عصام حسونة(القاضى ووزير العدل الأسبق) وكان محققاً فى قضية سيارة الجيب الشهيرة والتى ضبطت فيها الكثير من أسلحة وأوراق ورجال الجهاز الخاص، يقول أن من بين الأوراق المضبوطة تعليمات لأعضاء الجهاز تقول "أن كل من يحاول مناوأتهم، أو الوقوف فى سبيلهم مهدر دمه وأن قاتله مثاب على فعله"(١٨) بل التعليمات تقول: أن من سياستنا أن الاسلام يتجاوز عن قتل المسلمين اذا كان فى ذلك مصلحة "وورقة أخرى تؤكد ذات المعنى" ان من السياسيين من يجب استئصاله وتطهير البلاد منه، فإن لم توجد سلطة شرعية تصدهم فليتول ذلك من وضعوا أنفسهم للاسلام جنوداً، وان الاسلام يتجاوز عن احتمال قتل المسلمين اذا كان فى ذلك مصلحة".

والعنف عند الجهاز الخاص ليس له حدود، تماماً كما يفعل ارهابيو اليوم فقد "اعترف أحد قادة الجهاز وهو الأستاذ مصطفى مشهور الذى كان يعمل بمطار ألماظة أنه سطر بخط يده خطه لنسف مخازن المطار ومعداته"(١٩).

فقط نطالع ماسبق عن أسلوب ومنهاج وحجج الجهاز الخاص، ونقارن ذلك كله بما يفعله أعضاء جماعات التأسلم السياسى الحالية ونسأل هل من جديد ؟

ولكن يبقى أن نقرر أن جماعة الاخوان ظلت ومنذ محنة ١٩٤٨(كما يسمونها) تعلن استنكارها للجهاز الخاص، بل وتنفى علاقتها به. فإن اعترفت به أعلنت أنها تابت عن ذلك، وأسقطته من حسابها.

ولعل الجماعة قد أمعنت فى انكارها للجهاز الخاص وأفعاله - لدرجة أنها أعطت زمامها للمرشد العام الثانى الذى اختارته وعن عمد مستشاراً سابقاً لتوحى للكافة بأن ثمة عهداً جديداً تلتمس فيه الجماعة طريقها الى القانون والشرعية والالتزام بهما، ورفض العنف والارهاب والتخلص منهما.

لكننا نكتشف أن المرشد الجديد يغير فقط قيادة الجهاز بينما يبقى عليه. ويؤكد ذلك أحد قادة الجهاز الأستاذ أحمد عادل كمال الذى يقول أن الجهاز الخاص أعيد تكوينه فى ظل المستشار الهضيبى لأن "جماعة بلا جهاز يحميها.. هى جماعة من المهرجين" ولأن جماعة الاخوان لاتقبل أن تكون جماعة من المهرجين فقد أعادت وبسرعة تشكيل جهازها الخاص.. وأعادت تدريبه، وتسليحه، ويورد أحمد عادل فى مباهاه نموذجاً من امتحانات المرحلة الأولى لتدريب أعضاء الجهاز..

"١ - اشرح باختصار تكتيكات الانسحاب- اذكر مواضع الطعن القاتلة، وكيف تصيبها من خصمك ؟

٢ - اشرح كوكتيل مولوتوف وكيفية استعماله ؟

٣ - احتجت الى قنبلة ٧٥ ولم تجدها، اذكر تفصيلاً كيف تجهزها محلياً. وما استعمالها ؟

٤ - اذكر ميزات النسف بالكهرباء واستعمال النسف بالفتيل ؟"(٢٠).

وكان ذلك عام ١٩٥٣.. أى فى ظل المرشد الذى كان مستشاراً. وان كان أحد قادة حركة الاخوان فى الكويت ينصف المستشار الهضيبى فيقرر أنه كان يقاوم الجهاز السرى ويحاول تخليص الجماعة من براثنه.. دون جدوى.. بل هو يقرر أن وفاة الأستاذ الهضيبى كانت ايذاناً بانهيار كل مقاومة ذاتية فى الجماعة ضد العسكره، وسيطرة الجهاز السرى"

ويقول مؤكداً أن "الجهاز السرى" لم يزل موجوداً ومتحكماً فى الجماعة حتى الآن :"مع وفاة الهضيبى سيطر الجهاز السرى ولم يزل يسيطر على الجماعة، وفى البداية أكدوا وجود ما أسموه "المرشد السرى" الذى زعموا أن الهضيبى رشحه لهم قبل وفاته، وفرضوا بالقوة هذه المقولة، وتحت ملاءة المرشد السرى تمكنت عناصر النظام الخاص :

مصطفى مشهور - كمال السنانيرى - أحمد حسنين - د. أحمد الملط - حسنى عبد الباقى وغيرهم من أحكام سيطرتها على الجماعة ، وتمت من خلال هذه الهيمنة ابعاد كل العناصر المستنيرة التى تتمتع بالشرعية والأهلية ، فشكل عناصر النظام الخاص مكتباً للارشاد من بينهم وهو القائم حتى اليوم بالرغم من ترصيعه أخيرا ببعض الفصوص"(٢١).

ويمضى الرجل ليتكلم.. ونتقل نحن عنه وعلى عهدته أن أعضاء النظام الخاص هم الذين اختاروا وحدهم الشيخ عمر التلمسانى مرشداً للجماعة دون الرجوع للمؤسسات الشرعية فيها ويقول :"أن الشيخ التلمسانى كان هيناً ليناً ولهذا اختاروه كواجهة سياسية بينما تفرغوا هم للامساك بتلابيب الجماعة.. قيادة وادارة ومالية وعلاقات"(٢٢).

ثم يقول أنه عندما توفى الشيخ التلمسانى حدث نفس الشيء فتم تعيين - وليس انتخاب - الشيخ حامد أبو النصر مرشداً من قبل رجال الجهاز الخاص ويقول أنه قد اختير لأنه "رغم بلائه وتضحياته متواضع الامكان كقائد الى درجة كبيرة"(٢٣).

وبهذا يمكن للجهاز السرى أن يحكم قبضته على الحركة دوماً.

وبهذا أيضاً نكتشف أن الجهاز السرى أو ما أسمى بالنظام الخاص مازال قائماً ومتحكماً.. أو هذا ما يؤكده القطب الاخوانى الكويتى د. عبد الله النفيسى.

ومن عباءة الاخوان يخرج الأخ شكرى مصطفى أو كما أسمى نفسه "طه المصطفى شكرى - أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها".

وهو شاب تتلمذ على مقولات الأستاذ سيد قطب. وتمادى فى تطويرها ، وأقام على نهجها جماعة أسماها "الجماعة المسلمة" وهى الجماعة التى اشتهرت أعلامياً بجماعة "التكفير والهجرة" والتى قامت باختطاف الشيخ الذهبى مطالبة بالافراج عن المسجونين من زملائهم وبتسليمهم مبلغ مائتى ألف جنيه ، ثم اغتالته فعلاً. ودارت ماكينة الأمن ضد الجماعة واعتقلت معظم أعضائها.

وفى المحكمة وقف شكرى مصطفى ليحدد أفكاره قائلاً :

"* أن كل المجتمعات القائمة مجتمعات جاهلية وكافرة قطعاً.

* اننا نرفض ما يأخذون من أقوال الأئمة والاجماع وسائر ما تسميه الأصنام الأخرى كالقياس وغيره فقط قال الله وقال الرسول.

* أن الاسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين ولكنه اقرار وعمل ، ومن هنا كان المسلم الذى يفارق جماعة المسلمين كافراً.

* الاسلام الحق هو الذى تتبناه جماعة المسلمين ، وهو ماكان عليه الرسول وصحابته وعهد الخلافة الراشدة فقط. وبعد هذا لم يكن ثمة اسلام صحيح على وجه الأرض حتى الآن"(٢٤).

وللأستاذ شكرى مصطفى عدة كتابات تتسم جميعاً بالتشدد ويرفض كل مستحدثات الحياة - ومنتجاتها الحديثة(مطبعة ، تلفيزيون - تليفون..الخ) باعتبارها متاعا كافرا ، بل هو يتخذ موقفاً متشدداً من قضايا عدة كان المسلمون يعتقدون أنها حسمت منذ أمد طويل ، بل ومنذ عهد الرسول(صلعم).. كالتعليم مثلاً. فالأخ شكرى يرى "أن جماعة محمد كانت لاتتعلم لمجرد العلم ، ولاتتعلمه للدنيا ولكن للعبادة ، العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم تعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه أى تعلمه لغير الله ، وهذا شرك ، وكان الرسول(صلعم) يتعوذ من علم لاينفع أى علم لاأعبدك به. النبى لايقرأ ولايحسب وكان فى قدرته أن يقرأ ويحسب ، بل أمته كلها أمة أمية.. خير أمة أخرجت للناس أمة أمية ، ويقصد بالأمة الأمية عموم هذه الأمة وغالبيتها ، ولايمنع من ذلك أن جماعة الحق فى آخر الزمان يكون بها قارئون حاسبون ، ولكنها سمتها وعمومها أنها أمة أمية"(٢٥).

ولكن.. وبعيداً عن عباءة الاخوان يفد الى مصر الأستاذ صالح سرية ، وهو فلسطينى أعتقد أن تحرير فلسطين مرتهن باقامة حكم الاسلام فى واحدة من دول الطوق. ووصل الى مصر عام ١٩٧٣ محاولاً اقامة حكم الاسلام فيها.

ويمكن القول أن الأستاذ صالح سرية هو خريج لمدرسة "حزب التحرير الإسلامى(الأردن)" وان كان بعد وصوله لمصر ركز على بعض شباب جماعة الأخوان الغاضبين على تراخى قيادتهم وعلى مسالمتها لأنور السادات مقابل افراجه عنهم وسماحه لهم بمجال متسع للعمل.

وفى كتابه "رسالة الايمان"(٦٠ صفحة) يقول "كل الأنظمة العربية وكل البلاد الاسلامية اتخذت مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسنة ، وبذلك فقد كفرت بالله ، واتخذت من نفسها آلهة وأرباباً ، فكل من أطاعها فهو كافر لأنه اتخذ له رباً سوى الله"

وهو يؤكد "أن تلاوة الشهادتين لاتخرج صاحبها من دائرة الكفر الى دائرة الايمان لأن من قال لا اله إلا الله ولم ينقد لها ، أى لم ينقد للكتاب والسنة فليس بمسلم

ولامؤمن ، وإنما هو كافر كفراً صريحاً" وهو يبيح قتل من يدافعون عن الحكومة الكافرة. "لأنهم ماتوا دفاعاً عن حكومات الكفر ضد من قاموا لاقامة الدولة الاسلامية ، فهم كفار إلا اذا كانوا مكرهين فإنهم يبعثون على نياتهم"(٢٦) وقال صالح سرية أيضاً بعدم جواز الصلاة فى مساجد الأوقاف "لأنها مساجد ضرار وعتاد للدولة الكافرة".

وعلى هذه الأسس الفكرية أقام الأستاذ صالح سرية جماعة محدودة العدد أسماها "جماعة شباب محمد" وبهذه المجموعة المحدودة حاول الاستيلاء على السلطة فى مغامرة محسوبة حساباً دقيقاً فقد جمع ١٨ عضوا من جماعته ليقتحم الكلية الفنية العسكرية بمعاونة بعض الطلاب فيها من أعضاء الجماعة.. واستهدفت الخطة الاستيلاء على مخزن السلاح بالكلية ثم الانطلاق الى مقر الاتحاد الاشتراكى بكورنيش النيل حيث سيجتمع السادات مع قيادة الاتحاد ، وتدخل المجموعة الى المبنى بحجة وجود بلاغ عن قنبلة بالمبنى ، وتقوم بالقبض على السادات ومن معه.

لكن الخطة تفشل فى أولى خطواتها اذ تدور معركة دامية بين المقتحمين وحراس مخزن السلاح بالكلية ويقتل ١١ شخصاً ويصاب ٢٧ ويقبض على الجميع. ويشمل القبض بعد ذلك أغلب أعضاء الجماعة بمن فيهم مؤسسها.

والغريب أن الأستاذ صالح سرية كان يتصور امكانية نجاح هذه الخطة ، وقد وصل تصوره هذا الى حد قيامه بكتابة البيان الذى قرر أن يتلوه بنفسه فى الاذاعة والتلفزيون بعد نجاح العملية. وقد ضبط البيان وكان بخط يده وجاء فيه :

"بيان صالح سرية رئيس الجمهورية - بسم الله الرحمن الرحيم "قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء ، وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير" أيها الشعب الحبيب ، أيتها الأمة المجاهدة الصابرة ، لقد نجحنا والحمد لله صباح اليوم فى السيطرة على الحكم ، واعتقال جميع المسئولين عن النظام السابق وبدء عهد جديد".

ويمضى البيان الذى يحمل توقيع "صالح سرية - رئيس جمهورية مصر العربية ليقدم برنامجاً من ثمانى نقاط".

لكن البرنامج وياللدهشة لايحمل أية مسحة اسلامية ولاأية اشارة الى مبادىء الاسلام أو ضرورة العمل بها. وربما كان ذلك أيضاً من قبيل "التقية" التقليدية.

وبعد القبض على صالح سرية وتنظيم "جماعة شباب محمد" استطاع أحد الأعضاء الافلات من عملية القبض ، والهرب الى الاسكندرية. وهذا العضو هو "سالم رحال"(أردنى).

وفى الاسكندرية تعرف على طالب بكلية الهندسة هو الأخ محمد عبد السلام فرج.. وعملا معاً لتأسيس جماعة جديدة هى "الجهاد".

ولعله من الضرورى أن نشير الى أن الأخ محمد عبد السلام فرج كان يتمتع بموهبة تنظيمية فائقة ونجح بالفعل فى تزعم جماعة ذات ثقل.."جماعة الجهاد".

وقامت قيادة الجماعة على محور ثلاثى : العمل التنظيمى(محمد عبد السلام فرج). الفكر والافتاء(الشيخ عمر عبد الرحمن). العمل المسلح(عبود الزمر - ضابط بالمخابرات العسكرية).

وكالعادة أصدر محمد عبد السلام فرج فى ١٩٧٩ وثيقة فكرية لتنظيمه أسماها "الفريضة الغائبة" وفى هذا الكتاب نقرأ :

"- أن الحكام المسلمين فى ردة عن الاسلام لأنهم تربوا على موائد الاستعمار ومن ثم فهم لايطبقون أحكام الاسلام ، والأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر ، وضعها كفار ، وسيروا عليها المسلمين.

- لابد من عودة الخلافة الاسلامية ، وقيام دولة اسلامية كنواة.

- أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف.

- خالف عبد السلام فرج شكرى مصطفى وغيره من قادة الجماعات المتأسلمة فأكد على أهمية العمل داخل أجهزة النظام الكافر ومؤسساته وخاصة الجيش تحقيقاً لمصلحة الدعوة الاسلامية"

ويقول عبد السلام فرج فى تكفير الحكام جميعاً "أن حكام هذا العصر تعددت أبواب الكفر التى خرجوا بها عن ملة الاسلام بحيث أصبح الأمر لايشتبه فيه على كل من اتبع سيرتهم ، أن هؤلاء الحكام فى ردة عن الاسلام.. ولايحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون"(٢٧).

وبعد اغتيال الرئيس السادات كان المهندس محمد عبد السلام فرج من بين المقبوض عليهم وحكم عليه بالاعدام. وبقى من القيادة الثلاثية اثنان : الشيخ عمر عبد الرحمن والأخ عبود الزمر.

وقد اختلف الاثنان حول من يتولى امارة الجماعة. واستعر الخلاف مستنداً الى مقولات اسلامية أحياناً ومتأسلمة فى أحيان أخرى.

فنحن أمام مرشح للامارة وهو ضرير ومرشح آخر وهو سجين أو بتعبيرهم "أسير".

وثمة تحديد لشروط الامارة يقول "يشترط فيمن يتولى الامارة أن يكون ذكراً ، حراً(أي ليس أسيراً لدى العدو مثل عبود الزمر) ، بالغاً ، مسلماً ، مجتهداً ، بصيراً ، سليم الأعضاء(ولاينطبق ذلك على الشيخ عمر عبد الرحمن) خبيراً بالحروب ، قرشياً على الصحيح".

والتفت حول عبود الزمر الذى حرص على ألا يسمى نفسه أميرا تجنباً للجدل حول شروط الامارة واكتفى بأن أسمى نفسه "رمز التنظيم" التفت حوله مجموعة كبيرة من كوادر الحركة(من القاهرة والوجه البحرى أساسا) ورفعت هذه المجموعة شعار "لا ولاية للضرير" ، بل وأصدرت هذه الجماعة كتيباً بعنوان "بيان بطلان ولاية الضرير"(٦٤ صفحة) ، وقد تضمن ٦٠ سنداً شرعياً من القرآن والسنة وفتاوى الفقهاء لتأكيد "أن الضرير لايجوز له أن يكون قاضياً ولا اماما ولاصاحب ولاية عامة ، لأن الحكم وفض الخصومات من واجبات هذه المناصب وسلامة البصر من شروط الحكم"(٢٨) ، وأيضاً "أن تولية الضرير وهو ليس أهلاً ، هو تقليد للأمانة لغير أهلها ، وتضييع للأمانة"(٢٩).

وقد ردت جماعة الشيخ عمر عبد الرحمن التى أسمت نفسها "الجماعة الاسلامية" تمييزاً لنفسها عن المجموعة الأخرى التى تمسكت باسم "جماعة الجهاد" ردت مستندة الى فتوى لابن حزم تقول : لايضر الامام أن يكون فى خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجدع.. والذى لايدان له ولارجلان".

وعادت "جماعة الجهاد"(عبود الزمر "لترد على مقولة "الجماعة الاسلامية" هذه بايراد ١٩ حكماً لابن حزم خالف فيها اجماع الفقهاء.

واذ أعيت الشيخ عمر عبد الرحمن وجماعته الحيلة ازاء شعار "لا ولاية للضرير" فقد رفعت بالمقابل شعار "لا ولاية لأسير".

وثمة خلافات فكرية محدودة بين الجماعتين مثل الموقف من مسألة العذر بالجهل، والموقف من مسألة التكفير.

فجماعة الزمر ترى أن الدولة أفرادا ومؤسسات دولة كافرة ، بينما ترى جماعة الشيخ عمر أن الدولة كافرة بمؤسساتها فقط وليس بأفرادها ، وأن شرط تكفير الأفراد هو اقامة الحجة عليهم بالكفر.

لكن نقط الخلاف الفكرى هذه لاتلبث أن تضيق.. سواء عبر الجدل أو فى الواقع العملى.

كما اختلفت الجماعتان حول أسلوب العمل فعبود الزمر(ضابط المخابرات السابق) يرى أن السرية ضرورية فى العمل ، وأن السرية هى التى مكنت الجماعة من اغتيال السادات ، بينما الشيخ عمر(الداعية ، والمتحدث والقادر على التأثير الجماهيرى) يرى أن السرية بدعة لكن هذا الخلاف أيضاً محدود الأثر والتأثير فكلتا الجماعتين تلجأ فى الواقع العملى الى السرية.

.. ولهذا فإن محاولات مستمرة تجرى لتوحيد الجماعتين.. ويبقى الحائل هو "من يكون الأمير".

***

ب : هل ثمة خلاف فكرى وما هى حدوده ؟

الى هنا.. ولجد بعض الاختلاف بين الفرق المتأسلمة ، مثلاً هناك من يرفض التعليم ويرفض مستحدثات العصر ويرفض أى جهاد فقهى ولاينظر إلا فى القرآن والسنة(شكرى مصطفى) مختلفاً فى ذلك مع الآخرين.

وهناك خلافات هامشية حول موضوع العذر بالجهل والموقف ممن لايعتدون به ، وحول موضوع العلنية والسرية فى العمل(الخلاف بين جماعتى عبود الزمر والشيخ عمر عبد الرحمن) ، وثمة خلاف حول العمل فى المؤسسات الحكومية(رفضه شكرى مصطفى وقبله محمد عبد السلام فرج) وحول الموقف من البرلمان والانتخابات والأحزاب(يرفضها عمر عبد الرحمن ويقبلها الاخوان كسبيل لرفع راية الدعوة).

وثمة خلافات أخرى حول مساجد الضرار وتحديدها ، وحول الحجاب والنقاب..الخ.

لكن ذلك كله يبقى فيما هو هامشى وجانبى فالأساس فى العمل السياسى المتأسلم هو الموقف من الحكم ومن المجتمع ومن قضية التكفير ، فمن التكفير ينبت القتل وتبريره، أو اعتباره تنفيذاً للحدود.

وينشأ ذلك كله من موقف محدد ، أو بالدقة تناول محدد لبعض قضايا الخطاب الدينى ومنها :

١ - التوحيد بين الدين والفكر الدينى :

بحيث يسعى صاحب الخطاب الى الايحاء صراحة أو ضمناً بأن فكره(وهو انسانى نسبى ذاتى) هو صحيح الدين(وهو الهى - مطلق - موضوعى) ويشترك فى هذا الموقف الجميع. الكل يقول انه "جماعة المسلمين" وليس(جماعة من المسلمين) ويقرر أنه وجماعته "أهل الحل والعقد فى الاسلام من والاه فقد والى صحيح الدين ، ومن خالفه فقد خالف صحيح الدين" وفى هذا تشترك جماعة الاخوان مع كل الآخرين القدامى والجدد.

٢ - الانفصام عن الواقع الراهن والمطالبة بالعودة الى ما كان عليه المجتمع أيام الاسلام الأول :

وفى هذا يقول الأستاذ سيد قطب "أن هذا الدين صنع الأمة المسلمة أول مرة ، وبه يصنع الأمة المسلمة فى كل مرة يراد فيها أن يعاد اخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة"(٣٠)

نفس هذه الفكرة يرددها شكرى مصطفى "يعود الاسلام غريباً كما بدأ، وكما تعنى المثلية فى كل شىء ، شبراً بشبر وذراعاً بذراع"(٣١) ويكاد الجميع يقولون بها.

٣ - رفض حق الغير فى التشريع :

ولكى نكون منصفين فإنهم لايقولون ذلك صراحة بل هم يقولون برفض حق البشر فى التشريع لأنفسهم ، ولكن بما أن وقائع الحياة تفترض وتفرض تحديد موقف منها فإنهم يحيلون ذلك كله الى "أهل الحل والعقد" وهم يعتبرون أنفسهم أهل الحل والعقد.

وأول من قال بذلك هم جماعة الاخوان المسلمين

فالأستاذ عبد القادر عودة يقول "ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع فى عصرنا الحالى :

الامتناع عن الحكم بالشريعة الاسلامية ، وتطبيق القوانين الوضعية بدلاً منها ويقول "ويعتبر خروجاً من الاسلام كل من قال أن أحكام الشريعة كلها أو بعضها ليست أحكاماً دائمة ، وأن بعضها أو كلها موقوت بزمن معين ، أو قال أن أحكام الشريعة لاتصلح للعصر الحاضر ، وأن غيرها من أحكام القوانين الوضعية خير منها"(٣٢)

ويقول :"فمن أعرض عن الحكم بحد السرقة أو القذف أو الزنا لأنه يفضل غيره من أوضاع البشر عليه فهو كافر قطعاً"(٣٣)

ويقول مفكر اخوانى آخر هو الأستاذ على جريشه "أن رفض الدين يعنى جحد حق الله فى أن يشرع ، وهو تماما كجحد حق الله فى أن يخلق جانباً من خلقه.. ولاخلاف فى جهاد من منع بعض شريعة الله ، وأولى به من منع كل الشريعة ، والقعود عن الجهاد تهلكة نهى الله عنها"(٣٤)

وقد سبق لنا أن رأينا ملامح تكفير أخرى وردت فى الأقوال المبكرة للأستاذ المرشد حسن البنا عند وصف المسلم الذى يتفرغ للعبادة والذى لايعمل بالسياسة(وفق نظرة المرشد طبعاً) بأنه ليس بمسلم..

لكن الأستاذ قطب يأتى ليلخص كل مواقف جماعة الاخوان ، ويطورها ليصوغها فى كتابه الأكثر شهرة "معالم فى الطريق" والفكرة المحورية فى الكتاب تقوم على "أن الاسلام لايعرف إلا نوعين من المجتمعات مجتمع اسلامى ومجتمع جاهلى"(٣٥)

وتقوم الجاهلية عند الأستاذ سيد قطب على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض ، وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، أنها تسند الحاكمية الى البشر.. فى صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة"(٣٦) ، وتكون الجاهلية "كلما انحرف المجتمع عن نهج الاسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء"(٣٧) ، ومن ثم فأن الجاهلية تسود **"جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً"**(٣٨) حتى تلك المجتمعات التى تنسب نفسها للاسلام" **فهى - وان لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص** الألوهية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير الله"(٣٩).

وسيد قطب لايقبل مع المجتمع أى حل وسط "فنحن وهذه الجاهلية على مفرق الطريق **فاما اسلام واما جاهلية** ، أن وظيفتنا الأولى هى احلال التصورات والتقاليد الاسلامية فى مكان الجاهلية ، ولن يكون هذا بمجاراة الجاهلية فى بعض الخطوات ، لأننا حين نسايرها خطوة فإننا نفقد المنهج كله ، ونفقد الطريق"(٤٠).

وينكر سيد قطب بعد ذلك أى حق فى التشريع أو فى السلطة لأى من البشر "لا الشعب ولا الحزب ولا أى من البشر".

والنتيجة الطبيعية هى : المجتمع جاهلى - كافر - يجحد حق الله - يخلق من دونه أرباباً من البشر ثم الارهاب هكذا يؤكد الأستاذ سيد قطب "فهناك دار واحدة هى دار الاسلام ، تلك التى تقوم فيها الدولة المسلمة فتهيمن عليها شريعة الله ، وتقام فيها حدوده ، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضا ، **وما عداها فهو دار حرب علاقة المسلم بها اما القتال واما المهادنة على عهد وأمان ، ولكنها ليست دار اسلام ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين**"(٤١) الخطوط من عندنا.

وسوف نرى فيما بعد أن كل أفكار جماعات التأسلم السياسى الأخرى ومفكريها سواء شكرى مصطفى أو صالح سرية أو محمد عبد السلام فرج أو الشيخ عمر عبد الرحمن أو عبود الزمر كلها تنويعات على ذات الأصل ، ثمار لذات الموقف ، موسيقى مصاحبة لذات النغم الأصلى.

والحقيقة أن فكر الأستاذ سيد قطب لم يزل يلقى كامل الاحترام من هذه الجماعات جميعاً وان لم تعلن ذلك رغبة فى تميزها عن جماعة الاخوان.

ولعل فكر الأستاذ سيد قطب كان متفقاً ومتسقاً مع

ذات المنهج الذى خطته جماعة الاخوان منذ أيامها الأولى لكنه فقط خلع عن نفسه وعن جماعته رداء التقية ونسى تعاليم المرشد الأول والمؤسس الأستاذ حسن البنا "لاتصادموا نواميس الكون فإنها غلابة، ولكن غالبوها ، واستخدموها ، وحولوا تيارها ، واستعينوا ببعضها على بعض".

أو لعله كان يعيها لكنه وجد نفسه وجماعته فى مأزق بالغ الصعوبة فقد كان عبد الناصر يحكم مصر بشدته المعروفة مكتسباً فى زمن صدور "معالم فى الطريق" كاريزما وجماهيرية لاتقاوم سواء على الصعيد المحلى أو العربى أو حتى العالمى ، فكيف يمكن لجماعة سياسية معارضة أن تواجهه، بغير الاستعلاء على المجتمع كل المجتمع ، الذى يؤيد باجماعه الخصم الألد جمال عبد الناصر : ثم القول بجاهلية المجتمع ومن ثم تكفيره.

وابتداء نقرر أن جماعة الاخوان لم تبد تعاطفها مع الكتاب اذ أنه قد تسبب لها فى محنة جديدة(١٩٦٥) ، بل لعلها قد بالغت فى التقية فأنكرت الكتاب وأحيانا استنكرته.

لكننا تتملكنا الدهشة من هذا القدر من "التقية" ومن هذه القدرة على المداراة وأخفاء الموقف الحقيقى.

فالأخت زينب الغزالى وهى واحدة من أشهر كوادر جماعة الاخوان ، كذلك فإنه يفترض فيها الصدق تؤكد أن فضيلة المرشد المستشار حسن الهضيبى قد أكد لها "أنه قرأ كتاب«معالم فى الطريق» وأعاد قراءته وأن هذا الكتاب قد حصر أمله كله فى سيد ، وأنه الأمل المرتجى للدعوة الآن"(٤٢).

والآن واذ يرتفع موج التشدد والتطرف مصطحباً بعنف الارهاب والتكفير تجد جماعة الاخوان أنه من المناسب أن تعود فتعلن قبولها لمقولات الأستاذ سيد قطب فى كتاب المعالم.. فالأستاذ صفوت منصور وهو اخوانى معروف يصدر عام ١٩٩١ كتاباً بعنوان "المنهج الفكرى للعمل الاسلامى - الاخوان المسلمون" يقول فيه بوضوح "الأستاذ سيد قطب صاحب معالم فى الطريق.. يعد فى ميزان الرجال عماداً هائلاً فى تجديد شباب الحركة الاسلامية ، والامتداد الفكرى والحركى لجماعة الاخوان المسلمين"(٤٣).

ويعود مرة أخرى ليؤكد أن فكر الأستاذ الشهيد سيد قطب "**هو امتداد لفكر جماعة الاخوان المسلمين وتجديد لشبابها الفكرى والحركى**"(٤٤).

بل أن أحد كبار قادة الجماعة وهو الأستاذ صلاح شادى يصدر كتاباً بعنوان "الشهيدان حسن البنا وسيد قطب" يضاهى فيه بين الرجلين بل هو يقول "لقد كان حسن البنا البذرة الصالحة للفكر الاسلامى ، وكان سيد قطب الثمرة الناضجة".

ولعل من يعرف قدر حسن البنا لدى الاخوان ولدى الجماعة يدرك مغزى هذا القول.

ولكن المثير للدهشة هو أننا اذ نطالع كتابات الشيخ عمر عبد الرحمن نجد أنها مجرد تنويعات على ذات الأفكار التى رددها الأستاذ سيد قطب والتى تبناها جماعة الاخوان وتقول أنها الثمرة الناضجة للبذر الصالحة.. المرشد الأول والمؤسس الأستاذ حسن البنا.

ففى كتاب "حتمية المواجهة" نقرأ "أن مصر تعيش فى مستنقع من النظم والقوانين الكافرة وهنا يحق للمسلم أن يجهر بكلمة الحق ، **وأن القوانين الوضعية كفر بواح لاخفاء فيه ولا مداراة ، وأن الحاكم الذى يحكم بها كافر مرتد**"(٤٥) الخطوط من عندنا. ثم "ويدخل فى هذا الكفر من يؤمن بهذه الطواغيت ويعترف بما ادعته من حقوق الألوهية"(٤٦).

وفى كتاب آخر يقول الشيخ عمر عبد الرحمن "التشريع فى الاسلام خالص حق الله تعالى لايجوز أن ينازعه فيه أحد من البشر ، والتشريع عن العلمانيين خالص حق البشر" ثم يقول "أن من قال أن التشريع حق البشر فهو ليس بمسلم"(٤٧).

ويقول أن الحاكم الكافر "أسس بنيان حكمه على شفا جرف هار من القوانين الوضعية فانهارت به فى نار جهنم ، فتجده لايحكم بما انزل الله لأنه لايقيم حكمه على أساس أنه عبد الله بل يرى أنه هو أو غيره.. برلماناً كان أو حزباً أو هيئة أو نظاماً صاحب الحق فى التشريع من دون الله أو التشريع مع الله"(٤٨) (لاحظ أنه يكاد يستخدم ألفاظ الأستاذ سيد قطب).

ويمتد الخط حتى نهايته ، وأمام المحكمة التى حاكمت المتهمين باغتيال الرئيس السادات قدم المتهمون بحثاً قيل أن كاتبه هو الشيخ عمر عبد الرحمن بعنوان "حكم الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام" ويقول هذا البحث "أيما طائفة ذات شوكة تمتنع عن شريعة من شرائع الاسلام الظاهرة ، الواجبة ، فإنها تقاتل عليها :

- وان كانت مقرة بوجوب ما امتنعت عنه.
- وان كانت مسلمة تنطق بالشهادتين.
- ومن أعان هذه الطائفة قوتل كقتالها.
- ومن خرج فى صف هذه الجماعة مكرهاً قوتل أيضاً ، ويبعث يوم القيامة على نيته.

- وقتالها واجب ابتداء ، وان لم تبدأ هى القتال.
- ولايكف المسلمون عن قتالها حتى تلتزم شرائع الاسلام التى تركتها ويستوثقوا من ذلك.
- والمسلمون مأمورون بقتال هذه الطائفة وان لم يكن لهم - أى المسلمين - امام يمكن أن يقاتلوا تحت رايته ، وهم يقاتلونهم كقتال المرتدين ، ولايكف المسلمون عن قتالهم حتى يعودوا الى دينهم، أو يقتلوا عن آخرهم"(٤٩).

ولعله من المهم أن نلفت النظر الى البنود السابقة لنرى أنها جارية التطبيق الآن على يد أفراد الجماعة المنتمية الى الشيخ عمر عبد الرحمن(الجماعة الاسلامية).

ولعله من المهم أن نحاول المقارنة بين أقصى امتداد للتطرف وهو الماثل فى الأسطر السابقة وبين ما تردد على لسان أعضاء من جماعة الاخوان سبق الحديث عنهم فى هذه الدراسة ، والاشارة الى أقوالهم.

وهكذا ومهما حاولنا البحث عن مبررات للتمييز أو التفريق أو التمايز بين معتدل ومتطرف فى الجماعات المتأسلمة فإننا - فى اعتقادنا - نعود لنجدهم يرددون ذات الأقاويل وإنما بنغمات متفاوتة ، وتنويعات قد تختلف فى المظهر ، لكنها تعود لتلتقى حول ما هو جوهرى وأساسى..

وتبقى أخيراً حجة تستحق الالتفات اليها وهى : اذا كان الفكر واحداً أو متقارباً ، فإن الممارسة تختلف.

فلماذا نتعامل مع الفكر الذى يكتفى بالقول المتشدد مهما تطاول فى تشدده ، كالذى يمارس الارهاب فعلاً وموقفاً ؟

والى هؤلاء أقول أن العمل يسبقه موقف فكرى. والشباب الذى يخرج مسلحاً عامداً أن يقتل مسلماً آخر إنما يخرج انطلاقاً من بناء فكرى متكامل يزين له ذلك ، ويصوره كصحيح الدين ، بل ويمنحه رخصة الاستمتاع بالنعيم الأبدى للجنة.

فكيف يجوز أن نبرىء ساحة المحرض.. الصانع للفكر وللمناخ ، ونلقى اللوم وفقط على الأداة التى هى فى أكثر الحالات منساقة خلف الفكر منبهرة به ؟.

وهل يمكن مواجهة الارهاب بأن نقطف الثمار تاركين الأشجار العاتية تطرح دوماً ثمارها المريرة ؟

أن مواجهة الارهاب يجب أن تبدأ بمواجهة الفكر ، وليس بمهادنة الفكر أو حتى مكافأته كما يطالب البعض * أو هذا ما أعتقده.

المراجع :

١) حسن البنا - مذكرات الدعوة والداعية - ص ٥٨.
٢) الدعوة - ٢٠ - ٢ - ١٩٥١.
٣) أحمد حسن الحجاجى - الرجل الذى أشعل الثورة - ص ٤٣.
٤) الاخوان المسلمون(جريدة) ١٦ - ٤ - ١٩٤٦ - مقال للأستاذ حسن البنا بعنوان : الاسلام سياسة وحكم .
٥) الاخوان المسلمون(جريدة) - ٤ - ٣ - ١٩٤٥ - مقال : بين الدين والسياسة .
٦) النذير - مايو ١٩٣٨. مقال للأستاذ حسن البنا.
٧) حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس.
٨)النذير(مجلة) ١٠ - ٦ - ١٩٣٨ - مقال للأستاذ حسن البنا بعنوان : أيها الاخوان تجهزوا.
٩) حسن البنا - الى أى شيء ندعو الناس.
١٠) حسن البنا. دعوتنا فى طور جديد.
١١) حسن البنا - رسالة دعوتنا بين الأمس واليوم.
١٢) حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس.
١٣) محمود الصباغ - حقيقة التنظيم الخاص - ص ١٣٢.
١٤) المرجع السابق - ص ١٣٨.
١٥) المرجع السابق - ص ٤٢٩.
١٦) محمود الصباغ - حقيقة التنظيم الخاص - ص ٤٣٣.
١٧) المرجع السابق - ص ٤٣٧.
١٨) عصام حسونه - ٢٣ يوليو وعبد الناصر - ص ٤٦.
١٩) المرجع السابق - ذات الصفحة

٢٠) أحمد عادل كمال - النقط فوق الحروف - ص ٤٨١.
٢١) د. عبد الله النفيسى - الحركة الاسلامية ، رؤية مستقبلية، أوراق فى النقد الذاتى ص ٢٣٥.
٢٢) المرجع السابق - ص ٢٣٨.
٢٣) المرجع السابق - ص ٢٣٩.
٢٤) أقوال شكرى مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا فى القضية رقم ٦ لسنة١٩٧٧.
٢٥) شكرى مصطفى - التوسمات.(مخطوط).
٢٦) صالح سرية - رسالة الايمان.
٢٧) محمد عبد السلام فرج - الفريضة الغائبة.
٢٨) جماعة الجهاد - بيان بطلان ولاية الضرير - ص ٢٩
٢٩) المرجع السابق - ص ٥٦
٣٠) سيد قطب - معالم فى الطريق - ص ٤٠
٣١) شكرى مصطفى - التوسمات - المرجع السابق
٣٢) عبد القادر عوده - التشريع الجنائى الاسلامى - ج٢ - ص ٧١٠
٣٣) المرجع السابق - ص ٧٠٩
٣٤) على جريشة - أصول الشريعة الاسلامية - ص ٤٩
٣٥) سيد قطب - معالم فى الطريق - ص ١٠٥
٣٦) المرجع السابق - ص ٨
٣٧) المرجع السابق - ص ١٦٧
٣٨) المرجع السابق - ص ٨٩
٣٩) المرجع السابق - ص ٩١
٤٠) المرجع السابق - ص ١٩
٤١) المرجع السابق
٤٢) زينب الغزالى - أيام من حياتى - الطبعة الخامسة(١٩٨٣) - ص ٣٦.
٤٣) صفوت منصور - المنهج الفكرى للعمل الاسلامى - الاخوان المسلمون - ص ٩٣.
٤٤) المرجع السابق - ص ٩٨.
٤٥) الجماعة الاسلامية - حتمية المواجهة - ص ٣٩.
٤٦) المرجع السابق - ص ٤١.
٤٧) عمر عبد الرحمن - أصناف الحكم وأحكامهم - ص ٩٩.
٤٨) المرجع السابق - ص ٥٩.
٤٩) حكم الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الاسلام - بحث مقدم من المتهمين فى قضية مقتل الرئيس السادات الى هيئة المحكمة.
* يرى البعض ضرورة الحوار مع جماعة الاخوان وحتى العمل المشترك معها ويصل البعض الى ضرورة الاعتراف الرسمى بها.

مصر:

الحركة الاسلامية السياسية فى مصر

{ دراسة ميدانية على عينة من أعضاء تنظيم الجهاد }

أحمد السعيد الهجرسى

تعتبر قضية الحركات الإسلامية السياسية ، من أهم القضايا الفاعلة والمؤثرة فى حياة المجتمع المصرى منذ أوائل السبعينات وحتى الآن. وترجع أهمية تلك الحركات إلى أنها توجة نشاطاتها وفعالياتها الاجتماعية والسياسية نحو المجتمع بوجة عام ، والنظام السياسى على وجه الخصوص. وفي هذا الإطار يعتبر تنظيم الجهاد ، من أهم تنظيمات ، وفصائل الحركة الإسلامية السياسية فى مصر ، وأكثرها فعالية فى الآونة الأخيرة. ولعل أهم مظاهر فعاليته وقمة مواجهته وصدامه مع النظام السياسى ، تمثلت فى تنفيذ عدد من عناصره عملية اغتيال الرئيس السادات في اكتوبر ١٩٨١.

ولذلك ، فان من أهداف هذه الدراسة محاولة الكشف عن اثنين من أهم جوانب التنظيم، وهما : الأول : البنية الأيديولوجية للحركة الإسلامية فى مصر. بما يتيح الفرصة لتحليل أهم مقولات الأيديولوجية الموجهه لفعاليات الحركه ونشاطاتها السياسية والاجتماعية.

والثانى : دراسه الحركة الاسلامية السياسية فى مصر كحركة اجتماعية. وذلك من خلال تحليل الشروط السوسيولوجية لتكون الحركات الاجتماعية ، ومدي توفر تلك الشروط فى الحركة الإسلامية السياسية ، بالقدر الذى يمكننا من الحديث عنها كحركة إجتماعية.

من هذا المنطلق تود الدراسة أن تركز على عدد من القضايا الهامة التى تراها ضرورية فى إطار فهم ظاهرة الحركات الإسلامية السياسية فى مصر :

- إن ظاهرة الحركات الإسلامية السياسية هى ظاهرة ممتده بعمق فى التاريخ الإسلامى ، وإن إتخذت تجليات وانعكاسات مختلفة. وذلك باختلاف السياق الاجتماعى السائد ، ومنظومة العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المسيطرة. بعبارة أخرى ، باختلاف طبيعة التكوين الاجتماعى من فترة تاريخية لإخرى.

وعلى هذا الاساس ، فان الباحث يرى ، أن التناول التاريخى لظاهرة سوسيولوجية ، لابد وأن يختلف عن المعالجة التاريخية للأحداث والوقائع. فهذا مستوى فى التناول ، لابد لأى باحث سوسيولوجى أن يتجاوزه. فسرد الأحداث والوقائع والعمليات التاريخية أمر غير مجد وغير فعال فى التحليل السوسيولوجى ، بدون الأخذ فى الاعتبار طبيعة التكوين الاجتماعى السائد ، والمجموعات المسيطرة ، والاطار الاجتماعى للمشاركين فى تلك الأحداث.

وفى هذا الاطار ، تعد حركتا الخوارج والقرامطة ، من الحركات الاسلامية السياسية الهامة والمؤثرة فى التاريخ الإسلامى.

أحمد السعيد الهجرسى- باحث مصرى

فالخوارج هي التعبير الديني عن الأزمة المجتمعية التي اشتملت المجتمع الإسلامي في تلك الفترة. فلم يكن ظهور الخوارج كحركة دينية سياسية وليد ظرف تاريخي معين ، أو حادثه معينة فقط ، وإنما يمكن النظر إليها كنتاج طبيعي للأزمة المجتمعية التي عاشها المجتمع المدني*.

ولقد تمحور الفكر الخارجي حول قضية أثارت جدلا لم يشهد المجتمع الإسلامي في ذلك العصر مثيلا له وهي قضية الخلافة أو الإمامة ، فلقد كانت أزمة الخلافه هي أولى الأزمات الكبرى في التاريخ الإسلامي ، ولقد نشأت هذه الأزمة بعد وفاة النبي ، وفي غياب التعيين الواضح والتكليف المحدد لمنصب الخليفة. «١» ولا شك أن تداعيات هذه الأزمة ظلت ممتدة حتي لعبت دوراً ملموساً في عملية الخروج على عثمان بن عفان وقتله فيما عرف تاريخياً بأحداث «الفتنه الكبرى».

ولقد كان ثمة قوى أساسيه وهامة في عملية الثورة على عثمان وهي :

١ - الجنود العرب من مختلف القبائل الذين خرجوا إلى الفتوحات مضحين بحياتهم ، فإذا بهم يرون حصيلة جهودهم تسلب منهم ، وتوزع على أثرياء بني أمية.

٢ - العامة. ولقد لعب العامة دوراً أساسياً في المرحلة الأولى من انبعاث الإسلام ، إلا أنهم وجدوا أنفسهم يزدادون تهميشاً على مر السنين وتقدم بناء الدولة.

٣ - أما منظرو هذه الحركة وطليعتها المثقفة ، فيتكونون من مجموعة من الصحابه الذين ينتمون إلى فئة المستضعفين والعبيد سابقاً. «٢»

ومن الواضح أن الخوارج هم أول من وضع لبنات فكر التكفير ، الذي نادت به العديد من حركات القوى الاسلامية فيما بعد ، على الرغم من تباين السياقات التاريخية والأطر الاجتماعية لتلك القوى. حيث كفروا علي بن ابي طالب على أساس أنه ارتكب الذنب.

أما القرامطة : فهي تمثل إحدي صور الاحتجاج الديني السياسي ، التي عبرت عن نفسها بقوة ، وخرجت عن سلطة الدوله العباسية ، التي كانت تحتضر آنذاك على أيدي خلفاء ضعاف ، تركوا السلطه الحقيقية في أيدي الترك والعسكر ، مما خلق مناخاً عاماً من الإستياء والرفضين الاجتماعي والسياسي. أفرزا عدداً من الحركات السياسية ، اتخذ بعضها رداء دينياً.

وفي الواقع لعب نمط الإنتاج السائد في العصر العباسي الثاني دوراً ملموساً في تخلق الرفض والاحتجاج السياسي باسم الدين. فلقد تعزز النمط الإقطاعي في عهد الدوله العباسية ، كما أدى انتقال المجتمع من طور زراعي إلى طور تجاري إلى تباين في الثروات وتكدس رءوس الأموال عند فئه محدودة. «٣».

ولقد كان التقسيم الطبقي والتشكيلة الاجتماعية السائدة في العصر العباسي الثاني ، نتاجاً لسيادة الإقطاعية كنمط إنتاجي ، وتعاظم دور العناصر غير العربية في العالم الاسلامي ، استنادا إلى أسباب إقتصادية داخلية وخارجية. على ذلك يمكننا رصد معالم البنية الاجتماعية والطبقية لتلك الفترة على النحو التالي«٤»:

١ - الارستقراطية الإقطاعية
٢ - الطبقة البرجوازية
٣ - الطبقة الكادحة

ولقد حمل الفكر الشيعي لواء الاعتراض والاحتجاج ، بتبنيه قضية العدالة الاجتماعية ، والتي كانت مدخلاً لنقد النظام السياسي ، وتطور النقد إلى بناء تنظيمي سياسي ، تجسد في دوله القرامطه التي نجحت في خلخلة بناء الدولة العباسية لفترات طويلة.

- لعب التكوين الاجتماعي للمجتمع المصري في الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٨٥. دوراً في إفراز وصعود الحركة الإسلامية السياسية. فلقد كان الانفتاح الاقتصادي ، وما صاحبه من سياسات وآليات وانعكاسات وآثار على البنية الاجتماعية ، من أهم ملامح تلك الفترة. ولقد حفل التكوين الاجتماعي بالعديد من الظواهر الهامة ، التي أثرت على مسار المجتمع مما خلق مناخا إجتماعيا وسياسيا مواتيا لظهور الحركات الاسلامية ، وتنامي فعاليتها الاجتماعية والسياسية من هذه الظواهر. الهجرة الداخلية «الريفية - الحضرية» والخارجية «النفطية» والنمو العشوائي خارج إطار المدن ، بما يشكل مناطق هامشية أو عشوائية "Slames" أو ما تعرف بعشش الصفيح "Shanty towen" بعيدا عن سلطه الدوله وإلتزامها الفعلي تجاه ساكن تلك المناطق ، مما تركها في أيدي القوى البديلة التي حلت محل الدولة ، وكان أبرزها وأقواها القوى الاسلامية ، بأيديولوجيتها المتميزة وتنظيمها الدقيق.

كما أن تلك المناطق تمثل مسرحاً لافتقاد المعايير نظراً للطابع غير المتجانس للسكان ، الذين ينتمون بدورهم إلى اطر اجتماعيه متباينه ، مما دفع إلى تقدم الايديولوجية الدينيه السياسية ، كبديل اخلاقي واجتماعي وسياسي لافتقاد المعايير.

وثمة ظواهر آخرى داخل التكوين الاجتماعي ، هامه ومؤثرة في مسار الرفض والاحتجاج الديني السياسي. مثل الحراك الاجتماعي بمعاييره الزائفة ، إرتفاع معدلات

العنف السياسى ، تنامي المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، توقيع معاهدة كامب ديفيد.

- يمكننا القول أن بروز ونشوء الحركة الاسلامية السياسية فى مصر هما تعبير عن أزمة عامة. فسياق الأزمة هو السياق المواتى لصعود الحركات الإحتجاجية بصفة عامة ، ولاسيما الحركات الإسلامية السياسية. ويمكننا الحديث عن أهم معالم تلك الأزمة فى :

أ - الأزمة الإجتماعية - الثقافية : والتى كان من أهم تجلياتها :

«١» - الفساد :

حيث أدركت الجماعات الإسلامية المجتمع المصرى باعتباره مجتمعاً يسوده الفساد فى السبعينات. حيث أدركت أن مشكلات مصر الاقتصادية هى نتاج لسوء التصرف فى الموارد الأساسية ، وتطبيق سياسة الاستيراد على نطاق واسع والأستهلاك الشامل الذى تغلغل فى معظم جوانب المجتمع. هذا إلى جانب فساد كبار الموظفين والانخفاض العام للإنتاجية. «٥»

«٢» - تعثر جهود التنمية الاجتماعية :

لقد ارتبط ظهور التيار الإسلامى بفشل الجهود التنموية فى استكمال حركة التحرر القومى ، سواء فيما يتعلق بالأرض ، أو بالثروة وإنجاز الخطوات الأساسية فى التحديث والتنمية. حيث أن فشل مشروع البرجوازية الليبرالية فى ميدان التنمية الإجتماعية الاقتصادية ، والتحرر الوطنى ، قد خلق الظروف المناسبة ، التى فتحت السبيل للناصرية. ولكن الناصرية لم تحقق النقلة الكيفية المتوقعه ، لا فى مجال تصورها للمشروع الإجتماعى والسياسى ، ولا فى مجال الثورة الثقافية وقد فتح هذا التراجع فصلاً جديداً هو فصل تأزم بجميع أبعاده ، فلا شك أن هذه الأزمه هى إلى حد كبير نتاجٌ لفشل اليسار ، الذي خلق بدوره فضاء ملأه المشروع السلفى. «٦»

«٣» - مشكلة الهوية والانتماء القومى :

لقد تعرض المجتمع الإسلامى ، والمجتمع المصرى على وجه الخصوص لأزمه هويه حادة ، تحولت هذه الأزمة إلى مكون أساسى من مكونات الوعى الإسلامى ، لا سيما حينما تحولت إلى موقع الدفاع عن الهوية الاسلامية ، فى مواجهة القوة العسكرية الغربية وتأثيراتها الإيديولوجية«٧».

«٤» - التحديث المشوه :

يعتبر التحديث المشوه - على نحو ما ذهب إليه احد الباحثين - أحد الظروف المهيئة لقيام حركة الإحياء فى العالم الإسلامى. ويقصد بالتحديث المشوه ذلك التحديث الذى يتأسس وفقا للنمط الغربى الذى لا يأخذ فى الاعتبار تطوير المجتمع جملة واحده ، بل إنه بدلاً من ذلك يشيع فى المجتمع حالة من الانقسام البنائى حيث يتم تركيز الجهد التنموى فى المدن والعواصم الأساسية ، ولصالح شرائح الصفوه فى هذه المدن. وذلك لأن بالمدن الحشد الحضرى الذى يخشاه النظام السياسى ، ولذلك ، فإن فرص الحياة فى التجمعات الحضرية تتجاوز نظائرها فى الحياة الريفية ، بحيث أدى ذلك إلى إنطلاق عقال الهجرة من الريف إلى الحضر التى لها فى العادة نتائج خطرة. «٨»

وعلى هذا ، فان التحديث على هذا الأساس ، ثم دون وعى بمفهوم الحداثة ذاته ، وبالأيديولوجية التى أطلقت على نفسها هذا الأسم ، ودون وعى بالخصوصية التاريخية للإطار المجتمعى المتميز للمجتمعات العربية ، والمجتمع المصرى بصفة خاصه ، ومنظومة القيم الاجتماعية والثقافية المسيطرة فى هذا المجتمع وبطبيعة القوى الاجتماعية السياسية المهيمنة والقطاعات المهمشة فى المجتمع ، والتى هى بحاجه إلى جهود التحديث والتطوير.

«٥» - هشاشة الخطاب الدينى الرسمى :

يلعب الخطاب الدينى الرسمى دورا هاما فى تدعيم قاعدة الإسلام السياسي ، أو الحركة الاسلامية السياسية ، ففى الوقت الذى يبدي فية الخطاب الدينى السياسي إهتماما كبيرا بقضايا المجتمع ، الاجتماعيه ، والاقتصادية ، والسياسية. ويطرح رؤية وان كانت جزئية غير متكامله ، بصدد تلك القضايا ، نجد أن الخطاب الدينى الرسمى يركز على مجموعة من القيم الأخلاقية والطقوسية ، من خلال طرح محافظ ، يبتعد عن القضايا الفاعله فى المجتمع والمؤثرة فى حركته وصيرورته.

«ب» - الأزمة الاقتصادية :

لقد عانى المجتمع المصرى فى الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٨٥ ، من أزمة اقتصادية ، استمدت جذورها هى الأخري من فترات سابقة ، تشكلت من خلالها جذور الأزمة وآلياتها. ولقد كان لهذه الأزمة تجليات مختلفة أثرت بطبيعتها على مسار حركة الاحتجاج والرفض بصفة عامة ، وخاصة الحركة الدينية السياسية ، التى انفعلت بتلك الأزمة ، وغيرها من الأزمات التى تعرض لها المجتمع ، وكانت لها استجاباتها التى تمثلت فى رفض كل الطروحات السابقة لمواجهة تلك الأزمات ، واللجوء إلى الطرح الدينى كبديل لإخفاق الطروحات والتجارب السابقة فى مواجهه ومعالجة مشكلات مصر الاجتماعية والاقتصادية.

«جـ» الأزمة السياسية :

فى الواقع ساهمت الأزمة السياسية التى مر بها المجتمع المصرى منذ منتصف الستينات وحتى الآن ، فى صعود الحركة الاسلامية السياسية فى مصر. ولقد كان من أهم ملامح تلك الأزمة :

١ - قضية الشرعية والتوظيف السياسى للدين :

فى الواقع ترجع أزمة الشرعية فى المجتمعات الاسلامية إلى فشل الصفوة السياسية والفكريه فى تأسيس أيديولوجية علمية وفكرية لها أساسها الجماهيرى ، كأساس لشرعية بديلة للشرعية الاسلامية التقليديه.

ففى الفترة الناصرية ، كان الدين رافدا أساسيا من روافد الشرعية ، حيث أستخدم كأداة للتعبئة والتجنيد السياسى للجماهير ، وإستخدم النص الدينى حتى المقدس منه كأداه للتبرير ، أى تبرير المقولات التى طرحت للتطبيق ، والتى قيل أنها اشتراكية ، وإن هذه الاشتراكية ليست مضاده للدين الاسلامى. «٩»

ولقد أدت هزيمة ١٩٦٧ ، إلى اختلال شرعية النظام السياسى فلقد أخفق النظام السياسى - على نحو ما ذهب اليه أحد المحللين - فى تحقيق الهدف الأساسى لأى نظام وهو الحفاظ على حدوده واستقلال ترابه الوطنى. «١٠» وفى محاولة من النظام للحفاظ على هذه الشرعية لجأ إلى الدين يستمد منه العون ، حيث قدم النظام تبريرا قدريا للهزيمة وكذلك تبريرا دينيا لها وفى حقبة حكم السادات ، كانت أزمة الشرعية فى أوجها ، حيث بات واضحاً ، أن السادات قد خرج كلية عن الخط الناصرى ، وكانت أزمة مايو ١٩٧١ ، هى نقطة التحول الواضحة فى سياسة السادات ، ومن ثم كان حكم السادات بالنسبة لبعض القطاعات من الناصريين واليساريين يفتقد إلى الشرعية ، وربما كان كذلك بالنسبة لبعض القطاعات من الجماهير ، التى كان يمثل عبد الناصر بالنسبة لها رمزا وقيادة ، يصعب تعويضهما. ولذلك كان على السادات أن يبحث عن مصادر أخرى لتدعيم شرعيتة ، ومن هنا كان الدين هو الرافد المهم فى هذا الإطار. «١١»

«٢» - أزمة الديمقراطية والمشاركة السياسية :

لقد تعرض المجتمع المصرى فى الحقبتين الناصرية والساداتية لأزمة فى الديمقراطية والمشاركة السياسية وان اختلفت وطأة الأزمة فى الحقبتين التاريخيتين. الا أنها كانت فى مجملها ، تعبيرا عن أزمة التعدد السياسى والثقافى فى المجتمع ، والاحساس الجماهيرى بالاغتراب السياسى المتزامن مع الاغتراب الاجتماعى وعدم وجود قنوات ومؤسسات قومية تستوعب المطالب الشعبية ، والتقييد الشديد على حرية النشاط السياسى خارج عباءة السلطة. «١٢».

«٣» توقيع معاهدة كامب ديفيد :

لقد مثل اتجاه الرئيس السادات إلى توقيع معاهده للصلح مع إسرائيل تحدياً مباشراً لمختلف القوى الوطنية السياسية فى مصر وفى العالم العربى. وقد دفع هذا الموقف العديد من القوى والجماعات السياسية إلى التعبير عن رفضها لهذا الاتجاه بشتى الطرق. ولقد كانت هذه السياسة أحد المبررات الهامة التى دفعت الحركة الاسلاميه السياسية إلى تصعيد ممارساتها ضد النظام القائم ، محاولة هدمه والتخلص منه ،تلك المحاولات التى نجحت إحداها فى الإطاحه برأس النظام السياسي فى ١٩٨١.

«٤» النموذج الإيرانى :

ذهب احد الباحثين إلى أن الثورة الإيرانية ذات تأثير إيجابي على الحركة الاسلامية السياسية فى مصر ، فقد شكلت هذه الثورة مصدراً لإلهام الكثير من الحركات الإسلامية داخل العالم الاسلامى. ويمكن إيجاز آثار الثورة الإيرانية فى ثلاثة آثار رئيسية :

الأثر الأول : أن الثورة الإيرانية قد أثبتت بما لايدع مجالاً للشك ، وبأسلوب عملى أنه يمكن فى ظل الأوضاع الراهنة للعصر أن تقوم حكومة وفق أسس إسلامية..

الأثر الثانى : أن الثورة الإيرانية قد أجابت على تساؤل يمثل أهمية بالغة بالنسبة للفكر الإسلامى والحركات الاسلامية السياسية. وهو يدور حول أسلوب استخدام المقولات الإسلامية فى بناء حركة سياسية قادرة على النضال الفعال ضد السلطة القائمة واسقاطها.

الأثر الثالث: أن الثورة الإيرانية قد قدمت للحركة الإسلامية رصيداً هائلاً لكيفية صياغة أدوات صنع حركة جماهيرية إسلامية. «١٣»

- كشفت الخريطة التنظيمية للحركة الاسلامية فى مصر عن تداخل وتنوع واضح بين فصائل الحركة الإسلامية السياسية من ١٩٧٥ - ١٩٨٥. حيث كشفت عن عدد من التنظيمات الاسلامية الفاعله داخل الإطار العام للحركة الاسلامية السياسية فى مصر وهى «١٤»

«١» - الاخوان المسلمون

«٢» - جماعة الفنية العسكرية.

«٣» - جماعة التكفير والهجرة.

«٤» - تنظيم الجهاد : وينقسم إلى :

أ - تنظيم الجهاد بالوجه البحرى.

ب - تنظيم الجهاد بالوجه القبلى «الجماعة الاسلامية

بالصعيد».

«٥» – الجماعات الهامشية وتتكون من :

أ – التوقف والتبيين «أو الناجون من النار».

ب – الشوقيون.

جـ – السلفيون.

أهم النتائج :

ولقد توصلت الدراسة الراهنة إلى عدد من النتائج الهامة منها :

– تذهب الدراسة الراهنة إلى أن المد الشيعي يمارس تأثيراً مباشراً على الحركة الاسلامية السياسية في مصر. منذ سيد قطب بدأت ملامح هذا التأثير في الوضوح والتزايد. وكان الإحتكاك بكتابات العديد من المفكرين الشيعة من أمثال على شريعتي والمودودي يمثل العامل الأساسي والمهم في هذا الإطار ، ولعل من أهم شواهد هذا المد وآثاره ، ظهور مقولات أيديولوجية جديدة ، نابعة من الإطار الشيعي التقليدي. وتزعم الدراسة الراهنة أن قطاعاً مهماً الأن داخل الحركة الإسلامية في مصر ، شيعة سلوكاً واعتقادا والقطاعات الأخرى يمكن اعتبارهم راديكاليي السنه. وهذا من وجهه نظرالباحث سيشكل بؤرة هامة من بؤر الصراع داخل الحركة الإسلامية السياسية في المستقبل.

– اختلف موقف تنظيم الجهاد عن موقف تنظيم التكفير والهجرة بصدد قضية التكفير فبينما ذهب تنظيم التكفير والهجرة إلى تكفير النظام السياسي وصفوته الحاكمه والمجتمع ككل نجد أن تنظيم الجهاد قد تحفظ في أحكام الكفر ، حيث نجد أنه لم يكفر إلا شخص رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الشعب ، على أساس أن كفرهما ، كفر عملي يأتي من باب التشريع والحكم المباشر. أما الصفوة الحاكمة فليست كافرة على إطلاقها. والكفر بها أحكام شخصية تنطبق على أشخاص بعينهم وفقاً لقاعدة «تكفير المعين **».

أما بالنسبة للمجتمع ككل ، فقد أكدت عينة الدراسة على أنها لا تكفر المجتمع ، وأن المجتمع ككل مسلم ، ومن أكثر مجتمعات المنطقة تديناً وتمسكاً بالدين ، وأن مقولة تكفير المجتمع هدفها تشويه صورة التنظيم ، وربما يفسر ذلك في ضوء رؤية الحركة الإسلامية كحركة سياسية تهدف إلى الوصول إلي السلطة ، وتركز وتعتمد على الجماهير كأداة فعالة لتحقيق هذا الهدف ، وقضية التكفير من شأنها أن تضرب القاعدة الاجتماعية لتنظيم الجهاد.

– اختلفت رؤية الحركة الإسلامية السياسية في مصر بصدد قضية التغير السياسي وآلياته ، ففي حين أكدت جماعة التكفير والهجرة على ضرورة الهجرة أولاً لتكوين الدولة الإسلامية بعيداً عن أرض الكفر ، ثم إعلان الجهاد لإقامة الدين ونشره ، وبالتالي رفضت أية آليات أخرى لتحقيق التغير السياسي المطلوب ، ومنها الانقلابات العسكرية أو الثورة الشعبية أو غير ذلك من الآليات. بينما يقدم تنظيم التكفير والهجرة هذه الرؤية نجد أن تنظيم الجهاد يؤكد على إدانة هذا الفهم للعمل الاسلامي وأصر على المواجهة المباشرة مع النظام السياسي بهدف إسقاطه ورأى أن الآلية الوحيدة الفعالة في ذلك هي «تصعيد العنف علي كافة المستويات ، حتى يصل النظام إلى درجة من العجز ، يصعب معها مواجهة التردى في الحالة الأمنية ، واستشراء العنف في قطاعات عريضة من المجتمع ، بما يخلق مناخاً مناسباً ينتج للحركة الاسلامية السياسية الانقضاض على السلطة.

– يؤكد تنظيم الجهاد على ضرورة ان يتم التغير السياسي من القمة وليس من القاعدة. وبالتالي فإن التنظيم لا يستبعد حدوث الانقلابات العسكرية ، أو الثورة الشعبية الشاملة. أو اتباع وسيلة الاغتيالات السياسية والأرهاب ، كاحدي الفعاليات المهمة في إستراتيجية العنف.

– يعتبر العنف مكوناً أساسياً من مكونات الأيديولوجية الدينية ، حيث يعد الآلية الأساسية لتجسيد مفهوم الجهاد. وليس متاحاً للعنف المضاد من قبل السلطة أو لتردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية فقط ، بل أن له مشروعية دينية توجهه وتحدد مجالاته.

– أثبتت الدراسة الميدانية ، امتلاك الحركة الدينية السياسية في مصر ، لرؤية براجماتيكية نفعية في علاقاتها بالجماهير ، فهي تخطط للاستفاده من الجماهير المعبأة لمناصرة الثورة الإسلامية ، أو على الأقل ، عدم التحرك ضدها ، ولكن اذا تعارضت توجهات الجماهير مع أهداف الحركة ومخططاتها ، تكشف الحركة هنا ، عن رؤية قمعية في تعاملها مع الجماهير أي أن الجماهير التي هي المطية التي ستحمل الحركة إلى السلطة ستكون أولى ضحاياها.

– بالنسبة لقضية الديمقراطية كشفت الدراسة عن موقف متسق للحركة الدينية السياسية تجاه قضية الديمقراطية ، تنطلق من رفضها كفلسفة وكمنهج في الحكم. وأجمعت على أنها كفر.

– رفض تنظيم الجهاد مبدأ تكوين حزب سياسي ديني في مصر. حيث أكدت العينه على أن العمل الحزبي مرحلة

تجاوزتها الحركة الاسلامية السياسية فى مصر ، وأن العنف الآن هو الآلية الوحيدة والفعالة للعمل السياسى.

ومن ثم فان الباحث يرى أن تأكيد القيادة السياسية فى مصر الآن ، على عدم السماح بتكوين حزب دينى إسلامى أو مسيحى فى مصر حفاظاً على الوحدة الوطنية. إنما هو طرح موجه أساسا نحو تيار دينى سياسى يمارس العمل الحزبى ويعترف بالديمقراطية وهم الإخوان المسلمون وهم يمثلون القوى المعتدلة داخل الحركة الدينية السياسية وينبغى التأكيد على ضرورة إتاحة الفرصة لهذا التيار بأن يمارس العمل السياسى الحزبى المشروع ، حتى يمكن مواجهه القوى المتشددة والمتطرفة فى الحركة. لأن الاصرار على جعلهم فى نفس خندق الجهاد وجمعهم فى سله واحده ، وإغلاق قنوات التعبير فى وجوههم سوف يولد تنازعات أكيدة بأن الطرح الجهادي ، هو الطرح الواقعى والمقبول فى ظل نظام سياسى يصادر حق التعبير ويغلق قنواته الشرعية فى وجه القوى السياسية. وموقف كهذا يعمل على تزويد التيار المتشدد وتنظيم الجهاد بأعضاء جدد ومناصرين جدد ، أقتنعوا بعدم جدوى محاولة التعبير من خلال مؤسسات النظام.

– أثبتت الدراسة وجود خلط واضح بين مفهومى «التغير الاجتماعى» و «التغير السياسى » حيث أجمعت عينه الدراسة على أن المقصود بالتغير الاجتماعى هو الوصول إلى مجتمع اللانخبة أى القضاء على الصفوة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وهذا يؤكد سطوة الجانب السياسى فى الفكر لدى عينه الدراسة.

– تذهب الدراسة الراهنة إلى أن الخطاب الدينى السياسى يعيد إنتاج مقولات القهر والعنف والقسر ومصادرة الأموال ، التى كانت من أهم أسلحته فى الهجوم على النظام السياسى فى الحقبة الناصرية والتى كانت تعطى له بعض المصداقية لدى الجماهير.

– كشفت الدراسة الميدانية عن اتساق موقف الحركة الإسلامية السياسية فى مصر ، من قضية البرامج الاجتماعية والاقتصادية ، مع تصورها عن قضية الممارسة الديمقراطية وموقفها من النظام الحاكم. حيث أكدت عينة الدراسة بداية على رفض التعامل مع الحاكم لأنه كافر والتعامل معه يكون فى أطار الثورة عليه ومحاولة خلعه ، وبالتالى ليس من دور الحركة طرح حلول لمشكلات النظام ، بل العمل على تفاقمها وزيادتها.

وأكدت العينة على رفض مبدأ العمل الحزبى والممارسة الديمقراطية لأن الظروف فى مصر لا تسمح ولن تسمح بوصول الحركة الدينية السياسية إلى الحكم بأى صورة من الصور.

ودخول الحركة الممارسة الديمقراطية يعنى طرح برامج.. وبرامج بدون سلطة تقوم على تنفيذها سيكون مصيرها الفشل ، والفشل سيكون للمشروع الإسلامى ، مثل أن يكون فشلاً للقائمين عليه ، فالهدف الأساسى يجب أن يكون اسقاط النظام بالقوة ، ثم طرح البرامج الاسلامية لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، بعد تهيئة المناخ الملائم لنجاحها.

أجمعت عينة الدراسة على إدانه نظام التعليم الحالى ، وقررت أنه غير إسلامى على الإطلاق وإنه من الضرورى أن يتم تغيير شامل لأنظمة التعليم لتتوافق كلياً مع التطور الإسلامى عن العلم والتعليم.

– كما انتقدت عينة الدراسة المناهج الدينيية المقررة فى المدارس العامه ، فهى فى نظرهم مجموعة من النصائح والدروس الأخلاقية ، التى تهمش الدين وتنزع منه فعاليته الإجتماعية والسياسية وتؤطره داخل إطار الطقوس الدينية والعبادات والسير والمغازى ، دون ربط بين الماضى والحاضر والمستقبل.

– بالنسبة لقضية الصراع العربى الإسرائيلى. كشفت عينة الدراسة عن اجماع لدى العينة على أن الصراع يجب النظر إلية على أنه صراع حضارى بين المسلمين واليهود ، وليس فى إطار ضيق ، يشمل العرب وإسرائيل.

– أكدت عينة الدراسة على رفضها التام لأى محاولات للحل السلمى ، وأكدت على أن القوى الإسلامية لن تسمح للحل السلمى بالمرور.

– بالنسبة لمؤتمر السلام الحالى ، ذهبت عينة الدراسة إلى أنه من الممكن أن يتوصل لحل للقضية على مستوى الأنظمة. وإن إسرائيل ستقدم تنازلات ، لأن استمرار حاله التوتر ليس من صالحها. ولذلك فانها سوف تحاول أن تحول الصراع إلي صراع قومى ، بين القومية العربية والقوميه الفارسية (الإيرانية).

– أكدت عينة الدراسة أن مستقبل الصراع الإسرائيلى مرتبط بسقوط العراق فى قبضة القوى الإسلامية فى إيران وإشتعال الجبهة الشرقية.

– ذهبت عينة الدراسة إلى أن السياق القرآنى قد قدم الحل الإسلامى للقضية وهو يعتمد على المواجهة بين القوى الإسلامية واليهود. وفى هذا الإطار نظرت العينة إلى الانتفاضة الفلسطينية على أساس أنها مرحله من مراحل المواجهة ولكنها لن تحل القضية ، وأن غيابها وتوقفها لن ينهيا الصراع أو يحسماه لصالح اليهود.

– توقعت عينة الدراسة نشوب حرب مستقبلية بين

المسلمين واليهود ، وإن هذه هي مرحلة المواجهه المنتظرة والتى قررها القرآن ، أما عن آليات المواجهة حتى نشوب تلك الحرب ، فتذهب العينة إلى أنها تتمثل فى إدارة صراع طويل الأمد سياسياً وعسكرياً. بالتنسيق مع إيران والسودان ، وإسقاط كل ما يمكن إسقاطه من الأنظمة العربية والدخول فى حرب استنزاف مع اليهود تمهيداً لشن الحرب الإسلامية ضدهم.

– أثبتت الدراسه الميدانية صدق الافتراض الأساس الذى تنطلق منه الدراسة ، وهو أن الحركة الإسلامية السياسية فى مصر هى حركة اجتماعية سياسية ، وفقاً للشروط السوسيولوجية المقررة لتكون الحركات.

حيث أثبتت الدراسة الميدانية ما يلى :

– تملك الحركة الاسلامية السياسية فى مصر هدفاً عاما ومشتركاً بين فصائل الحركة المختلفة ، تمثل فى إسقاط النظام الحاكم ، وإعلان الدولة الإسلامية وقيام الخلافة والدخول فى صراع مباشر مع إسرائيل.

– كما أكدت عينة الدراسة أن هناك تنسيقاً بين مختلف فصائل الحركة الإسلامية السياسية فى مصر ، بما يخدم الهدف الأساس والمشترك للحركة.

– كشفت الدراسة عن وجود هيكل تنظيمى واضح ومحدد للحركة الاسلامية السياسية ، حيث أجمعت عينة الدراسة ، أن أهم ملامح هذا التنظيم هى وجود قيادة خارجية وقيادة داخلية وأن القيادة الداخلية تنقسم إلى أمراء الأقاليم أو المحافظات الذين يشكلون مجلس شورى التنظيم ، والذى يتكون بدوره من ثلاث لجان أساسيه هى:

١ – لجنه الدعوه.

٢ – لجنه العدة.

٣ – اللجنة الإقتصادية.

– أكدت عينة الدراسة أن هناك مبدأ لتوزيع الأدوار داخل التنظيم ، حيث أن القيادة الخارجية تختص بالتمويل ورسم الإستراتجية العامة للتنظيم ، فى حين يكون تنفيذ تلك الإستراتجيات من مهام القيادة الداخلية.

– أثبتت الدراسة الميدانية أن هناك أسلوباً محدداً للتجنيد داخل تنظيم الجهاد ، يتكون من ست مراحل أساسية وهى الدعوة إلى الصلاة ، ومرحلة استكشاف الميول والاختبارات ، ومرحلة الفرز ، ومرحلة الصدامات المحدودة ، السجن.

– أثبتت الدراسة الميدانية أن هناك نمطاً من المسئولية داخل التنظيم تجاه أعضائه وأن هذه المسئولية ، مسئولية معنوية ، ومسئوليه مادية ، حيث يتولى التنظيم توفير بعض المخصصات المالية لأسر الأعضاء الذين تم إعتقالهم أو يقتلون فى المواجهه مع النظام.

– أثبتت الدراسة الميدانية ، أن هناك مصادر تمويل ثابتة للحركة ، تنقسم إلى :

أ – مصادر داخلية : وتتكون من تبرعات الأعضاء وأموال الصدقات.

ب – أموال الغنيمة : وهى أموال المسيحيين الضالعين فى التآمر على الحركة الإسلامية كذلك أموال الدولة ، التي هى تحت قبضة النظام وسيطرته.

جـ – مصادر خارجية : وتتكون من هيئات ومؤسسات غير حكومية خارجية وأنظمة سياسية.

– وفى هذا الإطار أبدت عينه الدراسة ، عدم ثقتها فى أن لإيران دوراً أساسياً فى التمويل حيث أكدت العينه ، أن هذا أمر يصعب إثباته بالنسبة لاعضاء التنظيم شخصياً ، وهو فى الحقيقة يقع ضمن مسئوليات القيادة الخارجية.

– يتبني تنظيم الجهاد أسلوباً فى الدعوة ، يختلف باختلاف الظروف والمرحلة التاريخية ونوعية من توجه إليهم الدعوة. ولكنها تنطلق بصفة أساسية من استراتجية الجهاد.

– تميز تنظيم الجهاد بوجود أسلوب مميز لمناقشة القضايا داخله. وأن هذا الأسلوب يختلف حسب أهمية القضية أو المشكلة. وهناك مستويات للمناقشة. المناقشة المحدودة ، والمناقشة الجماعية. كما أن هناك المناقشة بين الأعضاء والمناقشة بين القيادات. والمناقشة الجماعية بين الأعضاء والقيادات. والمناقشة المحدودة بين القيادات والأعضاء.

– أثبتت الدراسة الميدانية أن العامل الهام والمحدد فى اختيار أمراء الأقاليم هو الأوضاع الداخلية والخارجية بمعنى أنه حينما يكون من إستراتجية الحركة تصعيد المواجهه مع الأمن والشرطه ، فان معيار اختبار الأمراء يكون هو التطرف الزائد والحماسه البالغه والخبرة بممارسات الشرطة. أما اذا كان الهدف هو التهدئة والكمون ، والحوار ، والمساجلات الكلامية ، فإنه يتم اختيار الأمير الذى تؤهله قدراته لإدارة ذلك الحوار.

– أثبتت الدراسة الميدانية وجود إستراتجية محددة لتنظيم الجهاد ، والتى تعتمد على المواجهة المباشرة مع النظام. وينطلق التنظيم من إستراتجية أساسية هى «التصعيد تمهيداً للتغير» وتعنى تصعيد العنف على كافه المستويات حتى يصل العنف فى المجتمع إلى درجة يصعب معها السيطرة عليه ، ويبدو النظام أمامها عاجزاً.

– وثمة إستراتجيات أخرى فرعية تهدف إلى

تحقيق الهدف الأساسى للتنظيم وهى :

١ - إستراتجية الإغتيالات السياسية والإرهاب.

٢ - إستراتجية الخداع والتضليل.

المراجـــع :

«*» - الدراسة فى الأصل عبارة عن رسالة ماجستير ، من اعداد الباحث ، تحت اشراف الاستاذ الدكتور / محمود عادل مختار الهوارى ، بعنوان : الحركات الاجتماعية والسياسية ، والحركات الدينية ، ١٩٧٥ - ١٩٨٥.

«**» نقصد بالمجتمع المدينى - المجتمع الاسلامى بالمدينة ، فى مقابل المجتمع المكى. وآثر الباحث استخدام كلمة «مدينى» وليس «مدنى» للتميز بينها وبين المفهوم السوسيولوجى للمجتمع المدنى ( ).

«١» R. Hair Dekmejian, islamic revolution, Fundemtalism in the Arab world Syralure university, 1985, P. 12

«٢» مصطفى التوانى ، التعبير الدينى عن الصراع الاجتماعى فى الإسلام ، دار الفارابى بيروت ، ١٩٨٦. ص ص ١٠١ - ١٠٤.

«٣» عارف ناصر: القرامطة ، أصلهم ، نشأتهم ، تاريخهم ، منشورات مكتبة الحياة ، ١٩٧٩. ص ٣٦.

«٤» - محمود اسماعيل ، سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ، مكتبه مدبولى ، القاهرة ، الطبعة الثالثه ١٩٨٨ ، ص ٣٧٩ ، ٣٨٠.

«٥» على ليلة ، العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٣٩٧.

«٦» - سمير أمين نحو نظرية للثقافة نقد التمركز الأوروبى والتمركز الأوروبى المعكوس ، معهد الانماء العربى الطبعة الأولى ، ١٩٨٩ ، ص ١٣٣.

«٧» R hair Dekmejian, op - cit, P. 27.

«٨» - على ليلة ، الشباب فى مجتمع متغير تأملات فى ظواهر الاحياء والعنف ، مكتبة الحرية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩ ص ٣٤٨.

«٩» - نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف ، صراع الدين والدولة فى مصر ، مكتبه مدبولى ، ١٩٨٣ ص ٣٤.

«١٠» محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصه بداية ونهاية عصر السادات ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، الطبعه الثانية عشرة ١٩٨٥

«١١» انظر : عبد العليم محمد ، الخطاب الساداتى ، تحليل الحقل الأيديولوجي للخطاب الساداتى ، كتاب الأهالى ، رقم ٢٧ / اغطس ، ١٩٩٠.

Amira El-Azharysonobl, islamic rivivalism in the Arab East Egypt, in The politices of islamic Rivialisms.

«١٢» نبيل عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٦٧.

«١٣» على ليلة ، الشباب فى مجتمع متغير ، مرجع سابق ، ص ، ص ٣٣٨ ، ٣٣٩.

«١٤» - انظر :

صالح الوردانى : الحركة الاسلامية فى مصر ، واقع الثمانينات ، مركز الحضارة العربية للاعلام والنشر القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩١

- Justin writile, islamic Fumdementaleism, Dilip-Hiro 1988.

- Saad Eddin Ibrahim, islamic Militancy as a social Movement, the case of two goups in Egypt, Edited by Ali. EHillal Desouki, purger pululishers, Newyork, 1982.

«***» - قضية تكفير المعين» من القضايا الهامة فى الفكر الاسلامى أو الفقه الاسلامى وتعنى تكفير الشخص بعينه ، اى شخص محدد وليس اطلاق الاحكام بصفة عامة. وترتبط بها قضية أخرى ، وهى قضيه «العذر بالجهل» فالتكفير قد يرتبط بالعذر بجهل المعين ، فلا يكفر فى رأى تنظيم الجهاد بالوجه القبلى ، أو ليكفر كما يرى تنظيم الوجه البحرى. والاختلاف هنا بصدد العامة. أما الصفوة والنظام فلا عذر لهم.

مصر:

السمات الأساسية للحركة الاسلامية في مصر

{ هل الحوار ممكن ؟ }

أديب ديمترى

فى مواجهة الأصولية الاسلاميه، التى تكاد تعم العالمين العربى والإسلامى فى شبه موجة كاسحة، وقد استولت على السلطة بالفعل فى بعض البلدان مثل ايران والسودان، والى حدما باكستان، وأخيرا أفغانستان، كما تهدد السلطة جسديا مثلما فى الجزائر، وتزداد خطورة فى مصر، تبرز العديد من الاسئلة والتساؤلات التى يتوقف على الاجابة الصحيحه عليها مستقبل المنطقة كلها، سواء فى المستقبل المباشر أو فى مستهل القرن القادم، ونحن منه على الأبواب : ما طبيعة هذه الحركات؟ هل هى "نهضة أو "صحوة" كما يسميها أصحابها أم ردة وثورة مضاده تسير على عكس التاريخ وتعود به الى الوراء؟ هل هى "ديمقراطيه إسلاميه" تنبع من واقعنا، وتستمد جذورها من تربتنا، أم هى الشكل الخاص من الفاشية التى تمتد عروقها الى أحط ما فى تاريخنا من تراث الرجعيه السوداء؟ وما علاقتها بالحركات والأحزاب الديمقراطيه والتقدميه الأخرى على الساحة؟

هل يمكن أن يقوم حوار أو تحالف فى مواجهة العدو الأمبريالى والصهيونى أم أنها تفتت هذه الجبهة وتعاديها، وتثير الفرقة فى الصفوف الوطنيه والقوميه؟ فالعدو فى هذه المرحلة لايزال هو الاستعمار والصهيونية بلاجدال، وركائزهما فى المنطقة، وهى تقدم نفسها فى صورة تبدو رداديكاليه، وعلى أنها البديل، وهى ترفع السلاح فى الارض المحتله وفى جنوب لبنان، خاصة على يد الأصوليه الشيعية فى الجنوب، وحماس فى الأرض المحتلة، وتنادى بتحرير كل فلسطين، فهى تزايد على غيرها من القوى والاحزاب الوطنيه بازالة الكيان الصهيونى واسترداد كامل التراب الفلسطينى، كما ترفع السلاح فى وجه الحكومات العميلة والتابعة على غرار ما يحدث فى مصر أو المقايضه على مقاليد السلطة مثلما فى الجزائر.. وتقدم شعارها "الاسلام هو الحل" لابديل؟!

فصائل الإسلاميين : الكل فى واحد !!

وينقسم التيار الدينى حاليا الى قسمين متمايزين فى الظاهر، من حيث الوسائل المستخدمة فى العمل السياسى، وان اتفقا فى الهدف : وهو إقامة الدولة الاسلاميه بمعنى تطبيق الشريعة الاسلاميه فى جميع مناحى الحياه الاقتصاديه والاجتماعيه والسياسية : الاخوان القدامى الذين مروا بتجربة الاعتقالات والسجون قبل ثورة يوليو وبعدها، خاصة المعتقلات الناصريه. وهؤلاء استفادوا من خبرة الماضى، ويشكلون تيارا سياسيا بكل معانى الكلمة، ولايلجأون للارهاب، رغم ماضيهم الارهابى، ولكنهم وعوا عدم جدوى الارهاب، رغم تعاطفهم معه وتبريرهم فى اكثر الاحيان للإرهاب والارهابيين، خصوصا فى مطبوعاتهم

أديب ديمترى - باحث مصرى

والأخص جريدة الشعب. ومع ذلك فقد استوعبوا دروس الماضى، ويلوذون بالأحزاب السياسيه القائمه، والمصرح بها تارة فى حزب الوفد باعتبار عدائهم المشترك للناصريه أو الاحرار، وحاليا يسيطرون على الحزب الاشتراكى وعلى جريدته بوجه خاص، ولكنهم مع ذلك يشكلون بداخله تيارا متميزا، ويلجأون الى صيغة "التحالف الاسلامى" لستر سيطرتهم عليه، ولأن الأحزاب الدينيه ممنوعة بحكم قانون الاحزاب. ويشاركون فى الحياة السياسية بالكامل، فمنهم أعضاء فى مجلس االشعب والمحليات

اما الفريق الآخر من الاسلاميين، فهم القطبيون الجدد، وهم برغم تفرعاتهم وانقساماتهم التى سنتحدث عنها فيما بعد، يستخدمون جميعا السلاح ويلجأون الى الارهاب كوسيله أساسية ، وان لم يستبعدوا اللجوء الى الوسائل الأخرى خاصة من حيث إستيلائهم على جميع النقابات المؤثرة تقريبا وآخرها نقابة المحامين بالتعاون مع الاخوان المسلمين، وعلى الاتحادات الطلابية وجمعيات هيئات التدريس بالجامعات. ويطلق عليهم اسم "الجماعات الدينيه" تمييزا لهم عن الاخوان المسلمين، ومع ذلك فهم يتبادلون التعاطف والتعاون فى الاغلب الكثير خاصة فى انتخابات النقابات أو المجالس الشعبية، وكذلك تفرد صحيفة الشعب الكثير من أعمال الارهاب والفتن كما ذكرنا من قبل

القطبيون - الفاشيون الجدد

كان سيد قطب امتدادا، وتطورا راديكاليا لفكر البنا، حمل أفكاره وطورها الى حدودها القصوى، من حيث اللاعقلانيه والتطرف والانغلاق. لم يكن حسن البنا يعلن صراحة بالطبع وقوفه مع العنف والارهاب الدموى، بل كان ذلك خافيا وراء دعوته فى تنظيمه السرى، وإنما يعتبر دعوته دعوة للتوجيه والارشاد والموعظه الحسنة. وكان جوهر سياسته وسلوكه المراوغة والمداراه، والسياسة ذات الوجهين مما كان يقتضيه تحالفه الظاهر مع السراى، فضلا عن مشاركته فى الصراع الحزبى النشط والساخن فى ذلك الحين، مع اتباع سياسة الغدر والخداع والمكر، تجنبا للاصطدام بالسلطة وبخاصة السراى والأحزاب الرجعيه المعاديه للديمقراطية، وقد كان يشكل فصيلا منها، ولكن من وراء ذلك يحرك تنظيمه العسكرى المسلح، يمارس الأرهاب والعنف سواء ذلك فى صراعاته الحزبيه المعلنة، ضد الأحزاب الديمقراطية وبخاصة الوفد، أو القوى والاحزاب التقدميه وبخاصة الشيوعيون، أو يمارسه فى السر فى صورة القتل السياسى أو النسف والتخريب.

ثم جاء بعد ذلك سيد قطب ليعلنها على الملأ صريحة فى اعلانه السياسى "معالم فى الطريق" أو"فى الظلال" وهو تفسير للقرآن. يعلن أن السيف هو الطريق، واستخدام القوة والعنف لقلب كافة الأنظمه والحكومات التى تقف دون سيادة الاسلام سواء فى البلد الواحد أو على وجه المعمورة كلها، ولخص ذلك فى مفهوم "الحاكمية" أى حاكمية الله دون البشر، وتطبيق شريعتة السماويه على الأرض، فنحن فى جاهلية مماكان قبل ظهور الاسلام أو أشد وأنكى !!

وجاءت مرحلة التنفيذ، بدأت كما هو معروف، متواضعة. بعد أن أفرج السادات عن البقيه الباقيه من الأخوان المسلمين فى سجون عبد الناصر، وشجعهم ليتخذ منهم أداة وخنجرا فى صدر اليسار والناصريين، بعد أن أنجز انقلابه وثورته المضادة، فى بداية السبعينات، وقدر أن قوى اليسار، هى وحدها القادرة على فضح نظامه، والتصدى لأهدافه ومخططاته الرجعية الخيانيه، وتعبئه أوسع الجماهير الشعبية لاحباطها وإفشالها منذ بدايتها. واذا كانت نهايته قد جاءت على يد هذه الجماعات، فلم يكن اغتياله سوى قمة جبل الثلج الطافى، بحجمه الخافى وأغواره البعيدة، فقد كان مناخ الانفتاح وسياساته التبعيه الجديده، خاصة الاقتصادية، وتعاظم النفوذ والدور السعودى والبترودولار فى الظروف الجديدة، بمثابة مزرعة الميكروبات التى تّوالدت فيها ونمت بسرعة شيطانيه هذه التنظيمات الارهابيه الخطرة، والتى مازالت تنمو وتتكاثر برغم كل أعمال القمع الدموى والوحشى من جانب النظام. وكان للثورة الخمينية ونجاحها أثر بلاشك وعنصر دفع وتشجيع لهذا الانتشار والتجذر، فضلا عن شمول الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجمل بلدان العالم العربى - مما أدى الى استشراء الظاهرة على امتداد الوطن العربى.. ولسنا بصدد الحديث عن الأسباب والظروف الباعثه على ماسمى "الصحوة الدينية" أو الغفوة العقلية فى حقيقة الأمر، التى تحتاج الى معالجة خاصة ليس هنا مجالها.

كان سيد قطب، بعد البنا، بفكره وعمدة كتبه "معالم فى الطريق" وتلاميذه، الذين انقسموا وتوزعوا الى فرق وتنظيمات بل ونقاقيع؟؟، حول مفاهيمه عن "الجاهلية" "والتكفير"، هو بداية الخط الجديد القديم فى واقع الأمر للجماعات الدينية، والذى يتميز بالراديكالية، والوضوح والصراحة، بدلا من اسلوب، البنا المراوغ الذى اشرنا اليه فيما سبق. هذا الخط الجديد يتوجه بخطابه وفعله الارهابى مباشرة الى الهدف.. الانقلابى.

وسنعرض لأفكار قطب خاصة فى "الظلال" "ومعالم فى

الطريق" ونركز على المحتوى ومضمون الأفكار وكيف مهدت لنشأة ثلاثة تنظيمات رئيسية، لايعنينا إنشقاقاتها وتفريعاتها : جماعة صالح سرية، وجماعة الجهاد، وجماعة المسلمين التى اشتهرت باسم جماعة "التكفير والهجرة" وفى معالجتنا لهذه التنظيمات يعنينا أيضا أفكارها ومضامينها المدونه فى كتبها المطبوعة أو المنسوخة، اكثر من أفعالها ونشاطاتها، وصولا الى القضيه الرئيسيه : هل يمكن أن يقوم تحالف أو حوار مجرد حوار مع كافة فرق الاخوان المسلمين التى تمارس الارهاب اليوم أو الجماعات الدينيه التى تمارس الارهاب والعمل والفتن الدينية؟! أم هو الصراع الذى لاهواده فيه؟ وقد إمتد نفوذ قطب، عبر العالم العربى كله وتركيا وايران وافغانستان وباكستان والهند واندونيسيا وافريقيا السوداء المسلمه وقد ظهرت ترجمات لموسوعته "فى ظلال القرآن" بالتركيه والانجليزيه، "والظلال" نص مؤثر فى الحركة الاسلاميه ويقارن تأثيره بتأثير "تفسير المنار" للشيخ رشيد رضا (المتوفى ١٩٣٥) الذى يستوحى دروس محمد عبده فى سنوات حياته الأخيرة (١٨٩٨ - ١٩٠٥) والجديد فى تفسير رضا بالنسبة لمحمد عبده يرتبط بتأثره بابن تيميه (المتوفى ١٣٢٨) وسنعود الى أثر ابن تيميه الهام بعد ذلك. بينما بالنسبة لقطب فهناك تأثير المودودى (المتوفى ١٩٧٩) الذى يترسم خطى ابن تيمية كذلك. والتيار القطبى منذ السبعينات فى مصر يتأثر من جديد بابن تيمية ويطبق مفاهيمه عن الحرب الداخلية فى الاسلام بما فى ذلك القتل السياسى (١). ويعتبر أوليفركاريه أن ظلال قطب مسئولة الى حد كبير عن "الارهاب" بالنسبة للمجموعات الاسلاميه الجديدة، خاصة عن التكفير، وهو من المفاهيم الهامة فى تفكيره، ومفهوم الجهاد أوالحرب، مفهوم محورى عند القطبيين جميعا (٢)

"والظلال" تكشف عن منهج قراءة قطب للقرآن، وتابعه فى ذلك تلاميذه من الجماعات الدينية، يقدم فيه صورة المجتمع الاسلامى المثالى كما فهمه، والسياسة الاسلاميه، وقضايا الحرب والسلام فى مواجهة غير المسلمين، وفى مواجهة الجاهلية الجديدة، ومنظوره الى المسيحية واليهودية وكذلك النظام الاسلامى الاقتصادى ووضع المرأة، والبيئة الاسلاميه عموما. والتجربة المكية للمؤمنين الأول، بالنسبة لقطب هى الصورة المثالية التى استمدتها رؤيته للواقع الراهن، فى عالم تسوده الجاهلية الثانية، ولايوجد فيه سوى قله من المؤمنين المخلصين المتأصلين حقا. وهذه الصورة التى جاءت فى الظلال هى التى ستتكرر فى "معالم فى الطريق" (٣)

"والظلال" بالنسبة لوضع "أهل الكتاب" فى المجتمع الاسلامى المثالى اكثر راديكاليه من المنار لرشيد رضا. فهو يرى ضرورة فرض الجزية على كل راشد يهودى أو مسيحى، وهى نوع من الهدنة، وتعبير عن الخضوع، على ألا تقوم بينهم علاقات متبادلة أو معونه أو صداقة، وهى أمور لاتقوم الا بين المسلمين (٤) كما لايجوز فى المجتمع الاسلامى قبول بشهادة غير المسلم ضد امرأة مسلمة. وهويتهم اليهود والمسيحيين بالتسلل التخريبى (٥). والعدوان اليهودى والمسيحى ضد الاسلام والمسلمين فطرى موروث، حيث أن رسالة المجتمع الاسلامى منذ البداية هى قيادة الجنس البشرى، ومن ثم فهناك صراع أبدى لانهاية له حول هذه القيادة (٦). واليهود فى جذر الامبرياليه الأوربية وبعدها الأمريكيه الحديثه.

والجهاد المسلح ضد أهل الكتاب، لايختلف عنه ضد المشركين، فهم متواطئون فى واقع الأمر مع المشركين، على مدى التاريخ، وحتى يومنا، وهم يعارضون النظام الكونى والقانون الاساسى لمسيرة الكون. وحتى السلام معهم لايمكن الا أن يكون موقوتا، وهو صراع أيديولوجى وملهبى، فى رأى قطب، وليس بالضرورة أن يكون صراعا اقتصاديا أو وطنيا (٧). ولامحيد عن التسامح الاسلامى، فالاسلام يرفض قطعا اعتناقهم العقيدة بالقوة أو فى ظل الاكراه، ولكن يتعين تجنب الطاعة لأهل الكتاب فى شئون الادارة أو غيرها، ولايجوز على الإطلاق وضع الثقه بهم أو إعتبارهم مرجعا، لأن النتيجة عندئذ كارثيه. كما يجب الارتياب والحذر من العلماء والمستشارين الفنيين اليهود والمسيحيين. فكيف نضع ثقتنا فى أعدائنا الطبيعيين؟! لذلك ينبغى قطع كل علاقه بهم، بما فى ذلك أى تضامن محلى أو وطنى. فإسرائيل اليوم فى فلسطين، وثمه حرب دائرة فى الهند وكشمير. وهجوم اليهود والمسيحيين واحد يعون الماديين الملحدين (٨)

لقد أثار اليهود الحركات الوطنية ضد السلطنة العثمانية، وطرحوا فكرة الدستور والقوانين الوضعية بدلا من قوانين الشريعة، وانتهى الأمر بالغاء الخلافة على يد بطلهم أتاتورك !! (٩)

وماركس وفرويد ودركايم وبرجسون، هؤلاء جميعا يهود، أسسوا المادية الملحدة والجنس والداروني‍ه، التى دمرت كل ما هو مقدس بما فى ذلك القيم الاخلاقيه واليهود هم الذين هدموا المجتمع المسيحى عن طريق القوميات السياسية، وهكذا حطموا القلعة المسيحيه التى كانت تحاصرهم، وهم يوجهون نفس السلاح للمجتمع الاسلامى، أداتهم القوميات الأوربية هذه المرة، والتى

تبحث عن المستعمرات والتى، يتملكها حنين للحرب الصليبيه.(١٠)

وقطب مثل رشيد رضا يعتبر اليهود والمسيحيين اليوم كفرة لأنهم يرفضون الاسلام، ويرى قطب أن النفوذ اليهودى منذ عصر النهضة هو الذى قاد الى فصل الكنيسه عن الدولة، والدين عن الحياتين الاجتماعية والسياسية، وبالنسبة لقطب، كما هى لرضا، الحضارة الأوربية (والامريكية ايضا عند قطب)، فى أضمحلال واضح. وبعث الاسلام فى العالم أمر مؤكد. أما الفارق بين رشيد رضا وقطب أن الأول يريد أن يدفع بالمنطق التاريخى الالهى عن طريق الدعوة والرسالة المنظمة، والمدعومة ماليا، بينما قطب يركز على الدعوة السياسية والعسكرية الانقلابيه (الثوريه) عن طريق الجهاد (١١)

وقطب مثل رضا يعيب على اليهود إدعاءهم بأنهم "الشعب المختار" ولكن قطب يضيف أنه من بعد أصبح الشعب المسلم هو "الشعب المختار" وفضل على اليهود والمسيحيين، أعداء الاسلام الطبيعيين

وأهل الكتاب فى ظل الحكومه الاسلاميه والمجتمع الاسلامى القادم، فى مرتبه ثانيه من الناحيه القانونيه دفع الجزيه والحمايه، والتسامح مع الخاضعين منهم فحسب، وليس مع الاعداء أو المتآمرين الذين يلغمون المجتمع الاسلامى من الداخل. وهذا الموقف القطبى يختلف عن موقف صاحب المنار رشيد رضا الذى يميز فى الواقع بين المسيحيين العرب والأوربيين. بينما يعكس موقف الظلال الموقف المتعصب تجاه اليهود والمسيحيين المحليين، وهو الأمر الذى طبع حركة الأخوان المسلمين منذ عهد البنا. فأى غرابة فى أن ينخرط القطبيون الجدد من الجماعات الاسلاميه فى مصر خاصة، فى الفتنة الطائفيه فمثل هذا التفكير القطبى المتعصب لايمكن إلا أن يؤدى إلى اشتعال الفتن الطائفيه، من قبيل أحداث الزاويه الحمراء والمنيا والفيوم وديروط وغيرها وغيرها.

منهاج الاسلام

لقد أصبح "معالم فى الطريق" لسيد قطب هو دليل الاسلاميين جميعا، وأبرز مافى المعالم هو تركيزه على "منهاج الاسلام" فالأمة الاسلاميه فى نظرة جماعة من الناس تستمد منهاجها، وحياتها كلها، العقلية والاجتماعية والوجودية والسياسية والاخلاقيه والعملية، من المنهاج الاسلامى. وهذه الأمة بهذا الوصف كفت عن الوجود، منذ لم يعد بعض أجزائها لايحكم بالشريعة الاسلامية. العالم كله فى أيامنا فى جاهلية فالجاهلية وتكفير من لايأخذ بالمنهاج الاسلامى هو حجر الزاويه الذى يقوم عليه البناء النظرى لمعالم فى الطريق. وإذا كانت جاهلية اليوم مثل الجاهلية السابقه على الهجرة، فلابد من أخذ موقف منها بنفس الموقف الذى أخذه النبى والصحابة، وقد أصبحت مفاهيم الجاهلية والتكفير هى المنطلق الاساسى لكافة القطبيين من الجماعات الاسلاميه الجديدة فالمجتمع الذى لايقوم فيه التشريع على القانون الالهى مجتمع غير مسلم، وكل مجتمع غير مسلم فى جاهليه، وهكذا تنطبق الجاهليه على كل المجتمعات فى أيامنا، وتأتى فى المقدمة وعلى رأس القائمه الدول الشيوعيه، وكل المجتمعات اليهودية والمسيحية، وكذلك التى تسمى نفسها مسلمة وهى تعبد غير الله، لأنها تطبق شرائع غير شريعة الله

ويقوم على هذا الأساس مفهوم الجهاد، الذى أصبح بدوره فرضا عند القطبيين الجدد من الجماعات الاسلاميه. فالجهاد يعنى قتال. هذا المجتمع الجاهلى، وهو ليس حربا دفاعيه، بل جهاد بالسيف لازالة العوائق فى طريق الحركة، وإقامة مملكة الله على الأرض.. فهو دعوة صريحة لقلب النظم القائمه، والاستيلاء على السلطة السياسية.

كان هذا التفكير اشارة البدء لانطلاق قوى ظلامية على امتداد الساحة العربية، وقد شدت خيوط هذا الفكر الى نهاياته المنطقيه - هذا اذاجازلنا أن نتحدث عن المنطق والعقل فى هذا المضمار. فقد أصبحت السمة الأساسية للجماعات الدينية التى نشأت وتربت وترعرعت انطلاقا من هى الفكر، هو اللاعقلانيه المطلقه التى تبلغ حد الهوس أحيانا، وفى جميع الاحوال المعاداة الصريحه للعقل وللعلم - حتى لمجرد الذهاب الى المدرسة وتلقى العلم. كما أوغلت هذه الجماعات فى الجريمة والقتل بدعوى الجهاد، وأثارت الفتن الطائفيه حيثما حلت..

وفى الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تمر بالعالم العربى، وفى المناخ السائد فى مصر بوجه خاص، تكاثرت هذه الجماعات وأفرخت وانقسمت وأصبحت أشبه بالفعل بالميكروبات العنقودية حتى تعذر تقدير عددها ولكن أشهرها بلا جدال ثلاثة تنظيمات سنعرض باختصار لمجمل أفكارها كنماذج وأمثلة :

١ - جماعة صالح سرية أو المدرسة الفنية العسكرية.

٢ - جماعة الجهاد.

٣ - جماعة المسلمين التى اشتهرت باسم جماعة التكفير والهجرة.

جماعة صالح سريه

أول محاولة لقلب نظام السادات بالقوة وقعت فى ابريل ١٩٧٧ داخل المدرسة الفنيه العسكريه فى

هليوبوليس برئاسة فلسطيني يدعى صالح سريه، وقد اتهمت السلطات حينذاك حزب التحرير الاسلامى على أنه كان وراء المحاولة، ولكن الحركة كانت مصرية تماما. وكان التخطيط الموضوع للعمليه الانقلابيه هو الاستيلاء بالقوة على الأسلحه التى بمخازن المدرسة الفنيه العسكريه ثم التوجه الى مقر الاتحاد الاشتراكى العربى، حيث كان السادات مجتمعا بأقطاب الحكم والسلطة، والقبض عليهم أو قتلهم جملة ثم الاستيلاء على السلطة والحكم. وقد فشلت المحاولة وراح ضحيتها العشرات من القتلى والجرحى من طلبة المدرسة حيث بدأ التحرك.

وقد تشكلت المجموعه عام ١٩٧٠ فى خضم انفتاح السادات على اليمين الاسلامى، لاستخدامه ضد اليسار الماركسى والناصرى. وقد ضمت أساسا طلبة من جامعات القاهرة والاسكندرية والأكاديمية الفنيه العسكرية فى هليوبوليس، ولم يتعد عدد أعضائها الثمانين عضوا، وكان التنظيم يتشكل من مجموعات على رأس كل منها أمير وجاء توزيعهم حسب السن: ٦٦ عضوا بين ١٨ سنه - ٢٥ و٨ من ٢٥ - ٣٠ سنه و ٦ من ٣٠ - ٣٨ سنه. وحسب المهن. ٤٢ من طلبة الجامعات والمعاهد العليا و١٧ تلميذا فى المدرسة الفنية العسكرية و٧ عمال و٣ جنود و٤ مهندسين فنيين وواحد مهن حرة. وكان تكوينهم الايديولوجى من خلال قراءة المجلات الاسلاميه وكتابات سيد قطب والمودودى (١٢)، ولاتخرج ايديولوجة الجماعه - كما سترى - عن تكرار واجترار لافكار قطب والمودودى

وقد قبل أمير الجماعة الحوار مع أعضاء من وفد مركز البحوث الجنائيه والاجتماعيه. وهو يرى أن الأفراد ليس لهم سلطان كبير على حركة التاريخ الذى يتبع إرادة الخالق، ويخضع للقوانين التى تعبر عن إرادته فى الكون. أما دور الافراد فهو الاسراع بحركة الأحداث. وهم على اقتناع بأن الاسلام فى طريقه الى أن يمسك من جديد بقيادة الإنسانية جمعاء، ومن خلال ألوف الشهداء. والآن وقد استيقظ المارد الاسلامى، فلا توجد قوة على وجه البسيطة تستطيع وقفه. وما يجرى فى ايران هو قانون الطبيعة ذاته، وسنحس به قريبا فى مصر. (١٣)

وفى جذر تفكير الجماعة كراهيه المناهج الدنيوية والملذات الوضيعه، على نهج الرسول، الذى كان يفترش الأرض ويحتقر الذهب والحرير. وأعضاء الجماعه لايهتمون على الاطلاق بمستقبلهم الجامعى، كما لايبدون اهتماما بالنجاح الاجتماعى الدنيوى، وإيمانهم بالآخرة قوى. وهدف الجماعة على حد قول الأمير هو إقامة الدولة الإسلاميه، وتحقيق الإسلام فى كماله، فليست القضية هى الدعوة أو التعريف بالإسلام، بل معرفه ما اذا كان المجتمع والدولة تطبقان الاسلام أولا تطبقانه. فهناك من الناس من يتظاهر بالايمان بالله وبالحساب فى الأخرة، ولكنهم فى حياتهم الواقعية يعترفون بسلطة وسلطان غير سلطان الله. ومن هنا يبرز السؤال : هل هذا المجتمع إسلامى حقا؟!

فالله خلق الناس ليعبدوه، وهذا لايعنى الصلاة والصوم وغيرهما من الطقوس، بل الخضوع المطلق لله، والطاعة لأوامره جميعا والانسان خلق ليؤدى رسالة فى الحياة وهى تحقيق النظام الالهى على الأرض. وهكذا فإن الجماعة تميز بين المسلم الذى يحمل رسالة الاسلام، وغير المسلم الذى لايشغله سوى الأكل والشرب. وليس ثمه سبب لوجود الجماعة من حيث كونها جماعة إلا باعتبارها مسئولة عن هذه الرسالة

وترى الجماعة أن الله مصدر كل سلطة [الحاكمية عند قطب والمودودى] والطاغوت ليس سوى القوانين الوضعيه، أى كل فرد أو فكرة تحكم الانسان دون الله. وفى مصر فإن مجلس الشعب واضع القوانين، بينما تمحق بالتمام السلطة التشريعية الوحيدة، وهى سلطة الله. وهذه علة الصدام والتناقض بين الاسلاميين والمجتمع المصرى. ومن هنا أيضا جريمة علماء الازهر الذين يصدرون الفتاوى المناقضه للشريعة، لأن القانون الاسلامى لايطبق الا فى مجتمع إسلامى بالاساس. فالمجتمعات فى رأى أمير الجماعة تنقسم الى اثنين : المجتمعات الاسلامية، التى تتمسك بقوانين الاسلام وشرائعه، ومؤسساته ومبادئه وقيمه، والمجتمعات غير الاسلاميه التى لاتحترم ذلك على الاطلاق. فإيمان الافراد عندئذ يكون أمرا ثانويا، لأن الاساس هو وجود المجتمع الاسلامى.

وبالنسبة للشهداء، ومنهم المحكوم عليهم بالاعدام من الجماعة، فقد قدموا المثال بشجاعتهم، ولا مبالاتهم بالموت، فهم يسيرون على هدى الصحابة الذين كانوا يذهبون الى الحرب وكل أمنيتهم : الموت فى سبيل الله.

والتربيه النفسيه لاعضاء الجماعه على حد قول الأمير من شأنها أن تكسبهم السيطرة على عواطفهم وانفعالاتهم، فلايضعون فى اعتبارهم سوى مصلحة القضيه، فقناعاتهم وإيمانهم وعقيدتهم راسخه لاتتزعزع. وهم يرفضون أى مساومه، والصلاة والصوم يعينانهم على مواجهه من يوقعون بهم العذاب.

إن الشباب الاسلامى يطيع الله طاعة مطلقه، ويتصرف أمام النص القرآنى والسنه كالجندى الذى يتلقى أوامر رئيسه. والجماعه ترى ان السلطة فى مصر تدور حول ثلاثة محاور : الفرعونيه والماسونيه والعلمانيه. فهناك محاولات

لدفع التفكير المصرى نحو أصوله الفرعونيه المشركة والمعادية للاسلام، أما الماسونيه وافكارها، فإنها تنشر من خلال النوادى الأجنبية (الروتارى، الليون) والنوادى التى تضم معظم الطبقة العليا (الجزيره والأهلى والزمالك). والعلمانيه يأتى انتشارها عبر الشباب المتعلم الذى لايشغله سوى النجاح الاجتماعى. وفى نفس الوقت هناك محاولات هادفه تقوم بها الدولة لاستيعاب تدين الشعب، وابعاده عن قضية الاسلام، من خلال المزارات والطرق الصوفيه.

وعندما تحلل الجماعة الظواهر الاجتماعية من قبيل الثأر فى بعض القرى والريف، فإنها ترى أن هذه الظاهرة السيكولوجية تنشأ من احترام قوانين القصاص القرآنيه على حد قول الأمير

وبالنسبة لموضوع حربى ١٩٦٧ و١٩٧٣ يعتقد أمير الجماعة أنهما نتيجة تواطؤ واتفاق بين القوتين العظميين، لتقوية النظم القائمة التى تحترم مصالحهما، والاسلام لا شأن له بهما، حتى ولو استخدموا رجال الذين لتبرير أعمالهم. وحرب ١٩٧٣ لاتمثل نصرا بمعنى الكلمه، طالما أن الاسرائيليين وصلوا حتى الكيلو ١٠١ أما هزيمة ١٩٦٧ فهى عقوبه من الله ضد أولئك الذين قتلوا وعذبوا خدامه (قمع الاخوان المسلمين ١٩٦٥ - ١٩٦٦). وحرب اليمن بين مسلمين وفراعنه، لأن اليمن هى المجتمع العربى الأقرب الى الاسلام بتقاليده وقيمه، بينما دخل فى ركاب المصريين الفساد والفسق. وبالنسبة لسياسة الانفتاح الاقتصادى فالجماعة ترى أنه يتعين أولا بناء الانسان، من حيث هو إنسان، ثم النظر فيما يناسبه من اقتصاد. وعندما سئل أمير الجماعه هل يفضل اختيار الاقتصاد الامريكى أم السوفيتى، فضل الامير الاقتصاد الاول، رغم أنه استعمارى، فهو أقرب للإسلام فى احترامه لحق الفرد والملكية. ولكن الدولة يتعين عليها، مثلما كان فى عهد الخليفه عمر، ضمان الحد الأدنى الحيوى لكل فرد، وكذلك العلاج والسكن

وفى موضوع الأحزاب السياسيه، فإن الجماعة ترى ضرورة أن يشكل الاسلاميون حزبهم السياسى حتى تصل كلمتهم الى الشعب، وحتى لاتلجئهم الى السرية التى تقود الى العنف، والأمير لايعارض وجود حزب مسيحى، ولكنه لايقبل حزبا لليسار فى الوقت الذى تنكر فيه الحكومة على الجماعات الاسلاميه الوجود السياسى الشرعى.

أما عن "القوميه" فإن الاسلام لايعرف العرق ولا الوطن ولا القوميه. والمسلمون الأوائل الذين أحاطوا بالنبى كانوا ينتمون لجنسيات مختلفه (عرب وفرس وأثيوبيين وبيزنطيين الخ) ومع ذلك فليس هناك تعارض بين الدفاع عن العقيدة والدفاع عن الوطن (١٤).

وصالح سريه زعيم الجماعة ومؤسسها، كان من الرعيل الأول فى حركة فتح، وأحد المسئولين العسكريين بها، إلا أنه أبعد لاستنكاره اشتراك المسيحيين والشيوعيين فى حركة المقاومة الفلسطينيه. وفى مصر اشتغل بالجامعه العربيه خبيرا فى التربيه. واتصل بجماعة الاخوان المسلمين ومرشدها الهضيبى. وهو مثل حزب التحرير الاسلامى يعتقد أن الطريق الوحيد لإعادة أسلمة المجتمع يمر عبر إقامه الدولة الاسلاميه الموحدة وإعادة الخلافه. لحظة اعلان هذه الدولة تغلق الحدود، وتقطع كل علاقه بالعالم الخارجى، ولامانع من استعانة الدولة بمعونه أجنبية، على غرار الامويين والعباسيين الذين استعانوا بالمسيحيين واليهود وعبده زرادشت وغيرهم، لحسن إدارة الدولة الاسلاميه. والصناعات العسكرية لها الأولويه.

ويشكل جيش شعبى يغطى كامل الحدود، ويحمى الدولة ضد أعدائها فى الداخل والخارج، وهو يعتقد أن أنصار العقيدة لن يترددوا فى الانخراط فى هذا الجيش ، ويرى إصدار قانون يحدد وضع المرأة، وفرض الباس خاص مميز على المسيحيين (١٥) كما يرى ضرورة التربية الاسلاميه الصحيحه للشباب، الذى يعطيه اهتماما خاصا، ويعتقد أن التاريخ الاسلامى قد أفسد وشوه على يد بعض الكتاب من أمثال طه حسين ولطفى السيد.

وهو يعتقد أن العقل فى الاسلام له مجاله، ولكن له حدوده التى لا يستطيع أن يتجاوزها. فالتفكير العقلانى عن الوجود الالهى والذات الالهيه مثلا قاد الى خلافات خطيرة استغلتها الصليبية العالمية فى تشويه الاسلام وتاريخه. وهو مؤمن بالقدر فلن يصيبنا الا ماكتب الله علينا، والشهادة هى أقصر الطرق الى الجنه. وبالنسبه لقصة التكفير فإنه يرى أنه من العبث البحث فى الفارق بين الكافر ومرتكب المعصيه فكلاهما فى النار(١٦) وقد ظهرت فكرتان داخل الجماعة بالنسبة لمواجهة السلطة :

- احداهما دعت الى الطريق التقليدى عن طريق الانقلاب العسكرى الذى يمكن الجماعة من الاستيلاء على السلطة

- والأخرى ترفض هذا الطريق لأنه طويل ولايضمن سيطرة الجماعه على العملية وتقترح حرب عصابات المدن ضد المؤسسات والرموز المعاديه للاسلام (١٧).

جماعه المسلمين أو التكفير والهجرة

فى مساء ٣ يوليو ١٩٧٧ وقع حادث فريد من نوعه

فى مصر، فقد فوجىء الشعب المصري بنبأ اختطاف الشيخ حسن الذهبى من منزله، وهو وزير الاوقاف والجامع الازهر الأسبق، وقد وجد مقتولا بعد يومين من اختطافه فى فيلا بالهرم، وكانت جريمة الرجل أنه كتب عددا من المقالات تهاجم التطرف الاسلامى وخاصة جماعة عرفت باسم "التكفير والهجرة" وهى التى اقترفت الجريمه. وبعد الاختطاف وزع التنظيم بيانا على وكالات الأنباء والصحف طالبوا فيه باطلاق سراح إخواتهم المعتقلين فورا، والعفو عن جميع المحكوم عليهم، ودفع فديه قدرها ٢٠٠,٠٠٠ جنيه مصري، وأن تقدم الصحف المصريه الأخبار والأهرام والجمهوريه ومجتا آخر ساعة واكتوبر ومجلات الازهر، اعتذارا عن الأكاذيب التى سبق أن نشرتها ونشر هذا الاعتذار، والسماح بطبع كتاب "الخليفة"أمير الجماعة شكرى مصطفى ، وعدم وضع عراقيل فى طريق نشره فى الصحف، وأخيرا إذاعة هذا البيان فى التليفزيون والأذاعة، وان تنشر البيان الصحف اليوميه الثلاث فى مصر، وكذلك جريدتا "البعث" السوريه "والنهار" اللبنانيه والصحف السعوديه والكويتيه والأردنيه والسودانيه والتركيه والايرانيه، وفى نيويورك تايمز الامريكية ولوموند الفرنسية والصنداى تايمز والجارديان فى انجلترا !! (١٨)

وقد اعتقل زعيم الجماعة " شكرى مصطفى " عقب الحادث وكان يسمى نفسه "أمير الافراد" و "خليفة الله على الارض"، واعترف أن الفديه المطلوبه كان الهدف منها شراء السلاح من أجل خطف شخصيات مدنية وعسكريه مصرية. وكان من بين المتهمين الستمائه والعشرين الذين حوكموا عسكريون، مما يدل على تسلل الجماعة الى صفوف الجيش والسلطة (١٩)

وقد ظهر التنظيم فى منطقة المنيا عام ١٩٧٣ ولكنه نشأ فى الحقيقه عام ١٩٧١ بزعامه مهندس زراعى سنة ٢٨ عاما، هو شكرى أحمد مصطفى وكان قد سبق اعتقاله مع الاخوان المسلمين .

وننقل بعض أقوال شكرى مصطفى فى محضر التحقيق معه بعد مقتل الذهبى باعتباره المتهم الأول ، وهى تكشف مدى اللاعقلانيه والعداء للعقل وللعلم والتوغل فى الانحراف الى حد الاغراب فى فكر الجماعه، ولكنها فى نهاية الأمر لاتخرج عن مفاهيم التكفير والجاهلية عند سيد قطب، بعد أن شدها الى نهاياتها فهو يجيب على أسئلة المحقق بما يفيد رفضه لقول الفقهاء "مسلم فاسق" لأن الفسق فى الشريعة يدل على الكفر، وكذلك القول "مسلم ظالم" والثابت عنده فى الشريعة حسب قوله، قول الله تبارك وتعالى "والكافرون هم الظالمون" فهو يكفر الجميع، لذلك حرمت الجماعة الصلاة فى أى مسجد غير مساجدهم، لأنها مساجد جاهلة كافرة.

ويضيف مفسرا على سؤال للمحقق عن العلة فى ذلك :

"نريد أن نضبط مدلولا صحيحا لكلمة مساجد الله، فقد توضع يافطة على مسجد لاتنطبق عليه الصفة الشرعية للمساجد وسمى مسجد الله" ولوسألنى أحد لماذالاتصلى فى مساجد الله، فهذا عليه أن يثبت أن حقيقة هذا المسجد أنه مسجد الله بالصفة الشرعيه، وذلك لايقوم فى مسجد يدعى فيه للحاكم غير المسلم. أو يثبت أنها لما أسست انما أسست على غير التقوى. فإذا طرأ على مسجد طارىء ظاهر مستيقن كأن يمدح دين ماركس الشيوعى أو يعظم فيه أعداء الله أو ترسى فيه قواعد غير شرعيه كتحليل الربا وغيره، فهذا دليل قاطع على أنه من الناحية الظاهرية ليس لله وحده وكان هناك مساجد أهليه ليست خاضعه للتوجيهات السياسية ولا داعية لمذاهب الجاهلية، فهى ليست مما حرم الصلاة فيه ثم يردف، غير أننى أرى بيتى وبيوت المسلمين أحسن وأولى بالصلاة فيها.

سؤال : تبين للمحكمة من التحقيقات التى أجرتها أن واحدا من المتهمين هو عبد الستار عوض ابراهيم كان طالبا متفوقا فى معهد دينى فى السنه الثالثه وأنه ترك الدراسة ليعمل بائع كتب، وقال أن التعليم الأزهرى فى هذا المعهد ضلال كما سب الازهر، فهل ترى رأيه

جواب : أنا لا أنكر أن مايقرر فى المعاهد الازهريه الدينيه فيما يتصل بالجوانب الفقهيه بالذات اكثرها من حيث العموم والقاعدة منحرف كل الانحراف، ولا أقول بعض الانحراف، عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

ويقدم مثلا يقوم دليلا على مدى انحراف الدراسة فى المعاهد الازهريه، فهذه المعاهد تقرر فلسفة ابن سينا والفارابى والكندى وغيرهم على طلبة الكليات برغم مافيها من انحراف متعمد، وتكفى هذه الأمثله، بحسب قوله، لبيان أن الأزهر يخرج عبادا لغير الله، فكيف يكون هؤلاء دعاة الى الله.

سؤال : تبين للمحكمة فى تحقيقها أن الحدث طه الزينى ترك المدرسة الابتدائيه، فأى شىء علمته الجماعة بدلا من التعليم الحكومى، كما تبين مثل ذلك أيضا بالنسبة لغيره كاسلام عاطف

جواب : كان طه الزينى واسلام عاطف وغيرهما من

الأحداث يتلقون من التعليم الدينى ما يتناسب مع سنهما، بل وربما قد تحملا من التعليم الدينى ما هو اكثر من ذلك

.. ويمكننا أن نجرى تجربه عمليه لذلك، بل يمكن أن يجلس طه أمام رجل من رجال الأزهر ليناقشه فى الاسلام فى عموميات الاسلام وأطلب ذلك رسميا

سؤال : وما رأيك فى التعليم فى الكليات والمدارس بصفة عامه ؟

جواب :.. أنا شخصيا لاأهتم أصلا أنا والجماعة بابداء رأينا فى اسلوب التعليم فى هذه البلاد، حيث أننا ليس من خطتنا مناقشة جزئيات تقوم فى أسس الدولة وسياستها، وخطتنا ليست هى اصلاح هذه المؤسسات بصفه جزئيه، وانما خطتنا أصلا تقوم على الانسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة اليها، ولا أقصد مصر بالذات، لتغيير هذه المجتمعات من أسسها بكل مافيها وقلبها رأسا على عقب اذا صح هذا التعبير، حيث أننا لانؤمن بسياسة الترقيع ولانؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام - الخطة الاسلاميه والسنه الربانيه تقومان على الهدم من القاعدة

سؤال : سألت المحكمة عثمان عبد الرحيم السيد فأجاب بأنه طالب بكلية العلوم قسم الكيمياء، فسألته عن رأيه فى هذا الفرع من فروع العلم فقال أنه انما يريد أن يتم دراسته لأنه فى السنه الأخيره ليس إلا... فلما سألته المحكمة عن رأيه فى تعليم هذا الفرع من فروع العلم من حيث هو علم، قال ان مجتمع المسلمين لايحتاج اليه لأنه ليس مجتمع زخرف ولاحضارة. فهل ترى أنت هذا الرأى؟

جواب : اعتبر أنه يعبر عن فكرة صحيحه.. أما قوله "ليس مجتمع زخرف ولا حضارة فاعدله الى قول : ليس مجتمع زخرف ولاحضارة بالمعنى الموجود الآن فى الجاهليه

سؤال : هل أمرت أحدا من جماعتك يترك كليته أو مدرسته

جواب : نعم ولاريب وباقتناعه ووصلا بالهدف الذى ذكرناه وفى إجابه أخرى له على سؤال عن المعاصى أجاب أن النصوص جاءت قاطعة وكثيرة لتبين أن المعاصى شرك بلفظ الشرك وكفر بلفظ الكفر.. (٢٠)

ويذكر الدكتور أحمد خلف الله أن جماعة المسلمين التى عرفت "بالتكفير والهجرة" تعتبر أن أعضاءها هم المسلمون الحقيقيون على وجه البسيطة، وهم جنود الله. والله سينصر الجماعة فى هذا العالم

ومحاربة الدولة الكافرة هى فرض دينى، والكفاح فى نظر الجماعه يمر بمراحل ثلاث :

أ - مرحلة الدعوة الى نصرة كلمة الله، وخلال هذه المرحلة سيلقى أعضاء الجماعة الصعوبات والاضطهادات. ولكن عليهم أن يتحلوا بالصبر. وهى مرحلة امتحان صعبه حيث يتبين الحق من الباطل والمؤمن الحقيقى عن المنافق

ب - مرحلة تصاعد الاضطهاد والتى تصل الى الحكم بالموت. عندها فإن حملة الرسالة لابد أن يهاجروا وعليهم الانسحاب الى أرض يستطيعون فيها المحافظه على حياتهم وعقيدتهم. وخلال هذه الحقبه يسلط الله الكفاربعضهم على بعض وينزل بهم الكوارث والخراب. والهجرة تهدف الى الحفاظ على النفس والتربيه والتدريب على حياة الايمان لاعداد المناضلين لاعادة غزو المجتمع

ج - مرحلة العودة والنصر وفيها يقضى على الطاغوت وتحقيق سلطة الله (٢١)

وقد ضمت الجماعة حوالى الالف عضو بين القاهرة والجيزة والاسكندريه ودمياط والمنيا واسيوط الخ. ويشارك فيها الجنسان، وتضع الجماعة نظاما تعاونيا للزواج من داخلها، لأنهم - حسب قولهم - لايثقون فيمن ليس عضوا، وتحيا الأسر حياة مشتركة فى الشقق التى يستأجرونها

والتنظيم هرمى ومغلق تماما، ويشكل من مجموعات تضم بين خمسة الى ستة، يقودهم أمير، وكل حى من الأحياء السكنية له أمير وكذلك، كل مركز أما شكرى مصطفى فهو "أمير الأمراء" والاتصال يكون بالأمير، وشكرى لايتصل به سوى قله من المسئولين على أعلى مستوى. ولايستطيع أحد أن يحاسب الأمير أويعصى له أمرا والجلد من سلطة الأمير لاصلاح المخطىء.

واليك نص البيعه : نمنحك العضويه لكى تطيع فى المنشط والمكره، وفى المحن واليسر، وعلينا بطاعة السلطة لمن بيدهم الأمر فى الجماعة، الا إذا رأينا منكرا أو معصية صريحة.

ويدرب الأعضاء بدنيا وعسكريا للدفاع عن النفس والتمويل أساسا يأتى عن طريق الأعضاء الذين يعملون فى البلدان البتروليه، والجماعة لها بيت مال يديره الأمير

الأعلى ويقوم بتوزيعه على الأمراء المحليين وأمراء المناطق مع تحديد أوجه الانفاق والجماعه تملك عدة شقق تركها أصحابها ليعملوا في الخارج، وتستخدم هذه الشقق لاغراض الجماعة

ويستخدم الاعضاء القابا مستعارة مأخوذه عادة من أسماء الصحابه، والجماعة تحرم على أعضائها التوظف أو الخدمه العسكريه أو العمل فى الجيش أو الذهاب الى المدرسة أو الجامعات كما جاء فى التحقيق السابق، فكل هذه مؤسسات الدولة الكافرة، فهى فى خدمة الطاغوت. وكذلك التردد على المساجد كما سبق أن رأينا والصلاة تجرى فى البيت، وفى مكان الاجتماع

ويسكن الأعضاء عادة فى الاحياء الشعبيه فى المدينه، خاصة القاهرة، وقد هجر الطلبة جامعاتهم لممارسة التجارة أو العمل الحرفى، وعلى سبيل المثال فان أمير مصر الجديدة والحاصل على دبلوم فنى عال ترك مهنته ليعمل بائع كتب متجولا.

وحين تحين الساعة، وتنتقل جماعة المسلمين من مرحلة الاستضعاف الى الاستقواء، تخرج من أماكن الهجرة، لغزوبلاد الكفرة التى يكلفهم الله بتدميرها. وفى مرحلة البلاغ العنف ممنوع (٢٢). ومع ذلك فقد سقطوا فى العنف قبل الأوان، وليس هناك نصوص معتمدة من جماعة الشكريين كما أطلق عليهم أيضا. سوى كتاب "التوسمات" الذى لم يطبع وإنما كان ينسخ بخط اليد. وتنقل منه بضع سطور حتى يتبين القارىء الى أى مدى تذهب اللاعقلانيه والهوس الفاشى بهذه الجماعات.

يقول "أمير المؤمنين طه المصطفى شكرى مصطفى أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها" "إن إقامة دولة الاسلام تبنى وتقام على أمرين:-

١- تدمير الكافرين

٢- توريث المؤمنين الأرض ومن عليها

فإذا محق الكافرون وتمحص المؤمنون يظهر دين الله.. الى ان يقول : «لابد من الهجرة.. لا اسلام ودولة تقام له الا بعد الهجرة» «... فإن هلاك الكفار وتدمير دولتهم لايتأتيان وهناك مؤمنون فى وسطهم، والسنة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر ولايبقى إلا الكافرون.. حين ذاك ينزل الله العذاب عليهم».. وعلى الأبناء أن يتركوا مدارسهم وجامعتهم والعلم وسيله لعبادة الله. وكل علم يتعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه وتعلمه لغير الله وهذا شرك» ثم يتساءل «أين المكان الذى يصدر الكفر الى العالم العربى؟ أين القريه التى حاربت كل من نادى بالجهاد فى سبيل الله؟ هى ببداهة الآن مصر» ثم يتنبأ بوقوع الحرب العالميه الثالثة بين القوتين العظميين.. تمهيدا لقيام دوله الإسلام التى تكونت من الجماعة» (٢٣)

وهو يعتبر الكفر يشمل التاريخ الاسلامى فى جميع مراحله، وجماعته هى الجماعه المسلمه الوحيدة فى العالم. لذلك لايهتم بالتاريخ الاسلامى، فكله محل شك، والتاريخ الوحيد الصادق هو مايرد بالقرآن. وهكذا فقد حرم دراسة تاريخ الخلافة الاسلاميه. وكان شكري مصطفى يعتقد أن اليهود يسيطرون على عالمنا المعاصر وأنهم يطلبون السيادة المطلقه (٢٤).

تنظيم الجهاد

وهو التنظيم الذى خطط ونفذ عملية إغتيال السادات وكان خالد الاسلامبولى قائد العملية أحد أعضائه وكذلك المهندس عبد السلام فرج منظر التنظيم، وهو العقل المدير لعملية الإغتيال، كما وصفته المحكمة، وصاحب كتيب "الفريضة الغائبة"، الذى اعتبر دستورا للارهاب، وهو فى الواقع كل أفكار الجماعة، كما أنه نموذج فريد ومعبر عن فكر القطبيين أو الجماعات الدينية الجديدة الارهابية.

والكتاب يعود الى أوائل عام ١٩٧٩، وهو يشكل على حد قول أوليفيه كارى، البرنامج الاكمل والاكثر دقه المعبر عن الجماعات الاسلاميه (٢٥). وهو عبارة عن موزاييك من أقوال ابن تيميه (٢٦)، وفتاواه بوجه خاص، وهو فقيه القرن الرابع عشر، وكذلك آراء الوهابيين السعوديين. وهذا الكتاب يمثل نقله وانتقالا من نظريات التكفير والجهاد بمعنى القتال، وهى من مفاهيم قطب الراديكاليه، الى مفهوم القتل والاغتيال الفردى لشخصيات مختاره وعنوان الكتاب نفسه يشير الى هذه الفريضه الغائبه، وهى الجهاد بالمفهوم القطبى. وفرج يعتبر حزب الاخوان المسلمين حزبا مساوما، يتناقض مع أهداف الاسلام، ويحمل هذا الرأى القطبيون جميعا. فلم يبق اذن الا القتل المباشر على يد "قله مؤمنه"، ومفهوم "القله المؤمنه" من المفاهيم الهامة عند سيد قطب، وكذلك مفهوم الجهاد بمعنى الحرب الدائمه ضد الكفار والجاهليه.

فهذا الكتاب يضع خطة الحرب الثوريه داخل الاسلام نفسه، فعبد الناصر والسادات وكافة الرؤساء المسلمين الحاليين يعتبرون كفرة خائنين، والامبرياليه المعاديه للإسلام والتابعة، تساندها الحكومات القائمه فى ثقافتها وسياساتها وممارستها القانونية

والاجتماعيه ومن ثم يتطلب الأمر عملا ثوريا إسلاميا، من أجل قلبها، كما فى أفغانستان وايران فى ظل حكم الشاة. وهذه فى الواقع ثمرة أفكار قطب فى "الظلال" وقراءاته القرآنية. وجاهلية المسلمين فى الزمن

الراهن، وعلى رأسها حكوماتهم الكافرة تتطلب القتال فالقتل. فزماننا عند سائر القطبيين وقطب نفسه هو "فجر الاسلام"، ومن ثم فان الأمر القرآني اقتلوا الكفار حيثما وجدتموهم، وحيثما كانوا، ينطبق اليوم حسب القطبيين، ودونما انتظار، بدءا من البلاد التى تسمى إسلاميه. وهكذا يتوجب الضرب على رءوس الكفار كما فعل النبى ومعه "القلة المؤمنة" جند قوافل المكيين من مخابئهم فى المدينة بعد الهجرة. (٢٧)

وفى نظر فرج أن مختلف الاستراتيجيات التى تصورها شكرى مصطفى زعيم الجماعه الاسلاميه (التكفير والهجرة) والاخوان الجدد وغيرهم لتحاشي القمع قد فشلت. فعلى الرغم من حذر شكرى فقد شنق ١٩٧٧، هذا فضلا عن أن طبيعة الدولة، المعادية للاسلام، لم تتعثر منذ وجود الحركات الاسلاميه الأخرى، وهذا دليل على فشل كل هذه الجماعات. (٢٨)

وهو لايلقى بالا لحركة الأسلمة الزاحفه فى المجتمع المصرى فى ظل السادات فالجوامع تبنى فى كل مكان، وتقنين الشريعة الاسلاميه يناقش فى مجلس الشعب، وحجاب المرأة، وتربية الذقون، كل ذلك لا أهمية له، طالما أن السلطة تحتلها الحكومات الكافرة والمرتدة عن الاسلام فى نظر فرج.

ومن هنا يركز فرج فى كتابه على قضية السلطة والدولة، وهو يعطى الاهتمام الأول للجهاد كما ذكرنا، ضد الحاكم الفاسد، والمعركة المقدسة والجهاد يأخذان شكل الثورة ضد النظام وقتل رئيس الدولة، (٢٩) وقد فعل !!

فكتيب فرج يشمل برنامجا لقيام الدولة الاسلاميه، وهو بعكس شكرى الذى يرفض الموروث جملة، فإن «فرج» يستند أساسا الى نصوص ابن تيمية. ونموذجه بالنسبه للحكومات القائمه اليوم والفاسدة، هو مافعل التتار بالأمس، على عهد ابن تيمية، الذين غزوا البلدان الاسلاميه وطبقوا شريعة غير شريعة الاسلام، وكما أصدر ابن تيمية فتواه التى تدعو للجهاد ضد المغول، والحكام الذين يحكمون على مبادئهم، كذلك فرج يدعو للجهاد ضد النظام الذى لايحكم بالشريعة، بل بقوانين كافرة مستمدة من الغرب.

و"الجهاد فى سبيل الله"، رغم خطورته، وأهميته القصوى بالنسبة لمستقبل الإسلام، فقد لاقى الإهمال من جانب العلماء المعاصرين.. بينما هم يعرفون أن إعادة بعث هذا الدين فى عظمته، ليس له غير طريق واحد : أن يتبع كل مسلم الأفكار والنهج الموحى به من الله

والأمر الذى لاشك فيه أن الطواغيت - على حد قول فرج - فى هذه الأرض لا يختفون الا بقوة السيف. لقد أعلن النبى إنشاء الدولة الإسلاميه، هو أمر الهى، وهو واجب وفرض على كل مسلم، ألا يدخر جهدا لوضعه موضع التنفيذ.. بينما حكومات اليوم تكفر بالاسلام، وتأكل على موائد المستعمرين، سواء كانوا صليبيين أو شيوعيين أو صهاينه، ولايحملون من الاسلام إلا أسمه

والجهاد - على نهج ابن تيمية - هو الحل الوحيد لإقامة الدولة الاسلاميه، لأن غيره لايقود الى شىء

وهناك من الناس من يقول أننا يجب أن ننشىء حزبا إسلاميا، على غرار الاحزاب السياسيه القائمه، ولكن ذلك لن يؤدى الا الى نقيض الهدف، الذى يتمثل فى تحطيم الدولة الكافرة. فنحن نريحها عندما نشارك فى الحياة السياسية، وندخل مجلسها التشريعى، وهو يشرع دون الله.

وآخرون يرون أن المسلمين عليهم أن يحاولوا الوصول الى مراكز المسئولية، ويتولوا مواقع إصدار القرار "أطباء مسلمون" و"مهندسون مسلمون" بحيث ينهار النظام الكافر من تلقاء نفسه، ويفتح الطريق للسلطة الاسلاميه. وهذه محض خيالات.

والبعض يرون أن إقامة الدولة الاسلاميه يأتى عن طريق الدعوة وحدها، وبحيث تكسب لها الجمهرة الغاليه وهذا صرف للنظر عن الجهاد، بينما فى الحقيقة "القله المؤمنه" هى التى تقيم الدولة.

والبعض يقول أنه لكى نقيم الدولة الاسلاميه، فلابد من الهجرة الى بلدان أخرى، وبناء الدولة هناك، ثم العودة كفاتحين، وهؤلاء عليهم أن يوفروا جهودهم، فلابد أن يقيموا دولة الاسلام فى بلدهم، ثم يخرجوا بعد ذلك كفاتحين وأخيرا فهناك من يقولون، أن مايجب فعله هو أن نتوفر على الدراسة، لأنه كيف لنا أن نخوض المعركة المقدسة ونحن جهال؟! ولهؤلاء يقول فرج يكفى معرفة فرض الجهاد، لقيادة المعركة المقدسة.. ومنذ فجر الاسلام، هناك مجاهدون ليسوا علماء.. (٣٠)

وعلة فشل هذه الجماعات والآراء جميعا - فى نظر فرج، هو العجز عن طرح قضية السلطة والاستيلاء عليها، فلا مكان لمرحلة الاستضعاف، ومرحلة الاستقواء، بل لابد من المبادرة بالهجوم على الفور على الدولة الكافرة، والاستيلاء على السلطة والحكم قبل كل شىء (٣١)

لدعوته للجهاد والكفاح المسلح الفورى ضد السلطة الفاسدة، باعتبارها فرضا على كل مسلم، وتأتى مهاجمة العدو القريب (السلطة)، قبل العدو البعيد. ففى البلدان الاسلاميه، العدو حال جاسم، فى مواقع القيادة والسلطة،

يجد تجسيده فى الحكومات الباغية التى تنتزع السلطة من يد أصحابها المسلمين، ولهذا كان الجهاد فرض عين، والطاغيه الحاكم ينبغى التصدى له ومحاربته بنفس الطريقه التى يحارب بها الصليبيون الغزاة والذين يدعون لتحرير القدس، ويقولون أن موضع الجهاد اليوم الأرض المقدسة، فذلك وإن كان بالفعل فرضا شرعيا وعلى كل المسلمين.. ولكن : اولا : المعركة ضد العدو القريب تعلو على المعركة ضد العدو البعيد وثانيا : اذا سال دم المسلمين حتى النصر، فلمصلحة من هذا النصر؟! هل للدولة الاسلاميه أم للسلطة الكافرة؟! وتثبيت سلطانها؟ فالمعركة لابد ان تجرى بالكامل تحت القيادة الاسلاميه ثالثا : علة وجود الاستعمار فى بلداننا الاسلاميه المسئول عنه، هو هذه الحكومات الكافرة. فإذا بدأنا بالاستعمار فسيكون ذلك عملا غير ذى جدوى، ومضيعه للوقت، فلابد أن نركز على مشكلتنا الاسلاميه، بمعنى إقامة شرع الله فى بلداننا (٢).

أما شكرى مصطفى فعندما سئل : ماذا يكون موقف جماعته اذا هاجم اليهود مصر؟ أجاب على الفور "نهرب الى أرض آمنه" !!

حوار أم صراع : الموقف من الحركة الاسلامية بشقيها القديم والجديد

من الطبيعى أن يشتد الجدل حول الموقف من الحركة الإسلاميه، سواء منها من ينتمى لحسن البنا أو لسيد قطب. وقد رأينا أن الأول كان أشد تسيسا ومراوغه، استخدم الارهاب السرى خدمة لأغراضه السياسية المعلنه، أما الثانى فقد كان فى عجله من أمره، أشد صراحة فى أفكاره، يريد إقامة دولة بحد السيف وحده، وعلى أى بقعة كانت، يغزو منها الأرض بمجملها !! ولكن كليهما الأبعد نظرا أو الأقصر يتفق فى الهدف ويصمم عليه، وهو إقامة الدولة الاسلاميه، وتطبيق شريعة الله على الأرض، والأخذ بالحدود كما أنزلت. وذلك هدف الإسلاميين حيثما كانوا. فى البلدان العربية والاسلامية

والحركة فى صعود، وهى الشغل الشاغل للحكومات والجماهير، بعضها تقلد السلطة فى ايران والسودان وافغانستان وباكستان، والبعض الآخر لايزال يسعى اليها بالطرق الارهابيه أو السياسية التى تخفى الارهاب الكامن. لقد غطت وتغطى الساحة فى كافة البلدان، فلا يمكن الإغضاء عنها أو عدم تحديد موقف منها : حوار أم صراع؟ ومع انهيار المعسكر الاشتراكى، وتراجع الماركسيه، وخفوت صوتها وحركتها، صعود الأزمة الاقتصاديه وتفاقمها فى العالم، وفى مثل هذا العصر الذى يفتقد الايديولوجيات الواضحه المتماسكة، والذى يلف به الظلام والعتمة من كل جانب، تنجذب كتل عريضه من عامة الناس ومثقفيهم، الى الشعارات السهلة المبسطة واللاعقلانيه، التى تخرجهم من ورطتهم، وأزمتهم الحادة، التى لايعرف لها حل : "فالاسلام هو الحل" و"الله اكبر ولله الحمد" يكفى أن نطبق "شريعة الله" و"أوامره ونواهيه" بدلا من شريعة البشر،والتى يسميها سيد قطب والمودودى "بالحاكميه"، وتقام الحدود، فتقطع يد السارق، وترجم الزانيه – الخ حتى يزول الشر من العالم، وتجبى الزكاة والجزية من غير المسلمين، حتى يسود العدل والمساواة وتتحقق "الاشتراكيه الاسلاميه" فى ظل "الاقتصاد الاسلامى" ولو فى جزر بهاما وما أدراك ما شركات استثمار الاموال الاسلاميه، وأى خير فعلت !!

ويستنهض المخزون من التراث الكامن فى عقول العامه وبعض مثقفيهم، ويهال التراب على صراعات الماضى ورذائله ومظالمه، التى أدت الى تحلل الإمبراطورية الاسلاميه على سبيل المثال، وزوال حضارتها الزاهرة، والتى منحت الانسانيه العلوم والفنون، وعقلانيه المعتزله وابن رشد، فى عصور الظلام الوسيطه، ولاتذكر الافتاوى ابن تيميه، وحجة الاسلام الغزالى وغيرهما من غلاة الرجعيين أعداء العقل والمنطق !!.. حتى رشيد رضا، استاذ حسن البنا، الذى أضاع تراث عقلانيه استاذه محمد عبده، وغيره من المنورين فى القرن الماضى، مثل جمال الدين الأفغانى والكواكبى وخير الدين وابن باديس وغيرهم.

والفاشيه فى كل زمان ومكان دأبها الديماجوجية واثارة النعرات العرقيه والشوفينية. ففى بداية القرن مع حلول الأزمه الاقتصاديه العالمية فى العشرينات والثلاثينات، وكان الخطر آتيا من الشرق، من الثورة البلشفية والماركسيه، وخيم خطر الثورة فى أوربا، وكانت فرائص كبار الاحتكاريين والماليين ترتعد، عمدوا الى تغذية الأحزاب الديماجوجيه والفاشيه بالمال، فى المانيا بخاصة والتى كان خطر الثورة فيها ماثلا، وايطاليا، واستغلت الأخطاء التى وقعت فيها الدولية الثالثه الشيوعية (الكومنترن) واستهانتها بالخطر الزاحف بين الجياع والعاطلين، وكانت الثورة فى المانيا وايطاليا فى أوجها، فأثار هتلر فى المانيا تراث العرقيه والعنصرية المتأصل، ونشر شعاراته التبسيطية سهلة المنال. فالمانيا فى الحرب الأولى هزمت، وفرضت عليها معاهدة الصلح الظالمة، بسبب اليهود وتلاعبهم بسوق المال، وقوة نفوذهم كما أن مجد المانيا لايستعاد إلا باحياء تراث الجرمان القدامى

وفرسان التيوتون.. وهكذا لعبت العنصريه والشوفينيه بعقلية الجماهير الالمانيه، وجموع العاطلين التى كانت تعد بالملايين، وفى الانتخابات جذبت هذه الشعارات المبسطة، ومشاعر العرقيه والشوفينيه ملايين الأصوات وأصبح حزب هتلر الفائز الأول، وتلاه الحزب الشيوعى الالمانى، الذى جمع مايربو على الست ملايين صوت. وكان ان استدعى الفائز الأول وكلف هتلر بتولى المستشارية، ومنذ اللحظة الأولى لتوليه صفى الجناح اليسارى المعتدل من داخل حزبه "الوطنى الاشتراكى" كذلك موسولينى فى ايطاليا كان يخطب من فوق فوهه مدفع إمعانا فى الديماجوجيه، يدعو الايطاليين الى استعادة مجد روما القديمه، وعظمة الامبراطوريه الرومانيه وممتلكاتها وجموع العاطلين تسمع له وتسكر، وزحف على روما فى قطار، وسلمه الملك الحكم خوفا من البلاشفة!!

ولايستهان بزحف الاسلاميين بشقيهم، خاصة فى مواجهة فراغ ايديولوجى، ومع ضعف اليسار الظاهر. والاسلاميون فى مصر من شقين كما سبق أن ذكرنا : الاخوان المسلمون لايلجأون الى الارهاب، بخبرتهم السابقه ويشكلون تحالفا مع حزب العمل الاشتراكى، وهو مايكشف عن انتهازيتهم، فهم يعادون الاشتراكيه حتى ولو كانت معتدلة، كما يعادون الناصرية عداء الموت، والحزب الاشتراكى يذكر فى برنامجه الاشتراكية، ويأخذ الكثير عن الناصرية، ولكن هذا التحالف أكسبهم شرعية يفتقدونها رسميا، والحكومة تتعامل معهم إن سرا أو علانيه، وتسمح لهم بالترشيح لمجلس الشعب والمحليات، ولسان حال هذا التحالف جريدة الشعب التى تعبر عن معارضه زاعقة على دأبهم الدياجوجى، أما الشق آخر من الإسلاميين كما سبق أن ذكرنا فهم القطبيون الجدد يمارسون الارهاب ويثيرون الفتن الطائفيه، ويستخدمون القتل بالسلاح وبالبلط، وهؤلاء تطاردهم السلطة، وان خضعت لبعض شروطهم فى بعض الاحيان، ويلجأون الى التسلل الى بعض المواقع الحساسة فى البوليس وقد يكون الجيش. ومن الملفت أن جريدة الشعب، لسان حال التحالف الذى لايمارس الارهاب، تنبرى لتبرير كل حادث إرهاب يقترفونه، وتلتمس الأعذار للارهابيين فإذا حدثت فتنه طائفيه فالاستفزاز دائما من الاقباط، وفى الحادثه الأخيرة وهو قتل فرج فوده المتصدى الأول للارهاب والارهابيين، فانهم رفضوا إدانة الحادث، واستنكروا أن تطبع دار النشر الحكوميه كتبه !! فعلاقه الشقين السياسى والارهابى علاقه تواطؤ فى اكثر الاحيان

فهل يجوز الحوار مع كلا الشقين بدعوى القواسم المشتركه بين القوى الديمقراطيه والتقدميه وبينهم، من حيث العداء للامبرياليه والصهيونيه، فضلا عن العداء الظاهر للسلطة والحكم؟

على المستوى الايديولوجى لايجوز هذا بحال طالما يتمسكون بشعارهم المعلن : الدولة الاسلاميه الديمقراطية فضلا عن أن معانى الوطنيه والقوميه والصهيونيه، وان إتفقت فى اللفظ فهى تختلف فى المضمون ويذهب البعض منهم الى انكار راية الوطنيه والقوميه جملة وتفصيلا، مثل سيد قطب فحسب تعبيراته بالنص "لاوطن للمسلم ولاجنسيه" (٣٣) "لااعتزاز بوطن ولا أرض" (٣٤) "والاسلام ليس نظام وطن" (٣٥) "ولاراية قوميه" (٣٦).

أما من حيث البرامج فهو يقول بصريح العبارة "لاحاجة لبحوث أو دراسات" يكفى فقط "أن لا إله إلا الله – محمد رسول الله" و"الايمان بملائكة الله وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشره وكذلك الصلاة والزكاة والحج" (٣٧)

أما من الناحيه العمليه فالواقع الحى أمامنا : فهناك الجمهوريه الاسلاميه فى ايران المساعده للبلدان الأخرى التى قامت فيها نظم اسلاميه، مثل السودان وافغانستان وباكستان. والمفروض أن الجمهوريه الاسلاميه" فى ايران تقوم على التقدميه، ومع ذلك منذ اللحظة الأولى قاموا بتصفية تنظيم مجاهدى خلق الذى استولى بالفعل أثناء الثورة على العاصمة، وتحملوا عبء الكفاح من الداخل فى ظل الشاه. والسبب أنهم مسلمون صادقون ولكن يعيبهم أنهم تقدميون مستنيرون، يقفون من حيث الاسلام على نفس الأرض التى يقف عليها آيات الله، فهم منافسوهم الحقيقيون لأنهم يمارون عنهم بتقدميتهم، فضلا عن أنهم تحملوا عبء الكفاح فى الداخل، هذا مثال، والمثال الآخر يأتى من حزب تودة الذى كان يؤيد الثورة وحكم الخمينى، وقد لاقوا بلاسبب عقابهم على هذا التأييد، هذا فضلا عن المشانق والسجون وانتهاك أبسط حقوق الانسان.

والمثال الثانى يأتى من السودان. فمجرد قيام "الثورة" أو بتعبير أصح استولى مجموعة من الضباط على السلطة، قاموا بحل جميع الأحزاب والنقابات والصحف، فضلا عن رفضهم الاتفاق مع قرنق الذى يرفع شعاره الديمقراطيه لكل السودان، يمارس فيه كل عقيدته ودينه بحرية والمثال الثالث يأتى من افغانستان، فهل استقرت بها الأمور؟ بمجرد استيلاء الاسلاميين على الحكم قام النزاع القاتل بين فرقهم وسقط ولايزال يسقط العديد من القتلى والجرحى يبقى نموذج حزب الله فى جنوب لبنان وحماس والجهاد فى الأرض المحتله : ونحن لاننكر البطوله على أحد، فقد كان لحزب الله نصيب فى طرد جنود المارينز

من لبنان، ويقابل مناضلو هذا الحزب العدو، جنبا الى جنب غيرهم من فصائل الحركة الوطنيه اللبنانيه، بعد أن تبينت حقيقة العدو، وبعد أن اقتتلوا فيما بينهم وراح ضحيتها الشهيدان حسين مروة ومهدى كامل وغيرهما من خيرة مفكرى الحزب وأبناء لبنان

وفى الأرض المحتله، حماس التى رفضت الانضمام الى القيادة الموحدة، ومع ذلك قاتلت العدو بالبندقية وطعنات السكين وقتلت العديد منهم ولكن هذه البطولات والتضحيات قام بها المناضلون فى قواعد هذا الحزب، والأحزاب الدينيه بدافع من حماسهم الدينى، وهو عنصر فاعل ومحرك غير منكور، حيث لايفرق العدو المحتل فى عسفه بين مسلم أو مسيحى، فى أى أرض محتله.

الى هذه القواعد والكتل فى جميع البلدان الاسلاميه، وعلى أرض الواقع والخبرة العملية. بعيدا عن الجدل الايديولوجى والبيزنطى الذى لاجدوى منه، نقول على أرض الواقع يتعين الاتجاه اليهم والتعامل، والكثير من هؤلاء يرغبون فى التغيير الجذرى، ويعرفون من واقع خبرتهم العمليه أن الكثير من الحكومات القابضه على الارض العربيه تتخذ من الديمقراطيه والأحزاب لعبه شكليه تتقى بها ماهو أخطر، ولكن تظل الديمقراطيه الحقيقيه هى الحلقه الرئيسيه والتعددية وحق استبدال السلطة هو الهدف الذى يتعين أن يتجه اليه الجميع، وتظل القيادات المشبوهة والتابعة أو العنيدة من الاسلاميين وغير الاسلاميين هى التى تخلق الفتن وتحاول تمزيق شمل الأمه، وتفتيتها لحساب العدو الامبريالى والصهيونى. ولايجدى مع هؤلاء توقيع مواثيق فى العلن لأنهم سرعان مايجدون الحجه لتمزيقها والرجوع عما فيها. يجب أن نتعلم من خبرة الأرض المحتله، ان الاقتتال الداخلى لايفيد، وأن كل البنادق والأسلحه ينبغى أن توجه صوب العدو، وأن العملاء والأتباع فى غير الأرض المحتله، لايجدى معهم غير الاقتلاع من الجذر.

المراجع :

١) OLIVER CARR : Mystique et Politique Les Editions du cerf. Paris 1984 . P. 19

٢) Jbid, P. 25

٣) Ibid, P. 30

٤) Ibid, P.104

٥) Ibid, P. 105

٦) Ibid, P. 113

٧) Ibid, P. 117

٨) Ibid, P. 118

٩) Ibid, P. 118

١٠) Ibid, P. 119

١١) Ibid, P. 121

١٢) 'SOU'AL : Revuc Quatrimestrielle L'Islamisme aujourd'hui. p. 56 Paris.

١٣) Ibid, P. 27 - 28

١٤) Ibid, P. 29 - 32

١٥) Ibid, P. 33

١٦) Ibid, P. 34

١٧) Ibid, P. 35

١٨) Gilles Kepel : La Prophete et pharaon La Decouverte, Paris 1984. p. 95

١٩) Philippe Rochat : La Grande Fleure du Monde Musulman, Le sycamore, Paris 1981. p. 140 .

٢٠) محضر التحقيق بتاريخ ١٩٧٧/١١/٧ فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ نقلا عن النص المنشور فى ملاحق كتاب : المصحف والسيف - نبيل عبدالفتاح - مكتبه مدبولى. ص ١٧٦.

٢١) من مداخلة للدكتور محمد أحمد خلف الله فى ندوة نظمها مركز البحوث والدراسات الجنائية والاجتماعية بعد شهور من اغتيال

السادات : نقلا عن مجلة :
Sou' Al, op. cit. - P.33 . 55 .
٢٢) Sou' Al, op. cit. - . p. 57 .
٢٣) أقنعة الأرهاب : د. غالى شكرى. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع. القاهرة - مصر ص٦١.
٢٤) Sou' Al, op. cit. - 55. p. 41 .
٢٥) Oliver carre : Mystique et Politique op. cit. p. 16 .
٢٦) ابن تيمية توفى ١٣٢٨ وعاصر الغزو المغولى وهو الفقيه المحافظ وداعية الجهاد والقتال ضد الغزاة. وكان له كبير الأثر على فكر رشيد رضا والفكر الإسلامى المحافظ عموما.
٢٧) Oliver carre : Mystique et Politique op. cit. p. 16 .
٢٨) Gilles Kepel : Le Prophete et Pharaon : op. cit. p. 183
٢٩) Ipid, p. 185
٣٠) Ipid, p. 192
٣١) Ipid, p. 193
٣٢) Ipid, p. 194
٣٣) سيد قطب : معالم فى الطريق ص ١٥١.
٣٤) المرجع السابق : ص ٣٥
٣٥) المرجع السابق : ص ٨٦
٣٦) المرجع السابق : ص ٤١
٣٧) المرجع السابق : ص ٩٢.

مصر:
فردوس «خير الأمم»

د. غالى شكرى

(أ) الاسلام السياسي

هل صحيح أن التنظيمات الإسلامية في مصر من صنع النظام المصري، وبالتحديد في ظل حكم الرئيس السادات؟

. . . وهل صحيح أنها أجنحة منشقة عن «الإخوان المسلمين» أم أنها تفريعات عن هذه الجماعة وميليشيات لها؟

. . . وهل صحيح أن «التطرف الديني» جزء من أزمة الشباب المصري ككل، أزمة الفراغ العقائدي، أزمة الحياة الاقتصادية، ثم أزمة الثقة بين الأجيال؟

. . . وهل صحيح أن «العنف الإسلامي» هو من «الواردات» العربية الدولية المتعددة موانئ التصدير على تناقض ايديولوجياتها؟

أين المعارضة الإسلامية في مصر من قضية «الحكم» بالأمس، وأين ستكون غدا؟

١- الإطار العالمي للأزمة:

منذ البداية يجب الإقرار بأن هناك بعدا كونيا لأزمة الشباب المعاصر. وهي الازمة التي تبلورت قرب نهاية الستينات من هذا القرن في ما سمي بالانتفاضات الطلابية الكاسحة، ولم تنج منها قارة من القارات الخمس. فبالرغم من المقومات المحلية لكل انتفاضة، إلا أن عملية التوقيت (١٩٦٨) والشمول (من جامعات امريكا الشمالية والوسطي والجنوبية الي أوروبا كلها بما فيها الجزء الشرقي - ربيع براغ - الي طوكيو ونيودلهي، الي مصر وتونس ولبنان) وتشابه الوسائل (الإضراب - الاعتصام - التظاهر - مجلات الحائط . . . الخ) وتقارب المطالب (ضد برامج التعليم وأسلوب التربية - ضد المؤسسة بشكل عام، أي الديمقراطية - ضد مجتمع الاستهلاك - ضد الحرب) . . . أعلن ذلك كله بعدا عالميا لأزمة الشباب، حاولت مختلف الاتجاهات الفكرية والفنية صياغتها أو تحليلها (مدرسة فرانكفورت ماركيوز - غارودي .. الخ).

وما أن هلت السبعينات، وبدت الأمور وكأنها تميل الي الهدوء بمعني نجاح «المؤسسة» العالمية بمختلف ألوانها في نظام الحكم، في امتصاص «الانتفاضية» الشبابية وتنفيسها، حتي فوجئ العالم بما راح يسميه «التطرف» و«العنف» و«الاضطرابات الدموية».

هكذا خمدت التيارات الجماعية التي تكونت أساساً من شباب الطلاب والعمال وبرزت علي السطح جماعات مسلحة، بدءا من مجموعة بادر ماينهوف في المانيا الغربية، إلي مجموعة الجيش الأحمر في اليابان، إلي مجموعة الألوية الحمراء في ايطاليا، إلي الجماعات الإسلامية في مصر. وكان واضحا ولا يزال أن الرايات المرفوعة علي أسنة رماح المجموعات الإرهابية تتناقض في

د. غالى شكرى - ناقد، وباحث فى علم اجتماع الأدب، ورئيس تحرير مجلة القاهرة

ما بينها من أقصي إليمين الفاشي إلي أقصي اليسار المغامر.

من أين اقبلت هذه المجموعات؟

لقد نجحت «المؤسسة» العالمية فعلا، في امتصاص انتفاضة الستينات وتنفيسها، ولكنها استفادت من الدرس استفادة بليغة. خرجت امريكا من فيتنام - بدأ الحوار بين الشمال والجنوب - بدأ الحوار العربي الأوروبي - بدأت أحزاب «الاشتراكية الدولية» تسيطر علي بعض الانظمة الحاكمة في أوروبا الغربية أو بدأت تهيئ نفسها لهذه السيطرة - بدأت السوق الأوروبية المشتركة تصبح واقعا دوليا - بدأ البرلمان الأوروبي - بدأ التوقيع في هلسنكي علي اتفاقيات الأمن الأوروبي بين الشرق والغرب - بدأت العلاقات بين الصين والغرب حتي وصلت أمريكا إلي سور الصين ووصلت الصين إلي مقعد مجلس الامن - توقفت حرب فيتنام واتحد شطراها، إلي غير ذلك من متغيرات اقتصادية سياسية اجتاحت السبعينات من هذا القرن حتي بدأ هذا العقد وكأنه عقد الاستقرار الطويل الأمد. ولكن «العصابات المسلحة» عكرت دائما صفو هذا الاستقرار، بخطف الطائرات واغتيال الشخصيات العامة ومداهمة المؤسسات الدولية.

وصرخ علماء الاقتصاد : نحو نظام عالمي جديد قبل الانهيار السوفيتي بأكثر من عقد كامل وذيوع المصطلح علي نحو مختلف منذ بداية التسعينات. وكانت صرخة صحيحة. ولكن المفارقة المأسوية هي أن النظام الاقتصادي العالمي الجديد كان يركز علي فكرة «العدالة» بين الشمال والجنوب أو بين «التقدم الغربي» والدول النامية، دون فطنة إلي أن «الجديد» الذي يمكن اضافته إلي النظام العالمي هو «الديمقراطية» . مقرطة النظام العالمي هي التي كانت ستنعكس علي البني الاقتصادية والاجتماعية داخل كل بلد علي حدة وبين أطراف العالم المتشابكة. ولكن الاستجابة لهذا التحدي كانت تعني أن انتفاضة الستينات قد نجحت ولو بعد عشر سنوات.

والأهم أن «ديموقراطية» الدعوة إلي النظام العالمي الجديد، في السبعينات لم تجد لها فلاسفة لقد عثرت «الأزمة» في الستينات علي مفكريها. أما «المأزق» في السبعينات، فقد ووجه بما سمي في فرنسا «الماركسيون الجدد» و«اليمين الجديد» دون أن يستطيع أحد الفريقين أن يجيب علي السؤال، ولو جوابا خاطئا. لم يمسك ايهما بتلابيب السؤال أصلا. أقصي ما استطاعه «المستنيرون» في الغرب كفرنسا ميتران مع بداية الثمانينات هو الدعوة إلي «علاقة عادلة» مع العالم المتخلف، وتطوع هؤلاء بتكريس تسمية الخمسينات «العالم الثالث». واقصي ما استطاعه مفكرو «العالم الثالث».

هو الدعوة إلي «المبادلة العادلة» بين المواد الخام والتقنية المتقدمة أو بين المواد الخام و.. السياسة(١)

في هذا الوقت سجلت السبعينات :

* انها أعوام «الطاقة» النفطية القادمة من العالم «المتخلف» وأعوام «المال» العربي والإسلامي المودع في مصارف الغرب.

* انها في المقابل أعوام التقدم الصناعي الغربي المذهل، والاستهلاك الغربي المجنون..

* انها كذلك أعوام الثورة التكنولوجية الثالثة والرابعة بعد غزو الفضاء، ومن ثم فهي من جهة أعوام البطالة والتضخم المتزايدين في الغرب، واستكمال ثورة الاتصال والمعلومات التي جعلت من الكمبيوتر والأقمار الصناعية وسيلة يومية في أقصي الجنوب لرؤية وسماع أحدث منجزات العصر في الرفاهية والرخاء والاستهلاك.

* انها أعوام «الامية الغربية» في استئناف غزو البلدان المختلفة وفي القمع الغربي المشترك ضد الشعوب الاخري وضد مايسميه الاعلام بالعصابات الارهابية المسلحة من أبناء وبنات الغرب نفسه. أصبح من الممكن لفرنسا في ظل جيسكار ديستان أن ترسل القوات والطائرات علنا لتنقذ حكم موبوتو الآيل للانهيار. وبالتالي أصبح اكثر يسرا علي دولة مثل تنزانيا أن تحتل اوغندا جهاراً نهاراً أو تحتل السنغال غامبيا، وهكذا. كذلك أصبح من البديهي أن تكون هناك «غرفة عمليات» فرنسية المانية ايطالية لمطاردة «الارهابيين». وهكذا.

هكذا استفاد الغرب من درس الستينات البليغ وادرك فلاسفة الدعوة إلي «النظام العالمي الجديد» حينذاك، وهو ان الاجهاض النهائي لانتفاضة العقد السابق يستلزم اجهاض «الديموقراطية» من الاساس لأنها الخطر الأول والاخير علي مكاسب العصر الجديد(٢).

أن تغييب الديموقراطية من جوهر الدعوة القديمة للنظام العالمي «الجديد» هو الذي أدي إلي مباركة الغرب لنظام شيلي الدموي ونظام تركيا الجديد في دمويته ونظام «ضياء الحق» في باكستان.. والتفرج علي دموية «جنوب افريقيا» ودموية النظام الصهيوني في جنوب لبنان(٣).

* واخيرا، فقد كانت السبعينات هي أعوام «عربية» أيضاً وفي الكثير الكثير. كانت اعوام النفط الذي يتحول إلي قذائف وصواريخ صهيونية في صدور العرب، وكانت أعوام المال العربي السائب في شرايين التقدم الغربي..

* ولكنها أولا وأخيرا كانت أعوام السيطرة الغربية -

الصهيونية بقيادة امريكا، علي مقاليد الأمور في الشرق الاوسط. كان الغرب قد تمكن اخيرا من اجتذاب مصر إلي دائرته الاقتصادية - السياسية.

وفي هذا المناخ تنفست الجماعات - لا المعارضة - الإسلامية في مصر.

يتشكل الإطاران العربي والإسلامي في السبعينات من ثلاثة اسئلة جوهرية طرحت نفسها «بعنف».

كانت هزيمة ١٩٦٧ سؤالا عربيا شاملا، لا مجرد «نكسة» مصرية أو سورية. وكان السؤال متأخراً ست سنوات علي حدث عربي شامل بدوره، هو «الانفصال» الذي دمّر أول وحدة عربية في تاريخنا الحديث.

وكان الانفصال بدوره جواباً علي سؤال الديموقراطية، بالرغم من كل مايقال - وهو صحيح - عن «الممنوعات الدولية» ومن بينها وحدة العرب.

وبالرغم من كل مايقال - وهو صحيح - عن دور الاستعمار والرجعية المحلية في ضرب دولة الوحدة.

وبالرغم من ذلك كله وغيره، فقد كانت الخيبة الكبري، هي السقوط المدوي في امتحان الديموقراطية، بكافة مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وقد أقبل العلاج الجزئي المبتور قطريا في الصميم بأي محاولة اكتشاف الطريق إلي الديموقراطية الاقتصادية - الاجتماعية (اجراءات التأميم ٦١ - ١٩٦٢) داخل القطر الواحد جنبا إلي جنب مع تعمد الانحراف عن الطريق السوي إلي الديموقراطية السياسية والثقافية.

وهكذا اقبلت الضربة الاستعمارية - الصهيونية عام ١٩٦٧ كضربة قاضية فقط، فالبيت كان جاهزا وآيلا للسقوط.

لم يكن البيت الناصري أو المصري، بل البيت العربي بأكمله. ولم يكن البيت الذي انجزت بناء ه ثورات وانقلابات وانتفاضات الاربعينات والخمسينات حين حصلت معظم «الدول» العربية علي استقلالها الشكلي المنقوص. بل كان البيت الذي بدأ بناؤه منذ حوالي قرنين علي أيدي محمد علي وابراهيم باشا، ذلك «البيت الحديث» أو بيت «النهضة العربية الحديثة». وهو البيت الذي أقامته الحداثة الغربية أي الاحتكارات الأوربية المتطورة لتصريف منتجاتها وفتح أسواقها وللحصول علي المواد الخام والأيدي العاملة الرخيصة، بمساندة الشرائح التجارية في مجتمعاتنا المحلية التي ولدت ثمرة المضاجعة غير الشرعية بين الاحتكارات الاجنبية الوافدة وكبار ملاك الأراضي الذين لم يرفضوا «التحديث» بل جمعوا بين الاقطاع. والتبرجز والوكالة عن الأجنبي في البيع والشراء والاستيراد والتصدير و«التربية» وبعث البيروقراطية «الحديثة».

كان شرط الشروط من جانب رأس المال المالي الغربي هو الابقاء علي هذه التجزئة العربية التي كانت جاهزة قبلهم بكثير، وذلك باستيلاء «البرجوازيات العربية الممسوخة» اقليميا أي باقامة الحدود الراسخة بين كل مجتمع عربي وآخر. وكان الشرط الضمني الثاني هو الحيلولة دون تطور «الحداثة» إلي نهاياتها الطبيعية - ولو علي النمط الغربي - وذلك بتكريس الجذور القبلية والعشائرية والطائفية والبدوية والزراعية في أعماق البني الاجتماعية. وهي جذور قائمة منذ انهيار الدولة الإسلامية الأولي وتوطدت عبر الحكم العثماني، ولكن رأس المال المالي الغربي بذل جهده في جعلها «قيما أبدية» و«أصالة عربية».

وكان الشرط الثالث - خصوصا في مصر - هو تأمين «دولة الموظفين» من جهة وتخليد «الحضارة الزراعية» من جهة أخري، وهما معاً من العلامات الموروثة القديمة بكل ما يعنيانه من قيم وعادات وتقاليد وعلاقات اجتماعية - ثقافية. ولكن التوظيف الاستعماري لهما لم يقتصر علي ترسيخ الوجه السلبي، بل جدلهما في ضفيرة واحدة هي القمع والديكتاتورية.

في مواجهة هذا البيت الذي تعرض للبناء الناقص والسقوط الجزئي عدة مرات خلال قرنين كان فكر النهضة العربية الحديثة قائما علي أساس معادلة توفق بين «الإسلام والغرب». تبلور معني الإسلام لدي الامام محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي إلي الشيخ علي عبد الرازق وخالد محمد خالد في مايسمي «بالاصلاح الديني». وهي ذاتها تسمية غربية مأخوذة عن كالفن والراهب لوثر الذي خلع ثياب الكهنوت وأعلن المذهب البروتستانتي في المسيحية. ولكن الاصلاح الديني في اسلام النهضة العربية الحديثة كان يعني ببساطة فتح باب الاجتهاد والتأويل بما ييسر اللحاق بركب الحضارة الحديثة (الغرب) بعد قرون من الانحطاط والتخلف. وكان الغرب يعني لدي رواد معادلة النهضة، التكنولوجيا الاوربية الصاعدة.

في «الواقع الاجتماعي» لم يكن الامر بهذه البساطة، فقد كان للغرب مفهومه للاسلام و«الغرب»، وكان للعرب مفاهيمهم المتعددة للاسلام و«الغرب». كان مفهوم الغرب للاسلام ولايزال، هو أن الإسلام «فتوي شرعية» تخاطب قلوب المؤمنين، بأن يرحبوا دوما بمن «يساعدهم» في فتح أسواق بلادهم وتصنيع خيراتها الخام وتوظيف عمالها وتعليم أبنائها وتخصيص بعض مواقعها للسلاح القادر

علي حمايتها حتي ولو كان حامله أجنبيا في مواجهة «الخطر المشترك» الذي تتغير هويته كل فترة. وكان مفهوم الغرب للغرب ولا يزال هو السيطرة الاستعمارية، ونهب الثروات و«تحديث» البلدان المتخلفة بما يلائم هذه السيطرة وذلك النهب(٤).

اتفقت وتناقضت مفاهيم العرب للاسلام والغرب مع المفهوم الغربي. اتفقت حين كانت تستولي علي زمام الحكم شرائح تتطابق مصالحها جزئيا مع الغرب، وتناقضت حين كان الحكم لشرائح تتناقض مصالحها جزئيا مع الغرب. وبين الاتفاق والاختلاف كانت النهضة حينا وكان السقوط معظم الاحيان. ولكن نهاية «النهضة» البرجوازية إن شئنا التعبير عن الطريق المسدود الذي آلت إليه معادلة الرواد للتوفيق بين الإسلام والغرب، كانت عام ١٩٢٥ حين تم اجهاض ثورة ١٩١٩ في مصر وتم تعليق الدستور وحوكم الشيخ علي عبد الرازق علي كتابه العظيم «الإسلام وأصول الحكم» فجُرِّد من الانتماء إلي هيئة كبار العلماء بالازهر وصُودر الكتاب ولم يؤذن لصاحبه باعادة طبعه حتي بعد ماأزيل الحكم الملكي. وتكرست نهاية طريق النهضة بمحاكمة طه حسين علي كتابه «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦ حين صودر الكتاب ايضا وارتضي المؤلف أن يحذف منه أهم الفصول وأن يعيد طبعه بعنوان «في الادب الجاهلي».

كان جوهر الكتاب الأول هو الديموقراطية والعقد الاجتماعي بدلا من الاوتوقراطية والحق الالهي في الحكم. وكان جوهر الكتاب الثاني هو العقلانية وحق الشك بدلاً من النصية والتسليم بالمنقول. وكان ذلك أقصي مااستطاع الفكر الليبرالي العربي أن يقدمه «لتحديث» المجتمع والدولة. ولكن أحباط المحاولتين كان يعني في الوقت نفسه أن اشباه البرجوازيات العربية قد حُكم عليها سلفا بصياغة اجتماعية - ثقافية تابعة للغرب لا شريكة له. تبعية ملتزمة بالسقف الاقتصادي للصعود كما رسمه الاستعمار.

لذلك لم يكد يمضي عامان علي نهاية معارك طه حسين وعلي عبد الرازق هذه النهاية المنكسرة، حتي كان هناك في محافظة الاسماعيلية معلم شاب يؤسس جماعة دينية دعاها «الاخوان المسلمون» عام ١٩٢٨. كان هذا الشاب هو حسن البنا الذي بدأ يقول كلاما نقيضا لفكر النهضة، نقيضا للمعارضة الليبرالية، نقيضا للديموقراطية والعقد الاجتماعي والعقلانية ونصيرا للاوتوقراطية والثيوقراطية والحق الالهي في أسلوب الحكم(٥).

تلك كانت الشرارة الاولي، للثورة الفكرية المضادة للاصلاح الديني وهي الشرارة التي تكونت، اجتماعيا وثقافيا من الهامش الطبقي العريض بين درجات السلم البرجوازي لحظة نهاية المعادلة البرجوازية للنهضة القائلة بالتوفيق بين الإسلام والغرب. جاء حسن البنا ليحل المعادلة حلا جذريا لا يعتمد التوفيق فقال بالاسلام فحسب. والإسلام «النقي» من محاولات الاصلاح الديني دون اجتهاد. ولاشك ان التخلي عن احد طرفي المعادلة، وهو الغرب، لم يكن حلا للمعادلة الصعبة، ولكن اقصاء الغرب لقي استجابة واسعة في صفوف الجيل. لماذا؟

لان «البرجوازية» بدأت تفقد أرضها الفكرية «الليبرالية»، ولأن التكوينات العمالية الهشة لم تكن شيدت عمارتها الفكرية. ومن هنا كان اعتماد حسن البنا علي الفلاحين والموظفين والقادمين من الفلاحة إلي الجيش والجامعة.

ويجب أن نلاحظ أن صعود وهبوط ثورة ١٩١٩ المصرية كانا موازيين لصعود وهبوط ثورة العشرين في العراق وثورة ١٩٢٥ في الشام وغير ذلك من الانتفاضات الثورية العربية. ومن ثم، فرغم الولادة المصرية للاخوان المسلمين، الا انها كانت في حقيقة الامر ولادة عربية سرعان ماأخذت طريقها في الثلاثينات والاربعينات خارج وادي النيل.

ويجب أن نلاحظ ايضا ان نشأة «الاخوان» وتطورها مع افلاس الليبرالية المصرية الرسمي عام ١٩٣٦ قد فرض نفسه علي مفكري البرجوازية الذين توجهوا فورا إلي الإسلام (هيكل - الحكيم - العقاد - طه حسين ... الخ). ولكن الإسلام العقلاني لدي هؤلاء ماكان يستطيع الصمود أمام دعوة الإسلام «الصافي» الذي يتجاوز الدوائر الضيقة للمثقفين ليخاطب ملايين الأميين وأنصاف المتعلمين في المساجد والاجتماعات العامة والخلايا السرية.

ويجب أن نلاحظ ثالثا أن صعود الأخوان المسلمين بين الثلاثينات والاربعينات قد صاحب النازية الالمانية والفاشية الايطالية قبيل الحرب العالمية الثانية. وكان من الطبيعي لحسن البنا أن ينتصر تنظيميا علي المسوخ «المصرية» للفاشية، كحزب «مصر الفتاة»، لأن الاخوان ليست تنظيما اقليميا من ناحية ولا «غربيا» من ناحية أخري. أنها تستمد فكرها من الشرق. من أين؟ من أبي الاعلي المودودي الباكستاني ومن أبي الحسن الندوي الهندي، علي وجه التحديد. أي من تجربة انفصال قومي بعيدة عن... العرب.

ويجب أن نلاحظ رابعا أن النشأة والتطور كليهما كانا «تأييدا» للحكم الملكي والانجليز تارة والالمان تارة أخري،

وجميع الحكومات الدكتاتورية في معظم الاحوال. وكانت المعارضة الثابتة «للجماعات» ضد حزب الوفد والمنظمات اليسارية.

كانت المبادئ لا تخرج عن «حكم الله». وكانت الوسيلة هي الهداية أو المسدس. ولم تكد تنتهي الاربعينات حتي كان حسن البنا نفسه قد اغتيل عام ١٩٤٩ وتراكم «العنف» حتي احترقت القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢.

وعندما أقبلت ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت استجابة حارة للشارع الشعبي في مصر. اقبلت بعد هزيمة الليبرالية المصرية من ناحية، والافلاس الأخواني من ناحية اخري.. إذ أن مرشحي الجماعة سقطوا سقوطا ذريعا في اكثر الانتخابات النيابية حرية عام ١٩٥٠ ولذلك اتجهوا إلي احراق بعض الكنائس، في الوقت الذي كانت مصر فيه تستعد لحربها الفدائية المجيدة علي ضفاف القنال.

اقبلت الثورة الناصرية، وهي علي وعى ضبابي غائم بأن معادلة «النهضة» انتهت، وأن الحل الاخواني ليس حلا. لذلك رأت في القومية العربية مدخلا إلي قيام معادلة نهضوية جديدة عمادها الوحدة والتحول الاجتماعي التدريجي والسلمي نحو تنمية اقتصادية منضبطة. وبالرغم من أن «الاخوان» لم يكونوا بعيدين عن النسيج السياسي والفكري لثورة يوليو، الا أنهم تصدوا للتجربة بالسلاح مرتين مشهودتين : الأولي عام ١٩٥٤ والثانية عام ١٩٦٥. وقد تصدت لهم الناصرية بالقمع أيضاً، سواء بشنق الاقطاب أو بسجن وتعذيب غالبية القواعد(٦).

في عام ١٩٦١ برهن الانفصال المصري السوري علي ان الناصرية لم تجب علي سؤال الديموقراطية السياسية، فانسحبت (أقصد الناصرية) إلي الجواب الاقتصادي الاجتماعي بين عامي ١٩٦١ و١٩٦٢ في الاطار القطري. وكانت النتيجة هي أن هذا الجواب الصحيح فقد صحته عدة مرات : الأولي لأن «دقت ساعة العمل الثوري» عنت لدي عبد الناصر ضرب الفئات العليا من البورجوازية، وتسليم حاصل المضروب - القطاع العام - لبيروقراطية وتكنوقراط أهل الثقة، فكانوا هم دون غيرهم نواة التحالف مع القطاع الخاص وولادة ما سماه عبد الناصر نفسه بالطبقة الجديدة عام ١٩٦٥. ولكن الزمن كان قد فات، فقد كان عام نهاية خطة التنمية الاولي وانعدام القدرة علي بدء خطة تنمية جديدة.

والمرة الثانية، هي تحويل الاتحاد القومي إلي اتحاد اشتراكي يجمع الافراد ويمنع الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية، من التنظيم المستقل، مما سمح بمراكز القوي الطبقية والتي كانت هي ذاتها قوي القهر والقمع.

والمرة الثالثة، لأن استبدال القطرية بالرؤيا القومية - ولو مؤقتا - كان يسحب أهم رصيد وأخطر اضافة للناصرية لانقاذ النهضة، فلم يتولد قط في هذه الرؤيا أن الجسر الوحيد بين التنمية والتحرير القومي هو الديموقراطية، وأن لا تنمية لاوسع الجماهير الا بالوحدة القومية مهما تعرضت للانتكاس.

والمرة الرابعة، لان القومية العربية - هوية العرب جميعا - لا تتجسد في ايديولوجية الدولة المنقوعة أصلاً في الاقليمية، وأن «التطور اللارأسمالى لا يتحقق مطلقا بغير القطع النهائي مع الاستعمار أي التحول الحقيقي إلي التنمية المستقلة.

هزيمة ١٩٦٧ لهذه الاسباب مجتمعة كانت المناخ الأول في الاطار العربي الإسلامي الذي هيأ «التطور الجديد» للاخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الإسلامية... فقد خاب الرجاء الاجتماعي في الاشتراكية» - التي لم تطبق - وكأنها المسؤول عن الهزيمة. وكما برزت «الليبرالية» من جديد، وكأنها الجواب علي أزمة الديموقراطية الناصرية، برز الاتجاه الديني وكأنه الجواب علي فساد الاشتراكية والقومية العربية. والاتجاه الديني حاضر في مختلف التيارات السياسية، ولكني قصدت ذلك الاتجاه الديني - السياسي القائل بالاوتوقراطية والثيوقراطية معا، أي الحق الالهي في حكم الخليفة أو الملك أو الامير أو السلطان أو الفقيه. وتحويل المجتمع إلي كهنوت عسكري ملتزم بالقرآن والرسول. وهما المقولتان الاساسيتان في الفكر المستورد من المودودي والندوى (من المفارقات الشائعة أن الاشتراكية فكر مستورد بالرغم من أن الصراع الاجتماعي بين الطبقات أو الشرائح أو الفئات البشرية ليس مستوردا، واكتشاف قوانينه لا يعني صنعه، بينما الحقيقة أن الفكر الإسلامي المتطرف بالعنف هو الفكر المستورد ولا علاقة له بأصول الفكر العربي).

ساعد «الظهور الجديد» للجماعات الإسلامية المتطرفة أن الناصرية لم تحل جوهر مسألة العلاقة بين الإسلام والغرب، وأن تيار الاصلاح الديني قد انقطع بمصادرة «الإسلام واصول الحكم» أيام الملك فؤاد وعزل خالد محمد خالد أيام عبد الناصر.

ساعدها كذلك أن مواجهتها بالقمع وحده حولها إلي رموز للشهادة في سبيل الله. وساعدها أخيراً أن الدولة الناصرية ذاتها سقطت وأن دولة الانفتاح - بقيادة السادات - قد تسلمت زمام الحكم. كلها عوامل مساعدة.

ولكن الاصل هو هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ والتي

كانت هزيمة عربية لا مصرية أو سورية ومن ثم كان الجواب الإسلامي المتطرف بالعنف - امتدادا سكونيا لهزائم العشرينات والثلاثينات - جوابا عربيا، فالاخوان المسلمون ومترادفاتهم ظاهرة عربية شاملة، وإن انطلقت من مصر. ليست ظاهرة «معارضة» الملكية أو الدكتاتورية أو الاستعمار، وأن عارضت الوفد واليسار قديما، فقد عارضت الناصرية واليسار وبقية المترادفات حديثا.

بعد ثماني سنوات من هزيمة ١٩٦٧ أو بعد خمس سنوات علي رحيل عبد الناصر، وقعت حرب لبنان. وكانت العنصر الثاني في تشكيل الاطار العربي لانبعاث التطرف الديني.

بهزيمة النموذج الناصري الاكثر تقدما بين نماذج الحكم العربية، وهزيمة المجتمع المصري الاكثر تطورا بين المجتمعات العربية، تأكدت مركزية مصر في سلبياتها كايجابياتها بالنسبة للمحيط العربي، فالانقلاب السياسي الاقتصادي الاجتماعي في السبعينات انطلق من مصر ولكنه انعكس علي توازنات القوي في «الامة العربية كلها». وكان من إليسير ضرب أضعف الحلقات، واضعين في الاعتبار الخصوصية اللبنانية بكل ما لها وما عليها.

وانطلاقا من هذه الخصوصية، كان من الطبيعي أن يظهر الاخوان المسلمون في لبنان بالهيئة المسيحية، أي في صورة الاحزاب الطائفية المارونية وانطلاقا من هذه الخصوصية ايضا، كان من الطبيعي أن تكون الراية الفكرية المرفوعة لدي «الاخوان الكتائب» أو «الاخوان الاحرار» أو «الاخوان الكسليك» أو «الاخوان حراس الارز» هي العلمانية وليست الثيوقراطية.

ولا شك أن المحور الاجتماعي من أهم محاور الحرب في لبنان، ولكن الاصل الطائفي للمحور الاجتماعي لا يغيب، فالغالبية الساحقة من المحرومين في ظل «ليبرالية الطوائف» كانت ولاتزال غالبية من المسلمين.

ولاشك ايضا أن الوجود الفلسطيني علي أرض لبنان من أهم محاور الحرب، ولكن الاصل الطائفي لهذا المحور لا يغيب، فالوجود الزمني قد أثمر وجوداً ديموغرافيا وسوسيولوجيا من شأنه ترجيح كفة الغالبية المسلمة (٧).

واذن، فلا مفر من القول بأن الحرب الوقائية التي شنتها الاحزاب الطائفية المسيحية في لبنان قد تضمنت في طياتها البعدين الاجتماعي والقومي، ولكنها اكتست دون ريب بالطابع الطائفي.

وبالرغم من أن الرد الوطني - القومي علي هذه الحرب، من جانب اللبنانيين المسلمين والفلسطينيين، كان رداً ديموقراطياً في الأغلب، الا أنه كان من الطبيعي كذلك أن تنتقل العدوي برد الفعل إلي الصف الوطني. خاصة وأن مفارقة جوهرية كانت ولاتزال قائمة هي أن الجواب الإسلامي علي تحدي العلمنة كان سلبيا دائما باستثناء برنامج كمال جنبلاط.

علي أية حال، كان انحسار الفكر القومي بيئة سياسية مناسبة لتبرير الانعزال الاثني والطائفي، كما كان احتجاب مصر مناخا مناسبا لبروز التكوينات العرقية والدينية في الوطن العربي كله. وليست حرب لبنان الا التجسيد الاوفي لهذا التمزق الاقليمي وارتدا« عند اللزوم ثيابا طائفية.

وكما أن حرب لبنان هي امتداد ونتيجة لما وقع في مصر، فقد تحولت علي مدي سبع سنوات إلي مصدر وسبب ومقدمة لما يقع في مصر من مدّ طائفي وتطرف ديني، سواء لدي المسلمين أو المسيحيين. كانت من «الالهامات» العملية للجماعات الإسلامية التي استبدلت الدين بالوطن، والعقيدة الدينية بالهوية القومية من ناحية، والتي راحت تكوّن الميليشيات المسلحة ليوم «الجهاد» الأعظم، لا ضد الصهاينة بل ضد «الكفار» مسلمين ومسيحيين.

كانت حرب لبنان عام ١٩٧٥ هي المناخ العربي الثاني بعد هزيمة ١٩٦٧ هي مدّ الاتجاه الديني باسباب الحياة ومبررات التعاظم والقوة. وكان أثرها داخل مصر بالذات مضاعفا حيث الجماعات الإسلامية حاضرة، وحيث تزيد النسبة العددية للاقباط عشرين ضعفا علي نسبة الموارنة في لبنان.

بعد أربع سنوات من قيام الحرب اللبنانية، وبعد اثنى عشرَ عاما علي الهزيمة العربية الشاملة عام ١٩٦٧، اقبل العنصر الثالث في تشكيل الاطار العربي الإسلامي لانبعاث التطرف الديني، من ايران.

بدت الخمينية لبعض الوقت، وربما ما زالت تبدو للبعض، كما لو انها ظاهرة فكرية - سياسية. في مجال التبسيط نستطيع تقسيمها إلي مرحلتين : الاولي مرحلة المنفي التي أمضي فيها الامام آية الله الخميني خمسة عشر عاما بالنجف، ثم عدة اشهر بأحدي ضواحي باريس. والمرحلة الثانية هي مرحلة الفوز بالسلطة.

في المرحلة الاولي - ولن ندخل في اية تفاصيل سياسية - يعسر علي الباحث أن يجد ما يمكن تسميته «أفكاراً خمينية»، أي أفكاراً لا سبيل لنسبتها الا إلي الامام الخميني شخصيا. وكل ما نعثر عليه هو «شخص» الخميني نفسه الذي لم يسمع به في الارجح المثقفون العرب الا عند وصوله إلي فرنسا. ومن ثم فهو لم يكن «ظاهرة» بالمعني الدقيق لهذه الكلمة وانما كان شخصاً من كبار رجالات المذهب الشيعي في ايران، لجأ سياسياً إلي العراق

لمعارضته نظام الشاه أيا كانت هوية هذه المعارضة وأسبابها وتأثيرها. ولكن المؤكد ان الخميني قد تحول بعدئذ إلي ظاهرة. الرحلة الاولي من النجف إلي باريس، والرحلة الثانية من باريس إلي طهران حولتاه إلي ظاهرة. كانت «العودة» في ذاتها ظاهرة الظواهر، لانها اقترنت بالغليان الشعبي المحتدم ضد الشاه، ولانها نجحت في اقتلاع العرش البهلوى (٨) وهي ظاهرة مغايرة كليا لعودة لينين أو بيرون أو كومانلليسر أو مكاريوس أو كاريو أو ابواتي وقد عمدت إلي هذا الحشد من الأمثلة لأوكد سلفا علي أمرين :

الاول أن العودة في ذاتها - قبل الخميني وبعده - ليست انجازا استثنائيا في التاريخ. والامر الثاني هو أن الزعامات التي أشرت إليها قد تكونت اصلا داخل الوطن، وداخل الاحزاب. وباستثناء لينين، فانها جميعا قد تركت الوطن اثر انقلاب عسكري أو حرب أهلية وحين تركت الوطن كانت قد انجزت ما ينسب إليها من أفعال، سلبا وايجابا. وباستثناء الظاهرة اللينينية ايضا، فقد كانت الانقلابات العسكرية أو الحروب الاهلية التي خلعت أولئك الزعماء ذات صلة او صلات بمنجزاتهم في مسألتي الاستقلال والتنمية، كما انها ذات علاقة او علاقات بخطط الوكالة المركزية للمخابرات الامريكية.

أما لينين - الظاهرة الاستثنائية في العودة كما أحب أن أكرر - فقد انجز قبل خروجه من الوطن وبعد عودته، من الفكر والتنظيم الذي فجر أول ثورة اشتراكية في التاريخ الانساني، مايجعل منه ظاهرة استراتيجية بالرغم من كل ماانتهت إليه هذه الثورة بعد سبعة عقود.

لذلك، وفي ضوء هذه الظواهر، لستُ أري في «عودة» الخميني الا ظاهرة اعلامية - سياسية، جديدها من صنع غيرها، فالنجاح الايراني في اقتلاع الشاه ليس معجزة خمينية بأية حال، بل هو انجاز جماهيري سبقته نضالات دموية تفوق الحصر مارستها في ظل ارهاب الشاه فرق طليعية من المجاهدين والفدائيين غير المنتمين في غالبيتهم إلي الظاهرة الخمينية.

علي أية حال، فان مايعنينا هنا هو علاقة هذه الظاهرة بنا، فكراً وسياسة. ذلك أن الظاهرة الخمينية بدت لبعضنا كما لو أنها «المعجزة» الفكرية والحضارية والاستراتيجية القادرة وحدها علي تخليصنا من اليأس والانهيار.

وكانت المفارقات - وبعضها لا يزال - واضحة امام العيون : مفكرون عرفوا بتاريخهم الماركسي يتحولون في غمضة عين إلي إسلاميين عتاة، ومفكرون ينتمون بحكم شهادة الميلاد المسيحية يتحولون في لحظة إلي مسلمين متطرفين، مفكرون ينتمون بحكم ثقافتهم إلي الغرب وحداثته يتحولون بلا قيد أو شرط إلي شرقيين متعصبين. وهكذا تحت راية الخميني تجمهرت صفوف من المثقفين العرب باسم اعادة النظر في المسلمات، وباسم العودة إلي الاصالة بعد طول غربة وتغريب واغتراب، وباسم الفشل الذريع الذي منيت به الماركسية أو العلمنة أو الليبرالية أو القومية.

واذن، فالظاهرة الخمينية هي هذه، وليست الخمينية في ذاتها، هي التحول الثقافي العربي الجزئي من شاطئ لآخر. قلت الجزئي وليس الشامل، لان الظاهرة لم تفتك بالعقل العربي كله، ولانها استحالت علي الترجمة السياسية المنظمة. ولان المأزق الذي كان ينتظرها عند نهاية الطريق هو : أن التيار الإسلامي الكاسح في ايران لا يشكل جديدا أي جديد علي الفكر والسياسة العربية، فالاخوان المسلمون أنفسهم اكثر عراقة واستقامة منطقية لأنهم فكريا يرفضون الاحزاب والبرلمان ورئاسة الجمهورية، وكلها ابداعات برجوازية غربية ينشد الخميني تطبيقها إلي جانب ولاية الفقيه. وبالنسبة لما يسمي بالحكومة الإسلامية حينا أو الدولة الإسلامية احيانا، فاننا من رشيد رضا إلي حسن البنا إلي مصطفي السباعي إلي سيد قطب، لدينا رصيد نظري اكثر شمولا، بل لدينا في الواقع السياسي العربي المعاصر انظمة تنسب نفسها مباشرة للاسلام، وأحيانا للرسول.

وهكذا لم يعوزنا الفكر الإسلامي بمختلف تياراته (من الطهطاوي وخير الدين التونسي إلي الكواكبي ومحمد عبده) ولا إلي الحركات الإسلامية السياسية (عبد الكريم الخطابي - عبد القادر الجزائري - ابن باديس - عمر المختار.. الخ) فما الذي حدث حتي تقع هذه المراجعة الفكرية الشاملة لقطاع من مثقفينا مع صعود الظاهرة الخمينية؟

كلنا نعرف ماحدث، فهو ببساطة نجاح الشعب الايراني في اقتلاع الشاه واستيلاء مجموعات متناقضة بزعامة الخميني علي السلطة... في وقت بلغ فيه اليأس العربي مداه باحتجاب مصر، وفي وقت بدأ فيه الانهيار بتشرذم العرب المعارضين علنا للصلح مع اسرائيل وكأنه نهاية النهايات.

هنا تحولت الظاهرة الخمينية الاعلامية - السياسية في موطنها الاصلي، إلي ظاهرة فكرية واستراتيجية لدي بعض المثقفين العرب. وكان التناقض فاضحا بين الاخوان المسلمين و«خصومهم» الذين يحملون معهم راية الخميني. سياسيا ربحت التيارات الدينية الراسخة (الاخوان - حزب

التحرير الإسلامي - حزب الدعوة - التكفير والهجرة - الجهاد - جند الله ... الخ) ربحت هذه التيارات بشكل مطلق، رغم الموقف الرسمي المناوئ من جانب بعض الدول العربية الشديدة التمسك بدستورية الإسلام. وكان من اليسير علي هذه التيارات أن تثبت ملكيتها الخاصة للخمينية وتضيفها إلي رصيدها، وتكذب دعاوي «الانتهازيين» او المنبهرين أو العاجزين من الماركسيين السابقين أو المتمركسين أو المحدثين أو القوميين التائبين. ولم تكن بحاجة إلي رفع دعوي امام محكمة الرأي العام، لان «المزيفين» سرعان مارفعوا أيديهم متراجعين عن دعواهم لدي أول منزلق انجرت إليه الظاهرة الخمينية، وأول انتكاسة تعرضت لها ثورة الشعب الايراني. في النقد الذاتي متسع للجميع، دون استكشاف عميق لاصول الهبّة الايرانية وعلاقتها بالظاهرة الخمينية. لو جري هذا الاستكشاف مبكراً، لما وقع التورط وما كان النقد الذاتي.

ولكن المشكلة تبقي قائمة، وهي أنه يمكن تجاهل اسم الخميني ونسيان «الذئب الايراني» دون التراجع عن فحوي الافكار الاساسية التي كرستها الظاهرة الاعلامية - السياسية، ومحورها أن بعثا اسلامياً جديداً هو وحده النهضة الأصلية القادرة علي انتشالنا من وهدة التبعية والتخلف(٩).

واذا كانت هزيمة ١٩٦٧ هي الجذر الموضوعي الذي هيأ مناخ الارتداد لتنظيم «العنف الديني»، واذا كانت حرب لبنان قد أمدت هذا الجذر بعصارة «الحياة الطائفية»، فإن ما جري ويجري في ايران هو «الملهم» العملي في انه بات ممكنا لدولة دينية أن تقوم مع بداية العقد الثامن من القرن العشرين.

وكانت هذه العناصر الثلاثة هي الاطار العربي الإسلامي لتعاظم قوة الجماعات الإسلامية في مصر.

٣- الاطار المصري للقضية :

انعكس المناخ العالمي والإسلامي والعربي علي مصر انعكاسات مباشرة. ولكننا يجب أن نحذر مصطلح «الانعكاس» لانه في سياقنا لا أقصد به «الصدي» بل «التفاعل». ولم تكن أرض مصر مجرد جهاز استقبال، ولا كانت الجماعات الإسلامية المصرية مجرد صورة عن أصل بعيد.

كانت هزيمة ١٩٦٧ هي أصل الاصول، لا كحدث عسكري، بل كمحصلة لتراكمات التاريخ القديم والقريب. تكرست التجزئة وتوسعت أن جاز التعبير، بحيث لم تعد اقليمية أو قطرية، بل لاحت في الافق تنويعات جديدة اثنية وطائفية. توسع الاحتلال الصهيوني بابتلاع كل فلسطين وكل سيناء وكل الجولان تحت راية التوراة. الاشتراكية شعار يأتي بالطبقات الجديدة كما يسميها أصحاب الشعار أنفسهم، الديمقراطية شعار يأتى بالسجون والمعتقلات وأقبية التعذيب.

كانت الهزيمة هي اصل الاصول، بهذه المعاني التاريخية الاجتماعية الثقافية، لا بالمعني العسكري وحده. ومن ثم كان اللواذ بالغيب لدي الغالبية العظمي من المصريين أمرا طبيعيا وكانت الحكومة الناصرية ذاتها هي التي احتفلت «بظهور العذراء» في حي الزيتون غداة الهزيمة مباشرة، وقامت أجهزة اعلامها بتصوير «المعجزة» والقول بأن أم المسيح جاءت إلي مصر تحمل العزاء والبشارة. وعثرت علي من «يؤصل» لها المسائل قائلا ان مريم عادت إلي المكان نفسه الذي وفدت إليه مع الطفل يسوع منذ ألفي عام هربا من هيرودس الملك الروماني الذي امر بقتل كل الاطفال دون السنتين حين علم بميلاد المسيح «الملك الجديد لفلسطين».

وهكذا، فقد بسطت الهيمنة الدينية سيطرتها، لا علي مجموع الشعب وحده، بل علي أجهزة الحكم التي حاولت عبثا توظيف الشعور الديني للتخفيف من صدمة الهزيمة.

ولعل أول ظهور علني للجماعات الإسلامية بعد الهزيمة كان في نوفمبر عام ١٩٦٨ في المنصورة والاسكندرية. ولكن الشخصية التاريخية لجمال عبد الناصر استطاعت حينذاك أن تستقطب الانتفاضة الطلابية وأن تعزل ببيان ٣٠ مارس - صوت هذه الجماعات.

ولكن الامور اختلفت بعد رحيل عبد الناصر.

فقد كان أنور السادات، وهو يهيئ الاسس لقيام سلطته الجديدة خبيرا في شؤون الاخوان المسلمين. أنهم «المعارضة الاستراتيجية» لعهد عبد الناصر، وبالتالي فهم الرصيد الاستراتيجي لعهده. وهكذا بادر علي الفور إلي اخراجهم من السجون وسط ارتياح مصري شامل، بأن السجن أو المعتقل السياسي قد تم إغلاقه للابد، حتي ولو كان الثمن هو الافراج عن «الاخوان».

وبدأ الرجل عهده باشارات واضحة للمفرج عنهم، تذكر فجأة ان اسمه يبدأ بمحمد وتطوعت الاجهزة باضفاء أول الالقاب علي الرئيس «المؤمن». ثم حسم الرئيس جملة اشاراته في أن دولته هي دولة العلم و«الايمان». وهكذا أضاف إلي الدستور المصري للمرة الاولي في التاريخ أن «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع».

وفهم الاخوان المسلمون الاشارة.

ولكن الرئيس كان له «اخوانه» ايضا من خارج صفوف التنظيم. كان محمد عثمان اسماعيل الذي حمل بنفسه

المدفع الرشاش لاقتحام وزارة الاعلام ليلة ١٤ مايو ١٩٧١ هو زعيم ما سمي بمجموعة الصعيد. وهو الرجل الذي تولي علي الفور منصب الامين المساعد للاتحاد الاشتراكي في الوجه القبلي. وفي المكتب التنفيذي لمحافظة بني سويف خطب يقول «أعداؤنا ثلاثة بالترتيب هم اليساريون والاقباط واليهود». ولم يكن القول اجتهادا شخصيا، فقد ردده احمد عبد الآخر الامين العام المساعد للوجه البحري في المكتب التنفيذي لمحافظة القاهرة.

وفي هذا الوقت تماما (١٩٧١ - ١٩٧٢) كانت غرفة العمليات العقائدية في الاتحاد الاشتراكي. تُسرِّب ماأسمته «مشروع الدليل السياسي للتنظيم» والذي ينص صراحة علي اقامة دولة اسلامية. وكانت هذه الغرفة مكونة من محمد عثمان وأحمد عبد الآخر وحامد محمود ويوسف مكادي. وهي شخصيات لم يسمع عنها المصريون من قبل في المجال السياسي.

وكان ذلك يتم علنا في المركز الرئيسي للاتحاد الاشتراكي ومكاتب الاقاليم، في وقت واحد مع تعيين بعض الوجوه اليسارية في الحكومة والبرلمان. كانت نظرية «الاحتواء من أعلي» قائمة علي قدم وساق، ويجب الاقرار بأن جزءا هاما من اليسار المصري وقع في الفخ. ولكن الشعب المصري لم يقع. كانت «المواجهة من أسفل» تواجه الاحتواء من أعلي، فقد استأنفت الحركة الطلابية - العمالية - الثقافية انتفاضتها في هذا الوقت تماما (١٩٧٢). كانت حرب التحرير واقتصاد الحرب هما محور الانتفاضة الرئيسي.

وفجأة أقبل الجواب علي سؤال الشارع الشعبي مثلثا : ظهور مجموعات مسلحة من طلاب الجامعة، يعتدون بثقة لا حدود لها علي الشبان الناصريين والماركسيين جرؤت مجموعة مسلحة أخري علي احراق سقف «جمعية الكتاب المقدس» المسيحية اقدمت غرفة العمليات العقائدية السابق ذكرها والتي سميت «لجنة النظام» علي طرد مائة وعشرين كاتبا وصحفيا باختلاف اتجاهاتهم من اعمالهم.

في هذا الوقت تماما، يجب أن نذكر مسلسل الحرائق «الحضارية» أن جاز التعبير عن احتراق دار الاوبرا وأحد القصور التاريخية في القلعة وأحد مخازن الآثار القديمة في الصعيد. وكان التحقيق في هذه الحوادث الخطيرة ينتهي دوما إلي العبارة التقليدية «الفاعل مجهول» (١٠).

ماهي الحقيقة إذن؟ هناك عدة حقائق :

* **الاولي** هي أن جماعة «الاخوان المسلمين» مع بداية الستينات كانت قد شاخت سواء بسبب الاجراءات الوطنية التقدمية الناصرية التي سحبت من تحتها مساحة اجتماعية واسعة من الأرض، أو بسبب الاجراءات البوليسية الناصرية ايضا والتي كان شأنها تغييب أكبر الرؤوس في ظلال المشانق أو وراء الاسوار وتحت الاسوار وتحت اقبية التعذيب، أو بسبب الهجرات المتتابعة لاهم كوادرها إلي الخارج العربي والغربي وانخراط الغالبية في أعمال بعيدة عن السياسة.

لذلك لم تستقطب جماعات الاخوان أجيالا جديدة، وبقيت منها الرموز التي كان بعضها قد اندمج في النظام الناصري ثم الساداتي كالشيخ أحد حسن الباقوري والدكتورين عبد العزيز كامل وأحمد كمال أبو المجد. بقيت بعض الرموز لتؤيد نظام السادات باشاراته الدينية الواضحة، وبانقلابه علي ألد أعدائه : المرحلة الناصرية.

ثم كسب «الاخوان» حيزاً اجتماعيا جديداً في ظل سياسة الانفتاح وبعد السماح الرسمي لهم باصدار مجلة «الدعوة».

وعندما وقعت حرب ١٩٧٣ كانت المؤسسة الدينية الرسمية (الازهر - وزارة الاوقاف - المجلس الاعلي للشؤون الإسلامية - جمعية الشبان المسلمين) قد استقبلت الحدث باعتباره ردا اسلاميا باهرا علي هزيمة النظام «الملحد» السابق.

وقال شيخ الازهر يومها انه رأي في حلم رسول الله والملائكة يحاربون إلي جانب المسلمين. لم يزايد «الاخوان» علي المؤسسة الرسمية، وظلوا يؤيدونها حتي كانت زيارة السادات للقدس المحتلة ووقع الشرخ بين فتاوي المؤسسة الدينية الرسمية وفتوي الجماعة.

كانت المشكلة بالنسبة لهم ولا تزال هي «اليهود» كيهود و «القدس» كمدينة يوجد بها ثاني الحرمين. وكان الحل القديم - التطوع للحرب عام ١٩٤٨ - متعذرا بعد ثلاثين عاما. وكان السادات يريد تأييدا شاملا غير مجزأ ولا مشروط، فكان المأزق التاريخي الذي واجهته الجماعة للمرة الاولي في حياتها، بنقدها لمعاهدة الصلح وتهادنها مع الرئيس. وهو المأزق الذي ضاعف من شيخوختها، وأفسح المجال واسعا لظهور «جماعات» جديدة.

* **الحقيقة الثانية** هي أن المناخ «الديني» العام الذي ولدته هزيمة ١٩٦٧ اشتدت وطأته موضوعيا بجملة التشريعات الثيوقراطية التي اتخذها النظام الجديد، وهو ما يمكن وصفه «بتقنين» المناخ الديني فما كان محرمًا رغم أنف هذا المناخ أصبح مباحا وقانونيا. زادت الصفحات اليومية المخصصة للتأويلات الدينية، وزادت ساعات الاذاعة والتليفزيون للافكار ذاتها، وروعيت الطقوس علي حساب العمل.

هذا من ناحية. ومن ناحية اخري، كان «الانحلال» التدريجي في المجتمع والذي وصل إلي مرحلة التفسخ عنصرا حاسما في بلورة المناخ السلفي وترجمته تنظيميا. لم يعد شارع الشواربي (شانزليزيه القاهرية) شارعا واحدا، ولا أصبح شارع الهرم (بيجال القاهرة) شارعا واحدا.

وهكذا أصبحت الازدواجية في توجهات النظام نحو الدروشة والفساد معا، مناخا نموذجيا لولادة الجماعات الإسلامية التي كان من اليسير عليها استغلال كلا الوجهين في وقت واحد.

* **الحقيقة الثالثة** هي انه بعد «تصفية» الجامعات من التيارات الناصرية والقومية والماركسية، اثناء حرب اكتوبر وبعدها، اضحي الفراغ السياسي والتنظيمي بيئة صحية تماما لنمو الجماعات الإسلامية.

* **الحقيقة الرابعة** هي أن العنف كطريق يتيم لاستلام السلطة، أمسي القاسم المشترك الاعظم بين الجماعات الإسلامية في تجاوز موقف «الاخوان المسلمين» من حكم السادات، فحين تحتجب الديموقراطية من النظام و التنظيم علي السواء، ويصبح الفساد الاجتماعي المروع والصلح مع اسرائيل هما الثمرة الرئيسية لبقاء هذه السلطة، لا يعود ثمة مفر من التفكير في «الانقلاب العنيف».

***الحقيقةالخامسة**، هي أن الراديكالية في الاسلوب «العنف» لم تصاحبها دائما راديكالية في الهدف (الحكم).. فقد كان هناك ولا يزال تيارات ورموز داخل الجماعات الإسلامية تمكنت من الربط بين الفساد الاجتماعي والمناخ الاقتصادي والسياسي بحيث استطاعت أن تتميز بدور وطني لا شك فيه. أن أمثال حافظ سلامة وعادل عيد والشيخ المحلاوي، وغيرهم من الشخصيات الإسلامية البارزة في «المعارضة» كانت تنطلق من هذا الربط المتين بين الوجه الاقتصادي الاجتماعي والوجه الوطني.

ولكن التيار الاغلب علي الجماعات الإسلامية، هو الذي فصل بين الوجهين وحاول بدلا من ذلك ان يقيم رابطة اخري من خلال معاهدة الصلح، بين اليهود والمسيحيين. وهو التيار الطائفي.

* **الحقيقة السادسة** هي أن الدولة في مراحل مختلفة قد وظفت احيانا هذه الجماعات الإسلامية أو تلك، بأساليب مباشرة أو غير مباشرة لخدمة هدفها العاجل دون أية رؤية استراتيجية للمستقبل في المدي البعيد. ولكن الدولة لم «تخلق» هذه الجماعات من العدم. بل يمكن القول أن بعض كوادر الجماعات كانوا من أركان الدولة وأعمدتها، كما أن بعض قواعد الجماعات تنتمي إلي النسيج الاجتماعي لبيروقراطية الدولة. وبالتالي، كانت «الجماعات» في الدولة والدولة في الجماعات. غير أن ذلك شئ يختلف عن القول بأن الدولة هي التي خلقت الجماعات.

***الحقيقةالسابعة**، هي أن علاقة المدخلات العربية - النفطية من جهة بالجماعات أو الاحزاب او التنظيمات الإسلامية من ناحية اخري، كانت عنصرا مهما في «تعدد» الجماعات الإسلامية المصرية حسب مصادر التمويل ووفق مصادر الاجتهاد وتبعا لموقف النظام العربي أو الحزب الإسلامي العربي من السادات واسرائيل وامريكا.

***الحقيقةالثامنة** هي أن النفط والإسلام منذ حرب ١٩٧٣ إلي احداث ايران ١٩٧٩ إلي اليوم لعبت دوراً خطيراً في تطور الجماعات الإسلامية المصرية و(العربية) حتي أن «العنف الإسلامي» لم يوفر الملك فيصل (الذي أعلن انه سيصلي في القدس) وبالمقابل لم يوفر الحرم المكي من أن يكون ميدانا لمعركة مسلحة، ولم يوفر «البحرين»، بل ان الغزو العراقي للكويت لم يتورع عن رفع رايات الإسلام، وكلها مناطق نفطية عربية اسلامية.

وفي اطار هذه الحقيقة لم يكن من الصعب علي الجماعات الإسلامية المصرية ان تلاحظ بدهشة أن الانظمة العربية التي تنتسب عرقيا ودينيا إلي الإسلام ورسوله، هي التي تبدي تساهلا جديا مع اسرائيل وامريكا.

* **الحقيقة التاسعة** هي أن ظهور مجموعات من الشباب القبطي المتحمس طائفيا بمواجهة التيار الديني للدولة من ناحية، وتعاظم نمو الاتجاهات الإسلامية في الشارع من ناحية اخري، منحا «الجماعات» مبررا اضافيا للتفاعل الطائفي. وقد كان اقدام مواطن مسيحي هو بطرس بطرس غالي (جده قتل عام ١٩١٠ وزوجته يهودية) علي قبول منصب وزير الخارجية ومرافقة السادات في زيارته للقدس المحتلة من أخطر واخبث قرارات النظام لاذكاء الحقد الطائفي. خاصة وان ثلاثة وزراء مسلمين رفضوا المنصب والزيارة.

* **الحقيقة العاشرة** هي أن النظام الساداتي رغم ذلك كله اصطدم بالجماعات الإسلامية اصطداما دمويا عدة مرات : الاولي عام ١٩٧٤ وهو مايعرف بحادث الكلية العسكرية. وبالرغم من أن قائد التنظيم - صالح سرية - لم يكن مصريا إلا أن فرع التنظيم لحزب التحرير الإسلامي كان مصريا مائة في المائة وكان يستهدف في ذلك الوقت المبكر اغتيال السادات ولجنته المركزية معه.

والمرة الثانية الاشتراك المشهود من جانب بعض افراد الجماعات في انتفاضة ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧ حيث

اقتصرت مشاركتهم علي تحطيم بعض المؤسسات وغزو شارع الهرم.

والمرة الثالثة عام ١٩٧٩ حين اختطف الشيخ الذهبي وزير الاوقاف السابق وتم اغتياله بواسطة جماعة التكفير والهجرة.

ولأن الشارع الشعبي في مصر كان صاحب انتفاضة ١٨ ، ١٩ يناير ١٩٧٧ فان النظام قصر مواجهته حينذاك مع اليسار. وفي المرتين الاولي والثالثة اكتفي بالشنق والسجن وكما شاركت الجماعات المباحث العامة في تخريب انتفاضة يناير ١٩٧٧ شاركت المباحث العامة الجماعات في المجازر الطائفية عام ١٩٨١.

تقول لنا الحقائق العشر بان انعكاسات الاوضاع العالمية والإسلامية والعربية علي الوضع المصري منذ هزيمة ١٩٦٧ إلي مقتل السادات. كانت تؤدي بالضرورة إلي تغيير «الاسلوب» السياسي الذي عرف به السادات.

تغيير الاسلوب فقط، هو أقصي ما استطاعت إليد المصرية الإسلامية أن تنجزه ايا كانت النيات في الصدور.

وهو تغيير قامت به القوات المسلحة والشارع الشعبي علي السواء. ولا ينبغي ان نتوقف طويلا امام التحقيقات والمحاكمة، لان «الاسرار» اكثر تعقيدا. فما تم ليس «مؤامرة» ناجحة. فاللامبالاة الشعبية لموت «الرئيس المؤمن» والارتياح أو الامل الغامض في حسني مبارك، والبدء بتشريح المرحلة السابقة والقول الرسمي بأن صفحة جديدة قد فتحت.. يعني ذلك كله أن رغبة وطنية شاملة في التغيير كانت قائمة عشية اغتيال السادات، سواء تحقق – عند الرأي العام المصري – هذا التغيير أو لم يتحقق.

وهو ايضا مأزق الجماعات الإسلامية المصرية التي استهدفت السلطة بالارهاب، فلم تنل السلطة وبقي الارهاب. طالما خلت جعبتها من أي برنامج اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي سوي الحكم تحت امرة «امير الامراء» او الخليفة الجديد.

هو بالطبع مأزق النظام، ومأزق المجتمع المتفسخ اقتصاديا واجتماعيا تحت راية الانفتاح، ولكنه بالتأكيد هو مأزق الجماعات الإسلامية ايضا. وهو المأزق الذي جسدته الاغتيالات المتوالية بدء ا من رفعت المحجوب رئيس البرلمان إلي فرج فودة الكاتب والسياسي مرورا بالضحايا من الاقباط والمسلمين العاديين.

هل تشيخ مبكرا وتنضم إلي قافلة «الاخوان المسلمين» أو المؤسسة الدينية الرسمية؟

أم تنتقض جذريا علي دعائم فكرها الرئيسي وتقيم الجسور مع فكر الاصلاح الديني الذي انقطعت اخباره منذ علي عبد الرازق وخالد محمد خالد؟ أي، هل يتغلب داخلها اضعف تياراتها الذي انجب رموزا مضيئة في مواجهة السادات؟ أم تبقي معارضة ضد المعارضة، وتنحاز للارهاب؟

أغلب الظن، وفي المستقبل المنظور، ستعالج الدولة مشكلة الجماعات الإسلامية كالعادة بالقمع. وهو ليس حلا... فالديموقراطية التي لم تأت باخواني واحد إلي برلمان ١٩٥٠ والكفاح من أجل التحرر الوطني والقومي الذي سحب البساط من تحت اقدام الاخوان طيلة المرحلة الناصرية، والتنمية الاقتصادية الجذرية لمصلحة اوسع الجماهير، هي وحدها القادرة علي خلاص الشباب المصري والمجتمع ككل، وحدها القادرة علي ترشيد وتأصيل تيار الاصلاح الديني وهزيمة الارهاب.

(ب) سؤال الارهاب

(١)

«ليس في علم الاجتماع شئ يمكن وصفه بانه مدعاة للأسف» يقول ماكس فيبر. استأذن مخالفا مرة واحدة لاقول انه لما يدعو للأسف ان ظاهرة «الارهاب» في الغرب اقترنت بالمذاهب السياسية والفكرية الكبري، بينما اقترنت الظاهرة نفسها في الشرق بالدين سواء كان الإسلام (الاقطار العربية وتركيا وباكستان وايران) او المسيحية (لبنان).

ولذلك ثلاثة اسباب علي الاقل : أولها ان المسيحية الغربية شبعت نقدا جذريا منذ عصر النهضة والتنوير في اوروبا، واتيحت الفرصة كاملة للبرجوازيات القومية الناشئة ان تبرر كشوفها العلمية وعلاقات الانتاج الجديدة في فلسفات سياسية مستقلة عن الكنيسة واغلب الاحيان في مواجهتها. هكذا اصبحت هذه الفلسفات والمذاهب ميدانا رحبا لصراع المصالح والافكار دون الحاجة إلي الاستشهاد باقوال المسيح او الاعتماد علي الانجيل. في العصور الوسطي كانت محاكم التفتيش باسم المسيحية تذبح المسيحيين الذين «يجتهدون» في التأويل خارج اطار الكنيسة ولكن في حدود الكتاب المقدس. انتهت هذه العصور بالتصدي (النهضوي والتنويري) مباشرة للكنيسة والمسيحية واصول الدين. واضحت الفلسفة او المذهب السياسي هو البديل العلماني لصراعات الفكر والمجتمع. وامست المسيحية واحدا فقط من هذه المذاهب والفلسفات كذلك الكنيسة امست مجرد «مؤسسة» بين العديد من المؤسسات والاحزاب والجامعات والنقابات وغيرها.

في بلادنا كان الوضع ولايزال مختلفا اختلافا جذريا،

فأقصي ماستطاعه القرامطة والخوارج والمعتزلة قديما و«النهضة» العربية حديثا هو «الاجتهاد» في حدود النص والخروج خطوة او خطوات علي اطار المؤسسة الرسمية ومن ثم بقي المرجع الديني هو المظلة التي يحتمي بها الجميع. واذا كانت العقلانية هي الاتجاه السائد عند فلاسفة كبار كابن رشد والفارابي وابن خلدون، فان الارهاب وجد له مكانا منذ صدر الإسلام باغتيال الخلفاء الثلاثة والمجازر البشعة التي ارتكبت بحق الفرق الراديكالية والرموز الفردية علي السواء.

وقد اقبلت العهود العثمانية - بانتقال الخلافة إلي تركيا - لترسخ الظاهرة الثيوقراطية باكثر الوسائل انحطاطا، فتحول الدين إلي جنسية يصدر بها مرسوم من الآستانة وتحول «القوم» العرب إلي التكوينات الاجتماعية للعصر الجاهلي بعد ان كان الإسلام قد وحدهم في قومية واحدة. وبقيت الامور من حيث الجوهر: العباءة الدينية الواسعة تظلل الجميع ولا يجوز باسم الاجتهاد الخروج من بين اهدابها. وكما كان من الطبيعي لبعض الومضات العقلية ان تتوهج بين الحين والآخر في ظلال الإسلام العثماني، كان من الطبيعي كذلك ان يكون الارهاب حاضرا باسم الدين طيلة خمسة قرون.

وبالرغم من ان العصر العثماني قد ولد ومات في تركيا التي جاءها مصطفي كمال كرد فعل عنيف، فان ماكرسته الخلافة من نسيج ثيوقراطي في «المجتمعات» العربية كان قد اصبح هو الامر الواقع في البني الاجتماعية والثقافية، حين وفد الاستعمار الغربي الحديث.

ولم يكن من قبيل سوء الحظ من سوء نظام الحكم العثماني، ان نشأت مسوخ البرجوازيات العربية بمعزل عن اية كشوف علمية او علاقات انتاج متطورة من شأنها ان تبدع فلسفات جديدة ومذاهب. كان الانقطاع التاريخي بين أزهي عصور الحضارة العربية الإسلامية والعصر الحديث قد أثمر تخلفا مركبا عن ركب الحضارة الحديثة لا يقاس بالزمن الموضوعي الفاصل بيننا وبين «تقدم الغرب» بل الزمن السوسيولوجي الفاصل بين «جوهر» الحضارة: هويتنا القومية العربية.

ولذلك كان أقصي ما استطاعه فكر النهضة العربية الحديثة هو أدني بكثير مما استطاعه القرامطة والمعتزلة في العصر الوسيط. كان «الاجتهاد» القديم في ظل الإسلام حقا، ولكن في ضوء الوحدة القومية للعرب من ناحية، وفي ضوء الصراع الاجتماعي لمصلحة مجموع الشعب من ناحية أخري. ولم يكن ثمة انفصال بين الواقع والثقافة في ذلك الوقت. كانت مسائل وقضايا «خلق القرآن» و«الوحي» و«العقل» وغيرها هي مداخلات الصراع الاجتماعي الدائر لاترفا ذهنيا مجردا. وكان الحوار مع الفلسفات إليونانية والفارسية والهندية في صميم المعركة الاجتماعية - القومية المطروحة.

أما الخلافة العثمانية التي استبدلت الإسلام بالقوميات ظاهرا وسيَّدت القومية التركية باطنا، فانها لم تفسح غير هامش ضيق لرواد النهضة العربية الحديثة.. حيث كان امامهم وورا‌ءهم وحواليهم عصر جاهلي كامل الأوصاف القبلية والعشائرية لا «أمة عربية واحدة». كانت الخلافة العثمانية قد رسخت التفتت الاقليمي تحت راية الإسلام. وكان الاستعمار الغربي قد وفد يرفع عاليا راية «الحضارة الحديثة». ومن ثم لم «ير» رواد النهضة المحور الصحيح لمعادلة النهضة، وهوالوحدة القومية، فالبرجوازيات الممسوخة التي انجبتهم هي «تطور اقليمي» اساسا، قادم من صلب البني الاقطاعية أوشبه الاقطاعية الخاضعة لتحديث وتسويق الغرب.

هكذا عاد أوبقي الدين «الإسلام» طرفا رئيسيا في معادلة النهضة، وكان الغرب جاهزا ليكون الطرف الآخر. وهكذا بقي النظام الاجتماعي العربي منذ فجر الإسلام إلي إليوم نظاما ثيوقراطيا في الجوهر، مهما رفع البعض رايات العلمنة والديموقراطية واحيانا... المادية. كل ماحدث أننا خسرنا في العصر الحديث ماأنجزه الإسلام في العصر القديم، وهو«الوحدة» القومية للعرب. وخسرنا «جوهر» الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، وهوالعقلانية والحرية والحوار مع الآخر. وخسرنا «تقاليد» الانتفاضات الإسلامية السابقة التي فتحت باب الاجتهاد في ضوء احتياجات «الارض والبشر» للتقدم لا في ظل النصوص أوفي ظل احتياجات الغزاة، ومن ثم خسرنا أخيرا الجسر المتين بين الفكر والواقع.

وكان أقصي ماستطاعه رواد النهضة العربية الحديثة هو«الاجتهاد» حقا، ولكن في حدود الدين من جهة والغرب من جهة أخري، بحيث بات الاصلاح الديني عندنا صدي للاصلاح الديني في الغرب دون أن يكون لدينا «غرب» يموج بفلسفات ومذاهب مستقلة عن الدين.

وهكذا اقترن الارهاب - للأسف أكرر - بالفلسفات والمذاهب الكبري في الغرب، بينما لم يجد في بلادنا سوي الدين يقترن به... لان النظام الاجتماعي الشامل لم يفسح مجالا لغير الدين(١١).

كان ذلك هوالسبب الأول، ليصبح الارهاب «اجتهادا دينيا» إلي جانب غيره من الاجتهادات الدينية ايضا : ليبرالية دينية، اشتراكية دينية، قومية دينية، وهكذا حتي

سمعنا في اخريات الأيام إلي من ينادي بالماركسية الدينية.

(٢)

هناك وهم شائع بان «الايمان» هواحتكار للشرق، وان مايسمي بـ «الماديات» من اختصاص الغرب...

وحول هذه الفكرة الغريبة دارت محاور اعمال فكرية وفنية عربية عديدة، أشهرها «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم و«قنديل أم هاشم» ليحيي حقي. وفي الرواية الاولي يتوجه محسن إلي الغرب ليتعلم، فاذا به يجد نفسه «يعلم» ايفان الروسي الابيض معني الشرق والايمان والروح، واذا به يعود إلي «الوطن» مستعينا بالله من الشيطان الغربي.

وفي الرواية الثانية يتوجه اسماعيل إلي الغرب ليصبح طبيبا، ويعود إلي حي السيدة زينب في القاهرة ليعالج الناس بما تعلم من صناعة الطب الغربي، ولكنه يفاجأ بان العيون المصرية المريضة لايشفيها العلاج الأوروبي، فلا يفعل سوي أن يعود إلي العلاج البلدي : زيت القنديل المعلق بمسجد السيدة زينب.

في الفكر أيضا كان بيت الشاعر الانجليزي رديارد كيلنج «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقي الاثنان» مدارا للجدل من جيل إلي جيل، انتصر له العقاد في الجيل الماضي، ثم أقبل زكي نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» ليؤكد الفكرة لدي الجيل التالي، وهكذا.

وطبعا في عنفوان الديماجوجية لم يكن أحد يلتقط أنفاسه ليسأل : هل يمكن لمنجزات الفنون والآداب الغربية في الشعر والنحت والرواية والرسم والرقص والتمثيل، ان يتم خلقها دون «ايمان» ودون «حب» ودون «روح»؟ ولم يسأل أحد نفسه : ألم يعرف الغرب الدين لدرجة الهوس في محاكم التفتيش بالعصور الوسطي، ولدرجة الحروب الصليبية، ثم لدرجة بناء الكاتدرائيات العظيمة الباقية إلي اليوم شاهدا لا يدحض علي عبقرية الروح وعمق الايمان؟.

وطبعا، لم يحاول أحد الاستفسار عن «ماديات» الشرق المتلألئة - مثلا فقط - علي جبين عصر النفط وموائد القمار العربية الممدودة بطول وعرض كازينوهات الغرب والدهاليز السرية في قصور الشرق.

ولم يتوقف احد عند القائلين بروحانية الشرق وكيف «يتصادف» أنهم بالذات، أكثر الناس انبهارا بالغرب وخضوعا له وتحالفا معه.

ولم يسأل أحد عن الأديان الاخري السابقة علي المسيحية والإسلام معا، والتي مازالت حية إلي اليوم في دنيانا، فالشرق هوالدين والدين هوالإسلام، لدي الذين يقارنون بين الشرق والغرب.

والحقيقة ان الرؤية الغربية للاسلام (الرؤية الاستشراقية) هي المسيطرة علي هؤلاء الذين يقيمون الحدود بين مناطق العالم.

نعم، هناك خصوصية لكل شعب ولكل وطن، ولكنها لا تلغي ماهويشري وعام. ونعم، هناك روحانيات في الشرق، وماديات أيضا، كالغرب تماما... فالمبالغتان كلتاهما وهم شائع سواء قيل باحتكار الشرق للروح أواختصاص الغرب بالمادة والعلم.

ولكن المشكلة هي أن عصر النهضة الأوروبية ثم عصر التنوير، هما بداية فصل الدين عن الدولة، ليس بمعني الالحاد، وانما بمعني نزع النسيج الثيوقراطي عن جسد نظام الحكم. وكان ذلك انقاذاً لجوهر الانسان. فالايمان من أمور الضمير الانساني وليس سببا في التمييز بين البشر. ولاشك أن المسيحية في الغرب قد خسرت الكنيسة، ولكنها ربحت نفسها والانسان معا. وكذلك الانسان في الغرب فقد خسر صكوك الغفران ومحاكم التفتيش، ولكنه ربح نفسه والمسيحية معا. لم يربح المسيحية كنص انجيلي ولم يخسر الكنيسة كمؤسسة. ربح المسيحية كجزء من مجموعة القيم التي تشكل الضمير، وخسر الكنيسة كمجموعة من الخيوط الاوتو-ثيوقراطية التي تشكل معبد الدكتاتورية.

لذلك لم يعد ممكنا في العصر الحديث ان يلجأ الارهابي الغربي إلي الدين يحتمي به. كان عليه أن يبحث عن «غطاء سياسي» من المذاهب الفلسفية الأخري.. فالمسيحية التي انفصلت عن الكنيسة، والدين الذي استقل عن الدولة، لن يقدما للارهاب السياسي أي غطاء. يستطيع أن يقول أنه ألوية «حمراء» أوجيش «أحمر» أوأنه فاشستي جديد أونازي ولكنه لايستطيع بحال أن يقول أنه مسيحي يقتل تحت راية الصليب أوالمسيح.

لم يعد ذلك ممكنا في الغرب، لأن الضمير الغربي الذي تشكل المسيحية جزءا أصيلاً وأساسيا منه قد أفسح حيزا لايقل أصالة أواتساعا لأفكار أخري وقيم مغايرة، يمكن لبعضها ان يشكل غطاء ذهبيا للارهاب.

في بلادنا ، الأمر يختلف.

فبالرغم من ان النص القرآني يخلوتماما من اية «كنيسة اسلامية» ومن اي كهنوت الا ان التاريخ الاجتماعي للاسلام عرف الكنيسة والكهنوت... فالامبراطورية العثمانية لاتختلف عن امبراطورية «روما» المقدسة. ومازال في عصرنا من يحارب معارك انتهت منذ مئات

السنين، وبالنيابة عن رموز واجتهادات انقضت منذ قرون. وليس المهم ان يحدث ذلك، فالاهم لماذا يحدث؟

يحدث لان الدين هوالايديولوجية الشعبية الراقدة في اللاوعي الجمعي عند الجماهير العربية من المحيط إلي الخليج. ان مايسمي بالطلائع الثورية قد تعتنق هذا المذهب اوذاك من مذاهب الفكر الحديث، ولكنها هي ايضا كبقية افراد الشعب وفي عمق الاعماق تحمل نفس الايديولوجية الدينية. وهي الايديولوجية التي لم يحدث لها ماحدث لمثيلتها في الغرب لان الشرائح الرجعية المستفيدة من «انهيار» الدولة الإسلامية الاولي لم تسمح بذلك، ولان الامبراطورية العثمانية لم تكن لتسمح بذلك، ولان الغرب نفسه منذ الحملات الصليبية إلي اليوم لم يكن ليسمح بذلك.

واذا اسقطنا من حسابنا المعاصر الامبراطورية العثمانية، فان الشرائح الرجعية «المسلمة» والدولة «اليهودية» والغرب «المسيحي» يؤلفون التجسيد الاوفي لهذا التحالف الايديولوجي الديني الذي يعتمد اعتمادا كليا علي تلك الايديولوجية الشعبية الراقدة في اللاوعي الجمعي عند الجماهير.

وهي الايديولوجية التي لاتمس، ولكنها تنحاز، وفقا لميزان القوي الاجتماعي داخل الوطن، فهي تهب وراء احمد عرابي وعبد الكريم الخطابي وابن باديس وعمر المختار وسعد زغلول وجمال عبد الناصر تعلن الثورة ضد الاستعمار والصهيونية واحيانا الرجعية. ولكنها ايضا هي التي يمكن ان تسند الانكسارات والانقلابات المضادة لهؤلاء الثوار واختياراتهم جميعا.

اكثر من ذلك، انها تشكل الدعامة الراسخة لقوي الارهاب التي تجد فيها مرتكزا شعبيا عريضا للتحرك، لانها ايديولوجية «مقدسة» و«جاهزة» ولاتحتاج إلي تعب، بل هي توافق ٨٥ بالمائة من الامية الابجدية واكثر من ٩٩ بالمائة من امية المتعلمين وعلاقات انتاج بالغة التخلف وغيابا شبه مطلق للديموقراطية. وكلها عناصر «المناخ» الذي يميل بميزان القوي الاجتماعية ناحية التطرف لدرجة الارهاب.

ليس ذلك فقط.

بل ان القاسم المشترك الاعظم بين النظام السياسي العربي والمجتمع نفسه، هوعدم استقلال الدين عن الدولة. أقول «استقلال» لا فصل الدين عن الدولة، لان الدين في بلادنا تحت تصرف الدولة، موظف في خدمتها، لم يتحرر بعد. وعندما يحرز استقلاله، يصبح حرا وسيدا لا سيفا يمسك بمقبضه حاكم. لايعود أداة بل يصبح جزءا لايتجزأ من «الضمير» باستقلاله يستقل الانسان العربي ايضا، فيتسع ضميره لقيم اخري، ولايعود الدين ملجأ وحيدا للارهاب. لن يجد الارهابي فيه الحصن المنيع، بل سيبحث عن مبرراته في مذاهب «دنيوية» عديدة يخترعها اويجدها عند الآخرين.

وبهذا المعني، فالإسلام يدعوإلي استقلال الدين، حين خلا النص القرآني من المؤسسة والكهنوت. وحين جعل الناس ادري بشؤون دنياهم والأمر شوري بينهم(١٢).

ولكن المسافة بين النص والواقع كبيرة، فالإسلام شئ والواقع الاجتماعي للاسلام شئ آخر. الواقع يقول ان ثمة تطابقا وحيدا بين اي نظام عربي والمجتمع، هوالايمان المطلق بالثيوقراطية، أي بالكنيسة والكهنوت، هناك حرص شديد علي ابقاء الإسلام في أسر الدولة وعدم منحه الاستقلال، وبالتالى ابقاء الانسان العربي في اسر العلاقة المشبوهة بين الدين والدولة.

هذه العلاقة غير الشرعية هي التي اثمرت وتثمر الارهاب باسم الإسلام بين حين وآخر. ألا يحق للضمير العربي المعاصر ان يسأل نفسه سؤالا بسيطا: لماذا كانت الصهيونية اعلي مراحل الارهاب؟ وان يجيب بشجاعة: لانها اعلي مراحل الزواج بين الدولة والدين.

ذلك هوالسبب الثاني لاقتران الارهاب بالإسلام في بلادنا.

(٣)

سبب ثالث، لارتباط الارهاب بالدين في بلادنا، هوغياب الديموقراطية.

وهونفسه السبب الذي ربط بين الكنيسة والارهاب في العصور الوسطي الاوروبية... فقد كانت ذروة التحالف البابوية والعرش، هي الدكتاتورية والطغيان والبطش باسم «الحق الالهي». وكانت لغة الانجيل هي اللاتينية التي يعرفها الرهبان والكهنة والاساقفة، ولايسمحون بنقلها إلي لغات الشعب، لانه بزعمهم ليس مؤهلا لفهم «كلمة الله» وادراك معانيها.

ولكن الراهب الالماني لوثر هوالذي خلع ثياب الرهبنة وتزوج وترجم الكتاب المقدس الي الالمانية، وتوالت الترجمة الي كل لغات اوروبا. وفي ذلك الوقت كان رهبان العلم والفلسفة يخلعون مسوح اللاهوت ويكتشفون ان الارض كرة تدور، وعبر البحار يكتشفون قارات جديدة، وبواسطة البخار يكتشفون قوى جديدة. ومع دوران الارض والبحر والبخار ولدت الطبقات الوسطي الاوروبية في اسواق الابراج ودخان المصانع، ولم يعد ممكنا لايديولوجية الكنيسة ان توقف عجلة التطور. لقد حاولت، فانشقت

أنهار الدم، وفي النهاية استسلمت. وباستسلامها اصبح ممكنا للبرجوازيات القومية الناشئة ان تطبع اقتصادها بالشعار الليبرالي «دعه يعمل دعه يمر» وان تدشن سياستها بالشعار الليبرالي «حرية، اخاء، مساواة». وكان من الطبيعي ان تتحول الليبرالية لان تكون أرضا ومناخا لاستنبات العديد من الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعارض الوجود البرجوازي نفسه، سواء من يمينه اومن يساره. حتي المسيحية ذاتها أضحت عديدا من التيارات، بعضها حاول ان يساير التطور، وان يبرر الكشوف والمتغيرات الحديثة بالقول انها كامنة في الانجيل، وبعضها يؤكد ان المؤسسة الكنسية ليست من المسيحية في شئ، وبعضها الآخر يري العكس تماما، يري ان مايجري هومن علامات القيامة واليوم الآخر، وان «العودة الي الاصول» هي المنقذ من الضلال. ولكنها - اي المسيحية - وفي جميع الاحوال تحولت كما سبق ان ذكرت الي جزء من الضمير العام، والي مجرد تيار من تيارات الفكر، تصارع كغيرها في ظل الديموقراطية الليبرالية.

وقد تعرضت المسيحية في الغرب، بعدئذ، لاضطهاد مؤكد في ظل نظامين شموليين هما الشيوعية والفاشية، بغياب الديموقراطية الليبرالية عن كلا النظامين. ولكنها عادت تسترد انفاسها باندحار النازية وسقوط الستالينية، دون ان يؤدي ذلك الي عودة «المؤسسة» اوتسييد الايديولوجية.

وفي مرات اخري حاولت الكنيسة بالتحالف مع الفاشية في اسبانيا والبرتغال وامريكا اللاتينية ان توقف عجلة التطور الديموقراطي. ولقد استطاعت دائما ان تواجه المد الديموقراطي هنا اوهناك، ولكنها في النهاية لم تتمكن تماما من وقف الزحف الشعبي نحوالديموقراطية. بل وقع العكس أحيانا، عندما خرج من صفوفها بعض القساوسة والرهبان والاساقفة للكفاح المسلح في احراش امريكا اللاتينية جنبا الي جنب مع الراديكاليين «غير المؤمنين».

في بلادنا اختلفت الاوضاع كليا. في صدر الاسلام اغتيل معظم الخلفاء الراشدين، واستمر المسلسل الدموي حتي انهارت الدولة العربية الاسلامية انهيارا شاملا افسح المجال للامبراطورية العثمانية ان تهيمن علي مقدرات العرب المسلمين خمسة قرون، عنوانها الرئيسي هوالقمع والارهاب والبطش والطغيان، باسم الاسلام.

ماسبق هذه الفترة بـ د وفاة الرسول، بزمن قصير وماتلاها حتي ظهور الجماعـ ـة الاسلامية، يشكل مسيرة «غياب الديموقراطية» العربـ ـة، اومسيرة الثورة المضادة للاسلام في اعز مبادئه وهو«الشوري». واذا تغاضينا عن الحكايات والامثال التي تضرب علي عدالة اونزاهة اوديموقراطية هذا الخليفة اوذاك، فانه يمكن القول ان مبدأ الشوري لم يوضع قط موضع التطبيق والتفصيل... فالبيعة التي تشبه «الملكية الوراثية» واحتكار التفسير والفتوي واغلاق باب الاجتهاد في فهم النص القرآني والعكس تماما في الاستشهاد بالاحاديث النبوية، كل ذلك كرس تاريخا معاكسا للاسلام من ناحية وللتطور الديموقراطي كما وقع في الغرب من ناحية اخري.

وهي مفارقة مأسوية في التاريخ الاجتماعي للاديان، لان الاسلام في الشرق علي نقيض المسيحية في الغرب، ظهر كثورة حضارية شاملة: ثورة الوحدة القومية للعرب، ثورة الفقراء، ثورة المقهورين. وانتهي بوفاة الرسول وابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب الي ظهور «طبقة جديدة» تتمتع بكل امتيازات الحكم الفردي المطلق. وبموجب الحق الالهي في السلطة، ورثت المصالح الاقتصادية للشرائح الاجتماعية السابقة في العصر الجاهلي وبررتها بنصوص وتأويلات للنصوص، وبأحاديث حقيقية واخري مزيفة. وهكذا توارت الشوري لتصبح حوارا بين افراد الاسرة الحاكمة اومجلس القصر... الامر الذي اعاد العرب عمليا الي «جاهليتهم» الاولي، رغم الاحتفاظ بالاسلام، بل اصبح الاسلام الجديد اوما اسميه بالثورة المضادة للاسلام، هوالسيف الحاسم بيد الحاكم. والحقيقة انه أصبح هناك اكثر من «اسلام» بتعدد الاجنحة المتصارعة علي الحكم، وهوماسمي بعدئذ بالمذاهب والفرق الاسلامية. ولكن الامر المؤكد هوان «السيف» كان لغة الحوار بين المذاهب والفرق. والمؤكد ايضا ان التيارات الاكثر راديكالية كالقرامطة والمعتزلة والخوارج وثورة الزنج كانت تيارات عابرة سرعان ماذبحت ليسود بعدها التيار الأكثر محافظة. والمؤكد كذلك ان تيارا متقدما كالمعتزلة قد مارس القمع الدموي مع خصومه متناسيا حرية العقل التي نادي بها. والمؤكد اخيرا ان هذا الغياب المطلق للديموقراطية، هوالذي أدي الي انهيار الدولة العربية الاسلامية وفتح الباب واسعة لهيمنة الامبراطورية التركية باسم الاسلام.. ايضا.

تجسد الانهيار أساسا في بداية التفتت القومي للعرب والعودة السريعة الي القبلية والعشائرية الجاهلية، وتردي العدل الاجتماعي ترديا مروعا تحكيه لنا ثورة الزنج ومأساة الحلاج بافصح بيان، وانعدمت الحريات انعداما شبه مطلق. الامر الذي يشكل المفارقة المأسوية الثانية، بين ازدهار الحضارة العربية الاسلامية في العصر الوسيط علي صعيدي العلوم الانسانية والطبيعية وبداية تقهقر العرب

امام السيطرة التركية، رغم «عروبة الاسلام».

وباسم «الوحدة الاسلامية» دخل العرب تحت المظلة العثمانية عصر الانحطاط الطويل، فلم تفعل تركيا أكثر من ترسيخ الركائز التي اوجدها حكام العرب انفسهم من قبل. رسخت الحق الالهي في الحكم، وشرعت للتفتت العربي الجاهلي. فلم تعترف يوما بأمة عربية، وشجعت التناحر المذهبي، وقضت علي العدل الاجتماعي قضاء مبرما، حتي ان الحكام العرب لم يعودوا اكثر من جباة ضرائب للباب العالي وجلادين لرعاياهم.

وبإضافة العنصر الاجنبي (القومية التركية) الي عناصر الثورة المضادة للاسلام، اصبح ممكناً لأي عنصر اجنبي اقوي (الغرب المسيحي) ان يقهر العرب والمسلمين جميعا، فبدأت الحروب الصليبية وانتصرت وانهزمت، ولكن «رجل اوروبا المريض» كان قد مات، وكان الاستعمار الغربي الحديث قد ولد، وكانت الارض العربية من المحيط الي الخليج ممهدة تماما لاستقبال الغزوالمتصل الي يومنا، والذي بدأ بسقوط الاندلس، ولم ينته بعد بسقوط فلسطين.

واذا كانت الامبراطورية العثمانية والحروب الصليبية معا، قد كرستا القمع والتخلف فان الغرب الحديث جاءنا يرفع عاليا شعارات الحضارة والحداثة والليبرالية. ولكن حوالي قرنين يمضيان علي تجربة محمد علي، ولاتجد لهذه الشعارات صدي عمليا في الواقع الاجتماعي العربي، بل مزيدا من القهر والتخلف والدكتاتورية، سواء من جانب جيوش الاحتلال المباشر اومن جانب السلطات الوطنية التي اعقبتها بعدما سمي بالاستقلال.

لم يتحول الاسلام برفقة النهضة العربية الحديثة الي تيار فكري بين تيارات اخري، بل ظل كما كان دائما «نسيجا اجتماعيا» عموده الفقري الايديولوجية الشعبية الراقدة في اعماق الوعي الجمعي، وهوالنسيج الذي يكسوالحاكم والمحكوم معا، ويرتديه النظام السياسي والعلاقات الاجتماعية معا. وهوايضا النسيج البعيد كليا عن «الاصل» الاسلامي الاول، ولكن خيوطه تتوزع بين عصور الانحطاط الطويلة الامد والديانات السابقة علي الاسلام والمسيحية. ومن هنا كانت الامثلة الشعبية بالغة الثراء في التحريض علي العبودية والاستسلام والقهر.

ولم تكن «النهضة» منذ قرنين مطابقة في أي شئ لنهضة الغرب، لا في المقدمات والنتائج ولا في السياق.

(٤)

هل أخفق تيار «الاصلاح الديني» الذي رافق مراحل النهضة والتحديث ام انه بعث تحت عنوان جديد هو«التيار الديني المستنير»؟ وهل يعبر عن هذا التيار مثقفون كمحمد احمد خلف الله وحسن حنفي وكمال ابوالمجد، أم يعبر عنه «مشايخ» مناضلون كحافظ سلامه ومحمود عيد واحمد المحلاوي وعادل عيد وغيرهم وغيرهم؟

في المستوي الاقتصادي - الاجتماعي كان التحديث يعني تحول بعض الاجنحة من كبار الملاك الي مسوخ برجوازية تجارية تعتمد اولا واخرا علي مصانع الاحتكارات الاجنبية. وكانت الزراعة من ناحية ودولة الموظفين من ناحية اخري، هما الجناحان اللذان لم تطر بهما قط البرجوازيات العربية الناشئة. لم تطر بهما في سماء الحرية الاقتصادية - الاجتماعية التي تتمتع بها «الحضارة الوافدة». ولدت برجوازيتنا اذن ومنذ البدء مقهورة وتابعة ومتخلفة، فكانت ثوريتها الهشة والعارضة ورجعيتها الاصيلة.

في المستوي الثقافي اجتمعت الانتقائية والتجريبية والذرائعية دفعة واحدة، لصياغة المعادلة التوفيقية القائلة بالاسلام والحداثة اوالدين والعصرأوالعلم والايمان. وهي المعادلة التي «انتقت» من الاسلام النص المجرد من التاريخ، و«جربت» التكنولوجيا الغربية المجردة من الفكر، و«تذرعت» بالحداثة المجردة من المجتمع. وكانت حصيلة غياب التاريخ والفكر والمجتمع ان غابت الحرية وبقيت النصوص حبرا علي ورق طيلة تاريخنا الحديث، وانحصرت المواجهة - بعد مائتي سنة - بين الله والشيطان.

ان بداية «الاخوان المسلمين» في مصر، بعد اقل من عشر سنوات علي ثورة ١٩١٩ وبقاءها وتشعبها الي «جماعات» اكثر من نصف قرن، يعني بوضوح ان ماسمي بتيار الاصلاح الديني الذي ارتاده الامام محمد عبده في القرن الماضي قد اخفق اخفاقا ذريعا، وان معادلة «العلم والايمان» قد انتهت لان تكون شعارا لانقلاب عهد السادات. وهي المعادلة التي اكدت رصاصة السادس من اكتوبر ١٩٨١ انها غير قابلة للحياة.

ولكنها اكدت شيئا آخر لايقل اهمية، هوان الغياب المطلق للديموقراطية في ظلال الاستعمار العثماني والاستعمار الغربي والحكم الوطني، يحتم اقتران الدين بالارهاب، بالرغم من مبدأ الشوري في النص الاسلامي الاول، لان التاريخ ينتصر في النهاية. وعندما يغيب عن الذاكرة، لا يبقي سوي «المطلق» - الايمان الديني - اوالنقيض المتطرف للديموقراطية، يترجم غيابها الطويل، باعدامها... فلا تعود هناك «طبقات» ولا «قوميات» ولا «افكار» بل خليفة الله علي الارض اوامير الامراء، ويتدفق نهر الدم، باسم الاسلام.

وهكذا، فالمأساة الحقيقية التي المت بالمجتمع المصري - والعربي بشكل عام - تكمن جرثومتها الاجتماعية في نشأة وتطور «الطبقات الوسطي» باجنحتها المختلفة. وتكمن بذرتها الفكرية غير القابلة للنماء في تلك «الثنائية الساكنة» التي دارت من حولها اعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده. وبقيت متساوقة مع البنية المشوهة للبرجوازيات العربية الممسوخة.

وحتي لانضيع في تراكمات التاريخ، علينا ان نشير فقط الي جملة معطيات رافقت ميلاد هذه «البرجوازيات»:

* لقد وجدت نفسها في صراع مزدوج علي جبهتين متناقضتين في المظهر : الامبراطورية العثمانية باسم الاسلام، والاستعمار الغربي باسم الحداثة.

* لم يصاحب ميلادها كشوف علمية اوفلكية من شأنها استيلاء الطبقة من داخل تكوينات اجتماعية مستقلة باحتياجاتها من اجل التطور، ومن شأنها استيلاد الفكر القادر علي تفسير هذه الكشوف وتوظيف نتائجها من اجل التقدم.

* تركت التاريخ الاجتماعي للاسلام جانبا، وعادت الي ماأسمته «بالينبوع». ومن ثم غابت عنها نتائج المسافة الهائلة بين الواقع والنص. وكانت اولي هذه النتائج التي ادي غيابها عن الوعي التاريخي الي النشأة الاقليمية للبرجوازيات العربية : نسيان ان «الامة العربية» و«الهوية القومية» هما الاصل، اصل الاصول، وان الثورة المضادة للاسلام بقيادة الامبراطورية العثمانية قد استهدفت اساسا هذه الامة وتلك الهوية. ولكن ضاعت فرصة القبض علي التناقض الحقيقي مع تركيا، فالعودة الي الاصول او الينبوع كان يجب ان تعني العودة الي وحدة العرب، وهي الاسهام الرئيسي للاسلام الاول.

ولكن البرجوازيات العربية الممسوخة عن ذرائعية «مالك الأرض الكبير» الذي تبرجز في سوق الاحتكارات الغربية، لم تسمح لفكر النهضة ان يمسك بهذه المقدمة الوحيدة الصحيحة. واصبح الاسلام «الصافي» او«النقي» المجرد من التاريخ الاجتماعي للمسلمين هوالطرف الاول في معادلة النهضة.

* والحقيقة هي انه اصبح ممكنا للمجددين اوالمجتهدين اوالمصلحين اوالنهضويين تطويع النص للتاريخ الجديد، اي للتحديث الغربي. واضحت هناك منذ ذلك الوقت «رؤية غربية للاسلام» تفتح باب الاجتهاد لتأويله بما يخدم السوق الغربية التي امست تدعي «بالحضارة الحديثة» . كانت التقنية الغربية والفكر الليبرالي هما عصب هذه «الحضارة» في عيون النهضويين العرب، وبالذات رواد «الاصلاح الديني».

لم يحدث قط لهؤلاء النهضويين أواولئك الرواد ان تساءلوا بعد «الانهيار» و«الصدمة» التي ايقظت البلاد عن معني النهضة اومعني الحضارة اومعني التقدم اومعني التطور اومعني الاصلاح كما عرفها العرب والمسلمون في ذروة أمجادهم، ولا عن دور الحضارة العربية الاسلامية في نهضة الغرب الحديث، ولا عن دور الغرب وحجم هذا الدور في صنع الحضارة «الحديثة»، فضلا عن مقومات هذا الدور وملابساته وخصائصه. وكان كل مافعله النهضويون الرواد، هوانهم رادفوا بين الحضارة والغرب بصفتهما شيئا واحدا. وكانوا في ذلك الاوفياء لمطامح واحتياجات الطبقات الوسطي الطالعة. وهكذا اصبح «الغرب» هوالطرف الثاني في معادلة «النهضة الحديثة».

* وهكذا ايضا ترسخت معادلة «الاسلام والغرب» كحاصل جمع كمي للثنائية الساكنة. في «الواقع» كانت القضية مختلفة تماما. كانت المعادلة قد تحولت لان تدون «اسلام الغرب» قبل وبعد اي جهد «استشراقي» وقبل وبعد اي «غزوفكري». كان الواقع يتناقض يوميا مع النص المجرد، مع «الينبوع» اوالاسلام «الصافي». وكان باب الاجتهاد مفتوحا علي مصراعيه ليوائم بين النص والحداثة، اوبين الاسلام والغرب، لمصلحة الغرب اولا، وركائزه المحلية ثانيا.

* وظل الواقع العربي يقول خلال قرنين من الزمان، ان «التوفيق» بين الاسلام والغرب قد انتهي عدة مرات الي هزائم ساحقة. ولكن هزيمة ١٩٦٧ كانت ولاتزال هي الذروة بكل ماحملته من نظام «الثورة المضادة» التي اتخذت في مصر مركزا لها، ولكنها في الاصل والجوهر والنتائج هي الثورة المضادة للأمة العربية كلها.

قال الواقع العربي ان «الاسلام» الذي اراد المصلحون عودته الي الينبوع، بقي في اللاوعي الجمعي لجماهير العرب والمسلمين «تاريخا اجتماعيا شاملا» في العادات والقيم والفكر والسلوك لا نصا مجردا من التاريخ، فلم يستطع احد العودة الي ذلك الينبوع الصافي ابدا. واللاوعي الجمعي شئ مختلف كليا عن الحياة اليومية لملايين البشر، حيث تناقضت الحداثة في كل لحظة مع ذلك «الضمير» المثقل والثاوي في الاعماق.

وقال الواقع العربي ان «التقنية» الغربية والفكر «الليبرالي» لم يترسخا قط في اعماق الارض، فلا التخلف انتهي ولا الحرية اقبلت. واضاف الواقع ان الغرب وركائزه المحلية قبل «الاستقلال» وبعده، كونوا عمليات

خلف «التخلف والدكتاتورية»، وزاد الواقع اخيرا ان «النهضة» سقطت بين الحين والآخر ولم تتصاعد قط، ومن ثم بقيت «الاقليمية» وجها آخر لتبعية البرجوازيات الممسوخة.

* ومن هنا كان المصير المأسوي للتجربة القومية الناصرية التي عثرت علي الطرف الصحيح للمعادلة الواجبة الوجود، وهي «القومية العربية» وطرفها الآخر هو«العالم الحديث»، ولكن بقاء البرجوازيات المشوهة عمودا للنهضة اسقط التجربة كلها في انفصال ١٩٦١ ثم هزيمة ١٩٦٧.

* ومع ذلك يبقي من الناصرية تصورها الصحيح لأية نهضة جديدة، أي ان «القومية العربية والعلم» هما المدخل الوحيد القادر علي ان يكونا اطارا لثورة ثقافية شاملة، تسقط من حسابها نهائيا البرجوازيات المرتبطة بنيويا بالغرب، فتضيف الديموقراطية والتنمية الحديثة جناحين تطير بهما الامة العربية بعد طول انكسار.

هل اخفق «الاصلاح الديني» اذن؟ نعم، لانه جزء من المعادلة التوفيقية التي سقطت... وبسبب اخفاقه وتحت شعار «العودة الي الاصول» كان لابد للتيارات الارهابية ان تتجمع وتملأ الساحة.

هل يمكن ان يكون «التيار الديني المستنير» بديلا؟

نعم، في اللحظة التي يتواصل فيها الشعب... أي عندما ينحاز اللاوعي الجمعي الي جانب «الوعي بالنهضة» في خضم حركة شعبية حقيقية. حينذاك فقط يتحرر الدين من الارهاب. اي عندما يتحرر الوطن من الاستلاب السلفي والاغتراب العاجز عن الابداع والقادر علي استهلاك منجزات الآخرين دون الانخراط الفعلي في العطاء الحضاري.

(٥)

أخيرا، هل نحن نحتاج الي ثورة علي الدين ،ام الي ثورة دينية؟

لعلنا لانحتاج - بمعني ما - لا الي هذه ولا الي تلك، ولعلنا نحتاج - بمعني آخر - اليهما معا.

ماهوالمعني الاول الذي «لا» نحتاج فيه الي الثورتين؟

ينطوي هذا المعني علي وجهين : الاول هوان مايعنينا هونقد الشقاء علي الارض لا نقد الملائكة في السماء، وبالتالي فان الظلم والطغيان والاستغلال والغزو، هوالذي نحاربه سواء تجسد في «دولة» او«فكر» او«طبقات اجتماعية» او«استعمار اجنبي»، وسواء كانت هذه الرموز عارية اوتلفعت بثياب الملائكة اوانتحلت اسماء الله الحسني. ان هذا الانتحال أوالتزوير لا يتم الا بقصد الارهاب، فمن يبتغي العدل والحرية والمساواة لايحتاج في دعوته للتحدث باسم العناية الالهية(١٣).

هكذا نحن لانحتاج الي ثورة دون كيشوتية علي الدين سواء أكان المطلق الغيبي فكأننا نحارب طواحين الهواء، اوكان الايديولوجية الشعبية الراقدة في لاوعي ملايين «المؤمنين» وكأننا نحارب الجماهير نفسها.

ولسنا ايضا بحاجة الي ثورة دينية لثلاثة اسباب علي الاقل : الاول، لان الثورة المضادة للاسلام طال عليها الزمن بحيث اصبح لها «تاريخ اجتماعي» يفصل النص عن الحاضر فصلا اطلاقيا، اي ان العودة الي الينبوع امست كاستعادة الحلم من ادغال الذاكرة، لا علاقة له بالواقع. هنا نصل الي السبب الثاني وهوان محاولات «الاصلاح الديني» كتجربة نهضوية يراد بها امران متناقضان - تحديث الاسلام وتأصيله - قد اخفقت في وقف الثورة المضادة للاسلام اومايسمي بتطهيره من «الخرافات» التي علقت به في عصور الانحطاط. اخفقت لان «التوفيق» السكوني بين الاسلام والغرب كان ايضا «الصاقا كميا» بين نقيضين انتهي بهما الوضع الي «الانفصال»، فعاد الاسلام الي «جوهره النقي المكتفي بذاته» في اطار الدعوة الارهابية الي الدولة الدينية وانسلخ بعيدا كل البعد عن اصول النهضة ومرادها في التحديث. كذلك «الغرب» عاد مباشرة الي هدفة الطبيعي الثابت، فخلع تماما مسوح الحضارة والتحديث والفكر العلمي، ولم يعد في بلادنا اكثر من الهيمنة المباشرة وغير المباشرة. كان التوفيق بينهما اذن نعمة؟ ولكنها نعمة مؤقتة تحولت سريعا الي نقمة. كان التوفيق بينهما اذن نهضة؟ ولكنها النهضة التي سرعان ما كانت تسقط حتي آلت الي السقوط النهائي. وهنا يأتي السبب الثالث لانعدام حاجاتنا الي ثورة دينية لان «المطلق» كفاية في ذاته يحتاج الي أدوات من جنسه حتي يظل «مطلقا» اذا تجسد في «دولة» بالمعني الهيجلي. ولما كان البشر وعلاقات الانتاج وحتي الطبيعة، كلها «نسبية»، لذلك حاشا للمطلق ان يتحمل اوزار هذه الادوات النسبية، فضلا عن استحالة الامتداد الغيبي للمطلق في عالمنا النسبي. وهي الاستحالة الاسلامية البارزة في رفض التجسد.

ومع ذلك، اولهذه الاسباب مجتمعة، ما احوجنا الي ثورة علي الدين «النسبي» اي المؤسسة الدينية المعلنة اوالموجودة بغير اعلان. ان الثورة علي الظلم والقهر والاستغلال والاستعمار، هي بالضرورة ثورة علي التقمص البشري للمطلق الغيبي، سواء كان فكرا اودولة اوطبقة اوغازيا اجنبيا. ولعل اسوأ مايمكن ان يساء به الي المطلق الغيبي هوذلك الادعاء غير الاسلامي والقائل «بحزب

الله» كما سمعنا في ايران ولبنان. انها استهانة مروعة بعقل «المؤمن» فضلا عن ابتزاز مشاعره، حين ينزل البعض بالمستوي الالهي الي زعامة حزب، كأية زعامة سياسية لبضعة الوف من البشر. أية مهانة، واي استغفال، لب لبابه هو«الارهاب».

كذلك الامر مع «ولاية الفقيه» او«المرشد الالهي للثورة» اوتسمية اي انسان مهما عظم شأنه بأنه «آية الله» او«روح الله» كلها مترادفات لخلافة فرد لله في حكم الارض. وهوادعاء لاتقوم عليه بينة الا في عصور الظلام في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، يستعيد افظع ماكانت عليه الامبراطورية العثمانية والكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطي.

ومن المفجع ان هذه الادعاءات «الاسلامية» تتناقض كليا - في ايران ذاتها - مع هيكل الحكم المأخوذ بكامله من الغرب، كالبرلمان ورئاسة الجمهورية والمصارف. والنتيجة العملية هي ازدهار الظلم والاستغلال والتجار والقهر والبؤس الاجتماعي، وذبح الالوف من المسلمين في غابة دموية بلا نظير من الفوضي والخراب الشامل وتناحر القوميات وعقدة العداء للعرب وعقدة العداء للديموقراطية والعلمانية عموما.

باكستان نموذج آخر يرتدي حاكمها العمامة حينا والبزة العسكرية أحيانا، ولكنه في الحالين يدعي الاسلام. وباكستان هي احد الاصول الفكرية والعملية لتكوين «دولة دينية» منذ انفصالها عن الهند في عام ١٩٤٧. وهوالتاريخ الذي تكونت فيه «اسرائيل» علي هدي الفكرة ذاتها. ولكن القومية البنغالية رأت في الانفصال عن باكستان مايحفظ لها «هويتها» رغم الاسلام. ماهي النتيجة؟ يقتل «الخلفاء» الباكستانيون والبنغاليون بعضهم بعضا بالانقلابات العسكرية اوالمحاكمات الصورية، ولا حكم ديموقراطي هنا اوهناك، بل غياب مطلق للحريات وازدهار مطلق للفقر وتحالف مطلق مع الغرب.

هو الامر نفسه في اقطارنا العربية.

اشكال متعددة من الادعاء والتزوير.

كانت الحركة الوهابية والحركة السنوسية والحركة المهدية حركات «اصلاح ديني» فانتهت الي ان الدين اصبح في خدمة العائلة الحاكمة وليس العكس.. تقطع يد السارق علنا، ويذبح القاتل بحد السيف علنا، ويرجم الزاني اوالزانية علنا. وهذا هو«كل الاسلام». ولكن من السارق ومن القاتل ومن الزاني؟ بل ماهي السرقة وماهوالقتل وماهوالزنا؟ تجيب الوقائع الدامغة ان «اغني» الدول العربية هي ايضا اغناها بالفقر والفقراء، ورغم انها الاكثر تحالفا مع الغرب، فانها اكثر النماذج العربية صراخا بانفصال الاسلام عن الحضارة. والعار الاكبر ان هناك اقطارا - باسم الاسلام - تخلومن اي تشريع واي قانون سوي ماينطق به الحاكم. لاديموقراطية «غربية» ولا شوري «اسلامية».

هذا النموذج يتكرر في الاقطار العربية بنسب متفاوتة واشكال مختلفة. واذا كانت هناك «الدولة - العائلة» فالامثلة العربية الاخري علي الدولة - الطبقة اوالدولة - الفئة اوالدولة - الطائفة اوالدولة - القطاع الجغرافي، عديدة. واذا كانت الازدواجية بين الوجه الجاهلي والقناع الاسلامي سافرة، فان أقطارا عربية اخري ترتدي اكثر من قناع. ترتدي احيانا القناع الليبرالي، واحيانا القناع العسكري، واحيانا القناع الطائفي الصريح، وفي جميع الاحيان القناع الديني الاسلامي تحديدا.

والمفارقات التي تكتوي بنيرانها كنتيجة مباشرة لازدواجية الوجه اوتعدد الاقنعة، تفوق الحصر. تهدد الجماعات الدينية سلطة احد الاقطار مثلا، فتعالج الامر بالمزيد من برامج الاعلام الديني والمزيد من التشريعات الدينية. يظنون انها «التهدئة» او«سرقة البساط من تحت اقدام المتطرفين». والحقيقة هي العكس تماما فانه مزيد من الزيت علي النار. لانه اقرار بصحة فكر هذه الجماعات. وطالما ان فكرها صحيح، فمن حقها استلام السلطة لتنفيذه، فهي الاولي والاجدر بذلك. في خطابه أمام مجلسي الشعب والشوري يوم ٥ سبتمبر - ايلول ١٩٨١ قال السادات حرفيا ممهدا لقرارات الاعتقال «بيقولوا الاسلام دين ودولة... صحيح وماقلناش حاجة.. لكن لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة». وهي فقرة تجسد هذا التناقض المروع لدي السلطات العربية، قالها السادات بعفوية اقرب الي السذاجة.

كيف يمكن الاعتراف بالدولة الدينية ولا تعطي السلطة لدعاة هذه الدولة؟

مفارقة اخري، حين تكون هناك مشكلة سياسية بين دولتين، فتتهم احداهما الاخري «بالكفر» رغم ان المعروف عن الدولة صاحبة الاتهام انها تنادي بالعلمنة واللاطائفية. وهكذا نشاهد كيف يمكن ان تؤيد دولة «علمانية» من حيث المبدأ، معارضة دينية داخل دولة اخري. الغاية تبرر الوسيلة، وينتصر ميكيافيللي لا محمد اوماركس. لا علاقة للمبادئ الثابتة بالمصالح العابرة. ولكن النتيجة المؤكدة هي سيادة الارهاب الديني في خاتمة المطاف، سواء أكان المؤسسة الحاكمة أوفي صفوف المعارضة.

من هنا كانت حاجتنا الي ثورة علي هذه المؤسسة من

جذورها الي فروعها، لانقدا للسماء بل نقدا للشقاء علي الارض(١٤).

(٦)

ليست هناك افكار، أية افكار، قابلة للالغاء، هكذا لمجرد القول انها ضد التقدم اوضد المقدسات اوضد الدولة. كل الافكار حوربت بكافة الوسائل، وبقيت في النهاية تسخر من الذين تصوروا انهم اعدموها في السجون والمعتقلات والحروب والمنافي.

كذلك، ليست هناك افكار، اية افكار، قابلة للبقاء، لمجرد انها تمتعت بالامس اوانها تتمتع اليوم بأغلبية الاصوات، اوانها محمية باحدث منجزات الاسلحة.

فالفكرة تبقي اوتزول وفق ارتباطها المعقد بحركة الانسان واحتياجاته، لا وفقا للرغبة اوالرفض ولا وفقا للحرية اوالقمع.

والافكار الدينية التي عاشت مئات السنين الي اليوم، ليست استثناء، فهي ما زالت باقية في صدور مليارات البشر.

ونحن العرب - مسيحيين ومسلمين - لسنا ايضا استثناء بين هذه المليارات من البشر، لسنا وحدنا «المؤمنين» بالاديان حتي تفرق بيننا وبين الآخرين في قضايا الفكر الاجتماعية بأن منطقتنا لها خصوصيتها. فهذه الخصوصية في الحقيقة اكثر اتساعا من المنطقة العربية واكثر اتساعا من الرقعة الاسلامية.

ولم يمنع «الايمان» المسيحي اوالبوذي في الشرق والغرب ان تأخذ بعض المجتمعات هنا وهناك سبيلها للتطور، بما في ذلك معالجة المسألة الدينية وموقعها اودورها في مجري هذا التطور.

لقد ادي «التطور» في بلادنا لان يقترن الدين بالارهاب. ولابد ان يكون هناك خلل خطير في سياق هذا التطور، جعل من الممكن لفكرة تنادي بالمحبة والسلام والتسامح والحرية ان تقترن بالارهاب.

ان الخلل اليساري لم يعد قائما، فقد انتهت الي غير رجعة المرحلة التي كانت فيها بعض الاقلام اليسارية تعلن الحرب علي السماء، واصبح هناك مايشبه الاجماع اليساري علي ان المعركة حتي بوجهها الميتافيزيقي، هنا علي الارض.

والخلل النهضوي هوالآخر لم يعد قائما، فقد انتهت «النهضة» بعد سقطات متتالية الي سقوط نهائي، انفرطت فيه معادلة الاسلام والغرب، فاصبح هناك الاسلام الغربي اواسلام الغرب. اما «واو» التكافؤ بين طرفي المعادلة فقد داستها الهزائم تحت سنابك الخيل الغربية.

والخلل اليميني ليس خللا، بل هوالاستقامة المنطقية لعصور الانحطاط، اوالامتداد الطبيعي للثورة المضادة للاسلام.

ولكن غير الطبيعي هوالعلاقة بين المجتمع وهذه الثورة المضادة للاسلام التي تتخذ لها تسميات جديدة.

ولاشك ان هذه الثورة الدينية المضادة - ان جاز التعبير - لها علاقة وثيقة بالثورة المضادة الأم، في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فالتبعية المطلقة للغرب هي التي أدت في خطوسيرها المعقد الي الاعتراف بالعدوالصهيوني. الامر الذي ينسجم كليا مع الجهر «بتديين الدولة العربية» وتشريع الافضلية «لاهل الكتاب» سواء كان الانجيل (الغرب) اوالتوراة (اسرائيل).

والمشكلة هي ان باب الاجتهاد مفتوح، امام خالد الاسلامبولي الذي فسر الاسلام بانه تنفيذ حكم الشعب في «خائن» مصر والعرب، وامام ثوار جنوب الجزيرة الذين اتخذوا من الحرم المكي منبرا مسلحا للاطاحة بالحكم السعودي.. ولكنه مفتوح ايضا لجماعات الارهاب المسلح التي تنشر الفتنة الطائفية وتتحالف مع اعداء الامة بشكل مباشر اوغير مباشر، وتقف بحسم ضد كل ماهو«متقدم» علي كافة الاصعدة.

والاشكالية الاجتماعية هنا، هي ان هذه الجماعات توجه خطابها الي «المجتمع» ككل، وفي الوقت نفسه هي ضد «المجتمع» ككل .. انه بنظرها مجتمع «الكفر» اوالجاهلية. في المواجهة يقف منها المجتمع موقفين : الاول هو«عدم الاعتراف» بارهابها الدموي. والآخر هوالانجذاب الخفي نحوماتنشده من مثاليات. ان هذا الموقف الاخير مصدره عاملان : الاول هوفساد النظام العربي المهيمن، والآخر هوانحياز الايديولوجية الغيبية الراقدة في اللاوعي الجمعي لهذا «المطلق» الذي تنادي به الجماعات.

والسؤال هنا: ما السبيل لحل هذا الحشد من التناقضات؟

والجواب انه بقدر حاجتنا الي ثورة علي «الدين - المؤسسة»، نحتاج كذلك الي ثورة دينية، كجزء لاينفصل عن الثورة الثقافية الشاملة. اي اننا لا نتوقع مما يسمي بالتيار الديني المستنير ان يصبح امتدادا جزئيا لما سمي في النهضة بالاصلاح الديني.. بل لابد من توظيفه في اطار الثورة الثقافية. ووظيفته علي وجه التحديد، هي كسب الايديولوجية الشعبية الراقدة في اللاوعي الجمعي الي جانب «البرنامج الوطني والقومي» للثورة الثقافية.

ان الاعمال الفكرية الممتازة للاصلاح الديني لاتتكامل

الا بدورتها الجدلية مع نضالات القوي الاجتماعية والسياسية للطبقات الشعبية. وهذه الدورة نفسها لاتنجز اهدافها بغير تعديل راديكالي في ميزان القوي الاجتماعي.

ولكن الدليل الفكري المضاد للارهاب، والذي يتحتم علي قوي «الثورة الدينية» ان توظفه في اطار الثورة الثقافية الشاملة، يحتاج لهذه الجدولة عن الاولويات:

* ان انحياز الايديولوجية الشعبية (الاسلام بتاريخه الاجتماعي) الي جانب برنامج وطني قومي لايتم بغيرحل التناقض بين النص والشعور. اي بازالة المسافة بين التكوين الداخلي العميق للانسان العربي، والواقع الخارجي المستلب.

فالثغرة الواسعة بين الذات العربية والديكور المزيف الذي تحيا بين جدرانه كأنه «واقعها» هي التي تتسع لتسلل الارهاب الديني. ولامجال لردم هذه الهوة، بغير تثوير راديكالى للبني الاجتماعية الثقافية العربية.

اننا نفوز باستقلالنا القومي الحقيقي، للمرة الاولي، في اللحظة التي يتم فيها احتراق الهياكل المستعارة غير الانتاجية للاقتصاد والثقافة والمجتمع العربي.

* العلاقة بين القومية والدين في بلادنا تتخذ مسارا معاكسا للعلاقة بين القومية والدين في الغرب، لا كفرق بين المسيحية والاسلام، ولا كفرق بين العرب والغرب... بل لان الاسلام كان عنصرا توحيديا حاسما للأمة العربية، فهواساس من أساساتها الاولي، ولم يكن في يوم من الأيام غريبا عنها أونقيضا لها، وهوباق الي اليوم والغد في عصارة تكوينها. والعكس تماما حدث في الغرب، حيث تكونت القوميات الاوروبية بمواجهة الكنيسة والمسيحية معا: الاولي كمؤسسة متحالفة مع الاقطاع والثانية كعقيدة مضادة للفكر العلمي الجديد.

هذه هي «الخصوصية» العربية في موقفها من الدين، ولا علاقة لهذه الخصوصية بالوهم الشائع اننا «المؤمنون» الوحيدون. ان قوميتنا لا تتناقض اصلا مع الدين الذي يشكل - بالاسلام العربي والمسيحية الشرقية - جزءا اصيلا في تشكيلها وتطورها.

* اذا كان الاسلام هوالجذر الايديولوجي لوحدة العرب القومية، فقد كانت المسيحية الشرقية هي المصل المضاد للطائفية. لقد وحد الاسلام اعراقا وطوائف وقبائل متباينة الاصول والينابيع. ولذلك كانت الديموقراطية - بأكثر معانيها اصالة - هي الروح التي من دونها «تنفصل» قوميتنا الي شعوبية الجاهلية.

هذا علي الصعيد الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي. اما علي الصعيد الايديولوجي، فقد كان ولايزال اعتراف الاسلام بالاديان والحضارات الأخري، هومصدر أي تأصيل لعلمنة هذا العنصر الرئيسي في بنائنا القومي.

فالاسلام من هذه الزاوية المجهولة اوالمتجاهلة، هوالايديولوجية العلمانية المغايرة تماما لتعريف العلمنة الأوروبية، أيديولوجية التنوع بتحرير الدين من الدولة واستقلاله عنها.

تلك هي الاولويات في اي جدول اعمال لثورة دينية تنشد فك الارتباط بين الدين والارهاب. وفي الوقت نفسه تربح ملايين المؤمنين الي جانب الثورة الثقافية وبرنامجها يرتقي ببلادنا ويصل بينها وبين حضارة العالم الجديد من موقع الندية والتكافؤ والتفاعل الخصب الخلاق بين جميع الثقافات والتجارب الانسانية.

المراجع :

(١) Guernir, Maurice Tiers-Monde: Trois quarts du Monde-Rapport au club de Rome, paris 1982.

(٢) Nixon, Richard "the Real war" New York 1980 (P71,p150 and p 202.

(٣) a-AGEE, philip "gnside the company: Cia Diary" Jandon 1975.
B-Marchetti, Vicror and Maks, Tohnd. "the Cia and the cult of intelligence" new-york 1974.

(٤) Servan - Schreiber, gean-jacques, le Deif Mondial Paris 1980 (p 8 - 64).

(٥) في الاعوام الاخيرة صدرت مؤلفات تعالج تاريخ حسن البنا والأخوان المسلمين والجماعات المتفرعة عنها من وجهات نظر مختلفة أهمها :

ا - رؤوف شلبي «الشيخ حسن البنا ومدرسته : الاخوان المسلمون» - القاهرة ١٩٧٨

ب - رفعت السعيد «حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين : متي .. كيف .. ولماذا» القاهرة ١٩٧٧.

ج- زكريا سليمان بيومي «الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨» - القاهرة ١٩٧٨.

د- محمود عبد الحليم «الاخوان المسلمون - احداث صنعت التاريخ» - جزءان - القاهرة ١٩٧٩ و١٩٨١.

(٦) عبد الله امام «الاخوان وعبد الناصر» - دمشق ١٩٨١.

Salibi, Kamals. "Crossroad to civil war: Lepanan 1958-1976 New York 1976. (٧)
Jazawi, Bizhan Capitalism and Revolutioningran. London 1980. (٨)
(٩) محسن الميلي - «ظاهرة اليسار الاسلامي» - تونس ١٩٨٣ (ص ٢٧ - ٥٣).
(١٠) غالى شكري - حول المسألة الطائفية في مصر - مقال منشور في كتاب «مصر»: ١٠ سنوات بعد عبد الناصر - بيروت ١٩٨٠ (ص ١١٣ - ١٢٦).
(١١) أدونيس الفكرة - «الارهاب السياسي» بحث في أصول الظاهرة وابعادها الانسانية - بيروت ١٩٨٣ - (ص ١٠٠ - ١١٨).
(١٢) محمد أحمد خلف الله :
أ- «القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» - القاهرة ١٩٦٧.
ب - «القرآن والدولة» - القاهرة ١٩٧٣.
ج- «الاسس القرآنية للتقدم» - القاهرة ١٩٨٤.
(١٣) من أهم المساجلات واغناها في هذا الصدد ذلك الرد الثري الواضح المستقيم لغالب هلسا «والجهل في معركة الحضارة» بيروت ١٩٨٢، وهورد علي كتاب منير شفيق «الاسلام في معركة الحضارة». ولكن الطرح الذي قدمه هلسا يتجاوز كونه ردا علي اطروحة شفيق.
(١٤) من أغني الاسهامات التي قدمها محمد النويهي قبيل رحيله مقاله الطويل «نحوثورة في الفكر الديني» وقد نشر اصلا في مجلة «الآداب» اللبنانية ثم في كتيب مستقل (بيروت ١٩٧٥) يعالج هذا المعني من منطلق ليبرالي اقرب الي العلمانية.

السودان:
الجبهة القومية الاسلامية
{ نموذج الدولة الأصولية فى السودان }
(ندوة اشترك فيها عدد من المثقفين السودانيين)

باشراف : د. حيدر ابراهيم على

عقدت مجموعة من الأكاديميين السودانيين المقيمين بالقاهرة وأوروبا ندوة حول الممارسة العملية للجبهة الاسلامية فى حكم السودان منذ توليها السلطة فى يونيو ١٩٨٩ . ان مثل هذا التناول يكشف حقيقة الشعارات التى ظلت ترددها الجبهة الاسلامية مثل : الحاكمية لله ، لا بديل لشرع الله ، الاسلام هو الحل .

وقد ظلت القوى السياسية تطالب الجبهة الاسلامية بتقديم برنامج عملى محدد ، بينما بقيت الجبهة تتستر بالشعارات فقط .

ان دراسة تجربة حكم الجبهة ذات أهمية قصوى للكشف عن حقيقة العلاقة بين النظرية والتطبيق ، والكشف عن اساسها الاجتماعى ، وعن حقيقة الشعارات التى رفعتها بعد ان استولت على الحكم مثل الانعتاق الحضارى والاعتماد على الذات والنقابات سواعد انتاج وكتائب جهاد إلى غير ذلك .

المشاركون فى الندوة :

اكاديميون من جامعة الخرطوم :

د. فاروق محمد ابراهيم
د. على عبدالله عباس
د .عبدالله النعيم
د. ابراهيم الكرستى
د . مروان حامد الرشيد
د. أمين مكى مدنى

اكاديميون من جامعة الجزيرة :

د. عثمان فضل
د. يحى سراج
د. فتحى صالح
د. ابراهيم عبدالرحيم

آخـــــرون:

الاستاذ صلاح الزين - مركز الدراسات السودانية
د. حيدر ابراهيم على - مركز الدراسات السودانية
د. حسين مختار - باحث مقيم فى المانيا
د. نايل عبدالمنعم

محاورالندوة

المحور الأول : د. حيدر ابراهيم - كيف تمكنت الجبهة الاسلامية من الوصول إلى السلطة .

المحور الثانى : د. حسين مختار - الممارسة السياسية للجبهة الاسلامية منذ ١٩٨٩

المحور الثالث : د. ابراهيم الكرستى - الوجه الاقتصادى للأزمة الشاملة لنظام الجبهة القومية الاسلامية .

المحور الرابع : د. عبدالله النعيم ود. أمين مكى -النظام القانونى وحقوق الانسان فى ظل نظام الجبهة القومية الاسلامية .

المحور الخامس : د. على عبدالله - التعليم العالى

المحور السادس : الاستاذ صلاح الزين - آليات

الخطاب الإسلاموى

المحور السابع : مروان حامد الرشيد - المشكلة القومية.

المحور الأول

كيف استطاعت الجبهة الوصول للسلطة والاستمرار حتى هذه اللحظة ؟

د. حيدر : ننظر للجبهة الاسلامية ضمن العلاقات القائمة كواحدة من الحركات الاجتماعية السياسية .، من خلال تفاعلها مع الآخرين صراعا ، مساومة ، قبولا ، تكيفا ، دمجا ، رفضا وانصهارا. قدرتها على الصعود جزء منه سببه ضعف القوى الأخرى واللعب على التناقضات وعمليات التحييد والأبعاد ، والقيام بأشكال من التحالفات الجيدة التى أوصلتها للحكم بعدد محدود من الناس .

الجبهة حركة فى أصلها اجتماعية فى مجتمع اسلامى - وننزع منها هنا صفة الحركة الاسلامية الصرفة - تواجه قضايا اجتماعية وسياسية من منظور دينى .

وهى جزء من الصراع السياسى ، الذى فى غالبه صراع نخبة أو مجموعات مدنية أو حضرية ومصطلحها السياسى القوى الحديثة . انها ليست قوى ريفية ولكنها جزء من الانتلجنسيا وضمن حركة التحديث نفسها ، لكنها تريد التحديث من خلال ارجاعه إلى جذور دينية وهى مواجهة بمشاكل التحديث والتحول والتغيير الاجتماعى شأن القوى الأخرى .

ان الجبهة تطرح اسئلة صحيحة مثل المشاكل الاقتصادية ، التبعية ، مشكلات الفقر والظلم والعلاقات غير المتكافئة والهيمنة لكنها تجيب عليها اجابات خاطئة .

ان عجز الانتلجنسيا السودانية عن التعامل النقدى مع موضوع الطائفية الدينية وايجاد نوع من القطيعة الفكرية والمعرفية الكاملة معها ، انتج التعامل معها بوسطية ، ومن خلال هذه الوسطية تسرب التيار الدينى السياسى وتقوى ، حتى العلمنة ظلت ذات طابع اجتماعى وليس فكريا ، أى أن المثقف السودانى يمكن ان يكون علمانياً فى السلوك ولكنه يبقى غيبيا فى طريقة تفكيره . وحتى قضايا العلاقة بين الدين والدولة أو الطائفية تعامل كقضايا سياسية أكثر من معاملتها كقضايا فكرية ..

تحدث الوسطية نوعاً من تحريك القيم ومرجعية معينة ، ولكنها لم تأت بقيم أو مرجعية جديدة ، ويقابل هذا من الجانب الآخر التزام واضح لدى القوى التقليدية بمرجعيتها الدينية الواضحة ورمزيتها .

الحركات الاجتماعية قامت بمحاولة نوع من القطيعة ، الحزب الشيوعى حاول ولكنه دخل نفس المآزق الذى دخلت فيه الانتلجنسيا فقد غلبت عليه الفنون التنظيمية والبراعة والانضباط ولم يكن انتاجه الفكرى بقدر حجمه السياسى وبالذات مع التراث الدينى فبدلا من القدر الكبير من التنظير والتأصيل كان فيه قدر من المساومة.

والمحاولة الأخرى هى محاولة الاستاذ محمود محمد طه ولكنها ارتكزت على الدين وكان الاختلاف حول التأويل بدلا من الحوار والمواجهة .

ان غياب المعادل الموضوعى فى قضايا الدين والدولة ، حقوق الانسان ومثلها فى برامج الحركات اليسارية أو الثورية فى العقود الماضية سبب من أسباب صعود الجبهة.

تعود قوة الاسلام السياسى إلى التحولات الاجتماعية التى حدثت فى الأربعين سنة الأخيرة فيما يسمى تريف المدينة ، فالخطاب الجبهوى يحوى أشياء ترتبط بالناحية الدينية ولكنها مرتبطة أكثر بالقيم الريفية ، فالمدينة - التى يعيشون فيها حياة حديثة - مصدر الانحلال والتفسخ والمكونات الشخصية للجبهوى مثل العنف والرجولة والقوة هى قيم ريفية . لقد وفرت هذه القيم الانضباط والمثابرة والعنف غير المحدود .

ومن الآليات التى مكنت الجبهة الوصول إلى السلطة قدرتها على اختراق مؤسسات المجتمع المدنى الذى كونته القوى الحديثة واليسار (النقابات ، الجمعيات ، التنظيمات الجماهيرية .. الخ) والدولة كلها ، ولقد ساعدتهم على ذلك القدرة التنظيمية والقوة الاقتصادية .

وكذلك فقد تنبهت الجبهة مبكراً للميدان الثقافى والتعليم ، واستطاعت خلق ثقافتهم الخاصة ، واستطاعت عن طريق العمل الاعلامى المكثف خلق عقل جمعى بين اعضائها واعطاءهم رأيا فى كل ما يحدث ، وفى العلاقة الصراعية أما الطرف الأخر فكان تعامله مع ميادين الثقافة والاعلام ضعيفا ويعتبره ميدانا ثانويا .

ان الجبهة القومية الاسلامية نتاج أزمة ، فهم نجحوا فى فترات الأزمات ، لكنهم استطاعوا عن طريق التجربة والخطأ اطالة عمر الأزمة وأوجدوا آليات معينة للتعامل معها واعادة انتاج انفسهم ، وتزداد فرص نجاحهم كلما عجز الطرف الآخر عن ملء الفراغ الموجود .

ان القوى الاسلاموية غيبية وبرجماتية وتستخدم هذه التوجهات كآلية لحل الأزمات .

اننا لا نتعامل مع دراويش بل مع حركة لها حساباتها وتوقعاتها التى ليس فيها أى شىء من الغيب .

المداخلات

د. على : اختلف حول تفسير عنف الجبهة بنظرية

تريف المدن وارتباطها بالقيم الريفية ، لكن السبب الرئيسى هو نظرتهم الايدلوجية للخصوم ، كما ان الريف السودانى سمته العامة التسامح . كما ارى ان الجبهة الاسلامية فشلت فى اختراق مؤسسات المجتمع المدنى ، خاصة فى أهم قطاعاتها ، اذ لم تستطع السيطرة على اى نقابة مهنية فى تأريخها ، لكن نجحت فى اختراق بعض اجهزة الدولة . وهذا هو سبب استيلائها على الحكم بالقوة.

د. يحى : استغلت الجبهة الجهل المستشرى فى الوطن واستطاعت الاستمرار فى الحكم عن طريق الارهاب والقمع.

د . ابراهيم : لا اتفق حول تصنيف الجبهة كقوى حديثة فهم ليسوا مشغولين فى ايدلوجيتهم وتفكيرهم بتحديث المجتمع بالعكس هم يحاولون الالتفاف حول الاسئلة الصحيحة لايقاف التغيير ، وحول القاء اللوم على اليسار على الموقف الوسطى من الدين .

اعتقد ان الذين لم يتجاهلوا الدين بل عرفوا ثقل التراث وتعمقوا فيه هم الذين نجحوا فى تحجيم الأرث الدينى ووضعه فى الحجم الطبيعى . كما اعتقد ان اسباب نجاح الاخوان تحالفهم مع الطائفية ، فقد كانوا رأس الحربة لقوة تقليدية راسخة ذات وزن ، تملك الثقل فى الريف والسلطة والمال وتفتقد الايدلوجية ، والجبهة هى التى قدمت الايدلوجية للطائفية ، كما للديكتاتور نميرى ، وهم دائما على استعداد لتقديم ما يمكن تسميته -DISPOSA BLE I DEOLOGY للقوى التقليدية فى المجتمع.

أ. صلاح الزين : النموذج المقدم محاولة جديدة فى الكتابة تمشى من الايدلوجيا نحو الخطاب ، أى قراءة الآخر عبر نفسه . عند قراءة تاريخ الجبهة الاسلامية فى صيرورة اجتماعية تقوم على العلاقات أو الحركة الاجتماعيةتكون القراءة شمولية وتاريخية ، وهذه هى القراءة المطلوبة وفرصة للعقل السياسى السودانى ان يراجع اطروحاته ويراجع مقولاته على ضوء ما حدث ، اتفق ان الجبهة حركة اجتماعية سياسية ، ومحاولة متابعة الجذور الاجتماعية من بنيات الانتاج والعلاقات تكون لحد كبير قراءة لحزبى الأمة والاتحادى الديمقراطى ايضا .

ان مفهوم القوى الحديثة ملتبس ويسوده الارتباك وهو شكل من اشكال المفاهيم فوق الطبقية ، كما أوافق حيدر ان العقل السياسى السودانى عقل اعتذارى وليس نقديا ، لذلك ليس لدينا معرفة فكرية نقدية ذات مفاهيم منتجة عن الطائفية سواء من اليمين أو اليسار رغم انها مسيطرة على السودان منذ الأربعينات ، انما فكر خاضع غالبا للخطاب السياسى وهو فكر تكتيك وليس فكر معرفة لذلك تنزع نحو التجريب .

ان التجربة السياسية السودانية هشة بوجه عام لذلك عجزت عن انتاج مجتمع مدنى حقيقى وبالتالى اصبح من السهل اختراقها ، اما عن فكر الأزمة فان المأزوم هو البديل القادم .

أ : تختلف الجبهة الاسلامية فى مراحلها المختلفة ، لكن هناك اشياء أساسية حكمت مسارها ، فالتنظيم كان دائما برجمانيا ، ذرائعياً ويستقوى بالآخرين ، لذلك وقفت بعيدة كحركة طلابية فى الصراع ضد الاستعمار (عرفوا بالمتخاذلين) . بعد ثورة اكتوبر احتموا بظل الصادق المهدى ، واعتمدوا على الزعيم الأزهرى فى معركة حل الحزب الشيوعى ، ثم احتموا بالمعارضة اليمينية بعد مايو ، وكانت النقلة الكبيرة فى تاريخهم تحالفهم مع النميرى والرأسمالية الطفيلية بعد المصالحة الوطنية عام ١٩٧٧ .

لقد سبق استيلاءهم على السلطة (٨٥ - ١٩٨٩) انتهاج الكذب والمبالغات والضجيج الاعلامى للهجوم على النظام الديمقراطى حتى يهزوا اقتناع الناس به ، استغلوا فيه امكانيات الرأسمالية الطفيلية .

ان الجبهة الاسلامية تقدم نموذجا لطموح كبير لقوة سياسية ضعيفة العدد وذات نفوذ ادبى كبير ، هذا الوضع يجعلها تفكر فى الاستيلاء على السلطة عن طريق القوة وليس عن طريق المؤسسات والصراع السلمى وهو طريق طويل المدى ، عدم الاقتناع هذا بالعمل فى اطار الحجم المحدود والأساليب المتاحة ادى ان تصبح القوة الخيار الوحيد .

ان القوى الحديثة ليست لغزا ولكنها فئات تعمل فى مجالات الانتاج الحديث سواء الخدمات أو الزراعة أو الصناعة وهى فئات لها انتماؤها الطبقى ، وذات أثر كبير فى المجتمع سواء بانتاجها الفائض الاقتصادى الذى يعتمد عليه القطاع التقليدى أو بمساهمتها فى رفع درجة الوعى الاجتماعى أو نقد الأوضاع وتحليلها .

د. فاروق : نمو حركة الأخوان المسلمين يرجع لسبب اساسى جدا وهو عجز اليساروالحزب الشيوعى بالذات ، الذى لم يستغل الفرصة المواتية ، فقد عجز اليسار منذ الاستقلال وحتى مايو ١٩٦٩ من ان يحدث تحولا كبيرا كبديل وحتى العجز عن تعريف القوى الحديثة ناتج من هذا ، فقد كانت هناك تعابير محددة مثل الجبهة الوطنية الديمقراطية ، الطبقة العاملة ... الخ . لكن بعد يوليو ١٩٧١ بدأ الناس فى التراجع واخذوا يبحثون عن اطار أوسع وهو تعبير القوى الحديثة .

د. نايل : أود ان اركز على دور العامل الخارجى والذى

لم يذكر ضمن العوامل الموضوعية ، فقد اثر بفاعلية فى تقوية الجبهة ووصولها للسلطة ، فتحالف الاسلامويين والرأسمالية الطفيلية ثم فى اطار استراتيجى كبير ، وقد استخدمت الحركات الاسلامية لوقف نمو اليسار فقدمت لها مساعدات كثيرة فى هذا الصدد تمويلا ، علاقات عالمية ، واستثمارات وتدريبا .

د. مروان : ارى ان ضعف اليسار العربى وبالذات الماركسيون انهم لم يقرأوا كتب التراث الاسلامى وليس لهم به معرفة فأصبح هناك احتكار للمعرفة للتراث ، وفى السودان اصبح هناك كهنوت مكون من الأخوان المسلمين وبعض الأئمة عرفوا ما فى التراث فاخذوا يتلاعبون به . فعندما طبقت قوانين سبتمبر فى عهد النميرى كتب احدهم يقول : «ان تطبيق حد من حدود الله خير من مطر اربعين سنة» .

تعليق د. حيدر على المداخلات

الشيء الهام بالنسبة لى ان نضع خطأ فاصلاً فى طريقة تفكيرنا ولغتنا وتقييمنا ، لأن ما حدث لا نستطيع معالجته بالعقلية القديمة والتحليل القديم وقصدت طرحها بشكل مستفز ليتولد نقاش مثمر .

ان ما قلته حول علاقة العنف بالقيم الريفية اعنى به انهم يقومون بتوظيف قيم قديمة ضمن اوضاع جديدة وهم يستدعونها وقت الحاجة بحيث تعمل فى هذا المحتوى الجديد وهذا نجاح لا يمكن ان ننكره .

لقد سألنى احد الأجانب كيف بقى حكم الجبهة الاسلامية حتى الآن ، فقلت له العنف وأجهزة الأمن . فرد على هذه لا تكفى . وقد دفع هذا بى إلى مزيد من التفكير ، لقد استطاعوا ان يستعملوا آليات عديدة ويقوموا بعملية تحييد وتهميش وتخويف معلق فى الهواء بلا جذور . واستمرارهم ناتج من تقليل حجمهم الحقيقى ونفوذهم .

فى حديثى عن النقابات تحدثت عن الاختراق وليس السيطرة بمعنى انهم يمكن ان يشلوها ويؤجلوا أعمالها حتى بعددهم البسيط ، واستطاعوا بهذا العدد البسيط ان يسيروا النقابات (بلجان التسيير) حتى الآن .

اعتقد ان مفهوم القوى الحديثة فيه التباس ولكن لا اعتقد ان الأخوان المسلمين من أهل الكهف ، فهم من القوى الحديثة بمعنى ان مشاكلهم مشكلة حداثة ويحاولون ان يوجدوا لها حلولا ولكنهم يدخلون فى المأزق عندما يحاولون ان يوجدوا لها اصولا فى الدين والتقاليد الموجودة .

أما مسألة التحالف مع الطائفية ، فان فكرة التحالفات هى اصلا فكرة الحزب الشيوعى ، فهو الذى ادخل فكرة العمل الجبهوى ، إلا ان الجبهة استطاعت اتقان هذا النوع من النشاط ولديهم اتساق بين ادواتهم واهدافهم لذلك استطاعوا تحقيق اهدافهم بأقل خسارة .

المحور الثانى

الممارسة السياسية للجبهة القومية الاسلامية

د. حسين مختار :ظاهرة الأساسية فى المنهج السياسى للجبهة الاسلامية القومية هو الكذب ، وهو كذب مقصود ومخطط ويغطون عليه بالضجيج الإعلامى والقهر الذى يصل حد البلطجة ويذكر بمنهج النظام النازى .

وقد بدأ كذبهم منذ اليوم الأول للانقلاب بادعائهم ان الانقلاب قامت به القوات المسلحة جمعاء وغطوا على كذبتهم تلك باعتقال القيادات السياسية ومعها بعض الرموز الأخوانية . وكان البيان الأول أكذوبة اخرى حيث اخفوا طبيعة انتمائهم إلى الجبهة الاسلامية وادعوا القومية.

وتوالت أكاذيبهم على جميع الجبهات ، وقام منهجهم الديمقراطى كما يسمونه على أكذوبة اخرى وليس كما يسميه البعض نظرة خاطئة ، فالديمقراطية تقوم على ثلاث ركائز حرية الاختيار والتنظيم وتداول السلطة ، فأخذوا يلتفون حولها ويتلاعبون بها ، فعقدوا سلسلة من المؤتمرات فى المشكلة القومية ، الاقتصاد ... التعليم ... الخ وتوجوا ذلك بعقد مؤتمر شامل اسموه مؤتمر الحوار الوطنى ، وكانت كل تلك المؤتمرات يتم تعيين اعضائها من كوادرهم أو مؤيديهم أو الذين لا يملكون الجرأة على النقد ثم اضافة بعض الشخصيات الوطنية دون استشارتها للديكور وهى غالبا ما ترفض الاشتراك ، ويكون النقاش فى هذه المؤتمرات موجها والقرارات معدة سلفا .

والنتيجة ان اصبح هناك حزب سياسى واحد يحكم البلاد دون أن يكون له وجود معلن وذلك تماديا فى الكذب والتضليل ، واخذ حزب الجبهة الاسلامية يستولى على السلطة الفعلية تدريجيا وبشكل سرى . فقد قلص نفوذ مجلس قيادة الانقلاب وانتقلت السلطة إلى المجلس الأربعينى السرى ثم تقلصت مهام هذا المجلس واستبدل بلجنة سرية من قيادات الجبهة بقيادة د. الترابى .

ولأول مرة فى تاريخ البلاد منذ عهد الاستعمار البريطانى وبرلمانات نميرى الصورية ، ثم تكوين برلمان كله معين .

وقد أدت سياسة الجبهة الاسلامية نحو النقابات إلى كارثة لم تشهدها منذ تأسيسها بعد الحرب العالمية الثانية ، فقد تم استبدال كافة لجانها بلجان تسيير معينة ،

وتعرض اعضاؤها للتشريد والاحتجاز والتحقيق والتعذيب والاغتيال - ثم صاغت بعد ثلاثة أعوام من الانقلاب قانونا يعد الأسوأ فى تاريخ العمل النقابى فى العالم . وعند موعد تنفيذ القانون الجديد قامت السلطة بحملة تشريد واسعة واعتقالات للكوادر النقابية ، وتمت عملية انتخابات مشوهة فريدة من نوعها ، عبارة عن بلطجة سياسية .

لقد تمتعت الجبهة الاسلامية بنفوذ واسع داخل الحركة الطلابية فى الاعوام العشرين السابقة للانقلاب ، وكان هذا نتاج جهدهم السياسي المركز ، لكن بدأت الحركة الطلابية فى التحول عن تأييدهم وبدأ نفوذهم يتداعى نتيجة لسياساتها الخرقاء وانكشاف وجهها الكريه فى الممارسة السياسية ،ولما تجلى الوضع عن هزيمة مرشحيهم فى الجامعات ، بدأوا يتدخلون بشكل شرس ، فاقتحموا حرم الجامعة واعتقلوا الطلاب وشردوهم ووصل الأمر إلى اغتيال الطلاب داخل الجامعة ، مما ادى لاغلاق كافة الجامعات فى العام الدراسى ٩١/٩٢ .

وأوقعوا مجزرة حقيقية بالخدمة المدنية فقد فصلوا آلاف الضباط من الجيش والبوليس وأغلب الكوادر من وزارة الخارجية ومجموعات كبيرة من اساتذة الجامعات والمهندسين والقضاء والأطباء وكافة المهنيين والموظفين والعمال . وكانوا يستبدلون الكوادر المؤهلة بعناصرهم الضعيفة التأهيل ، الركيكة الأداء والمحدودة الخبرة .

المحور الثالث

الوجه الاقتصادى للأزمة الشاملة لنظام الجبهة الاسلامية القومية

دكتورابراهيم الكرسنى: تمثل الأزمة الاقتصادية حلقة واحدة من ضمن حلقات الأزمة الخانقة والشاملة التى يعيشها النظام . فمجمل السياسات والممارسات الاقتصادية التى اتبعها النظام منذ مجيئه قادت إلى هوة سحيقة اصبحت تتحكم فى التخبط المزرى والشنيع الذى تمارسه سلطة الجبهة والذى يصعب عليه الخروج منها بمفرده . أهم نتائج هذه الممارسات الخاطئة يمكن اجمالها فى وجهين .

١ - الاختلال الداخلى للاقتصاد السودانى

فالدولة تصرف على احتياجاتها الجارية والتنموية بأكثر من مجمل ايراداتها من المصادر المختلفة ، وبالتالى لا بد من ايجاد مصادر دخل اضافية لتغطية حجم المنصرف الفعلى:

المصروفات فى ثلاثة أعوام	١١٣٥٩٤.١	مليون
الايرادات فى ثلاثة أعوام	٥٠١٥٩.٢	مليون
العجز	٦٣٤٣٤.٩	مليون

٢ - الاختلال الخارجى للاقتصاد السودانى

ونقصد ان حجم الصادرات وبالتالى القيمة النقدية لها تقل بكثير عن حجم الواردات وقيمتها النقدية فى خلال نفس الفترة:

حجم الخلل فى عام ٨٩	١٥٠	مليون دولار
حجم الخلل فى عام ٩٠	٣٧٩.٢	مليون دولار
حجم الخلل فى عام ٩١	٩٤٢.١	مليون دولار

ما هى الأسباب المباشرة الكامنة وراء هذين الاختلالين؟

السبب الرئيسى هو تدهور القاعدة الانتاجية للاقتصاد والمتمثلة فى قطاعى الزراعة والصناعة .

انظر جدول رقم ١: تقديرات الناتج المحلى حسب نوع النشاط الاقتصادى.

يتضح جليا فى الجدول رقم ١ ان قطاع الخدمات (التجارة ، المواصلات ، العقارات ... الخ) قد شكل نصف الدخل الاجمالى المحلى مما يدل على ضعف مساهمة قطاع الانتاج المادى ، وضعف المعروض فى السوق من سلع داخل الاقتصاد الوطنى.

وكمثال على ذلك فقد انخفض إنتاج القطن من ٩٥ الف طن من مساحة ٤٦٥,٠٠٠ هكتار عام ٩١/٩٢ إلى ٩١ الف طن من مساحة ٥١٤,٠٠٠ هكتار عام ٩٢/٩٣ . وكان الدخل المحلى الاجمالى ينمو بمعدلات سالبة خلال هذه الفترة بلغت - ٥.٨٪ خلال عام ١٩٩٠ . وقد ادى النمو السالب للدخل القومى ان يصبح بالضرورة هناك زيادة فى حجم الطلب الكلى داخل الاقتصاد مما يستلزم توفير عرض سلع مقابل لها من مصادر اخرى ، وهذه المصادر هى بالضرورة الاستيراد من الدول الاجنبية . ولضمان توفير هذه السلع لابد للجوء للاستدانة من المصادر الأجنبية لتغطية تكاليف السلع والخدمات المستوردة .

أما بالنسبة للخلل الداخلى فقد لجأت الحكومة إلى الاستدانة من النظام المصرفى لأنه المصدر الوحيد المتاح لها فى غياب المساهمة الايجابية فى حل هذه الضائقة . وقد حولت السلطة الانقاذية بنك السودان من جهاز مركزى مهمته الأساسية وضع السياسة النقدية للحكومة والاشراف على تنفيذها إلى «ماكينة طباعة» لضخ العملة الورقية داخل الاقتصاد دون مقابل مادى مما خلق دائرة خبيثة من التضخم غير مسبوقة فى تاريخ السودان الحديث .

انظر جدول٢: الكتلة النقدية داخل الاقتصاد السودانى.

الجدول رقم (٢) يقف دليلا صارخا على عمق الأزمة الاقتصادية ، ليس هذا فحسب بل ان ما أصدره بنك السودان من عمله ورقية خلال الأشهر الثلاث الأولى فى عام ١٩٩٠ بلغ ٢٤٤١ مليون جنيه وكان مساويا لضعف ما أصدره البنك لفترة اربعة وعشرين عاما منذ تأسيسه حيث بلغت فى ديسمبر ١٩٨٤ ، ١٢٤٧ مليون جنيه .

وتعبر هذه الزيادة الرهيبة فى حجم الكتلة النقدية والتى لا تتناسب مطلقا مع حجم النشاط الاقتصادى الموجود فى السودان عن تضخم قطاع الخدمات وادت إلى التدهور فى قيمة الجنيه السودانى إلى ادنى مستوى له منذ اصداره .

ولتغطية نفقاتها المتزايدة تلجأ الحكومة العسكرية إلى فرض المزيد من الضرائب على المواطنين

انظر جدول رقم ٣ : مصادر الايرادات الضريبية للحكومة المركزية وثقلها النسبى (٪).

وكما هو معروف فكلما ارتفعت نسبة الضرائب غير المباشرة داخل الوعاء الضريبى كلما زاد ذلك فى تكاليف المعيشة وفى تدهور الوضع المعيشى بالنسبة للمواطنين .

استوردت الحكومة حوالى ٦٤٪ من المتوسط (عامى ١٩٩١/٩٠) ، وبالتالى فهى المشترى الأول للدولار من السوق الحر لتغطية هذه الواردات ، وبذلك تعتبر المجرم الأول فى خلق السوق السوداء للعملة ، كما ان هناك عجزا كبيرا فى تغطية تكاليف الواردت فقد غطت صادرات عام ١٩٩٠ ، ٤٦.٨٪ من قيمة الواردات وانخفضت هذه التغطية لتصل ٢٤.٧٪ فقط عام ١٩٩١ فما هو السبيل لتغطية الواردات؟ ، كان السبيل الوحيد الاستدانة من المصادر الأجنبية والحكومية والخاصة حيث بلغت حوالى ٢ بليون دولار خلال عامين .

ادت هذه الاختلالات إلى تدهور مريع فى المستوى المعيشى للمواطن ، حيث تراوح ارتفاع تكاليف المعيشة من ٥٠٨.٣٪ للمواطن الميسور إلى ٥٨٢.٨٪ للمواطن البسيط ، ويظهر ذلك بوضوح عند استعراض بعض اسعار السلع الاستهلاكية من الجدول رقم ٤ .

انظر الجدول رقم ٤ : اسعار بعض السلع الاستهلاكية بين عام ١٩٨٩ ونهاية ١٩٩٢

ملاحظات ختامية على الاداء الاقتصادى

١ - استمرار الحرب الأهليةفى الجنوب والذى تصعده الجبهة باستمرار ، يزيد من معدلات الصرف الحكومى ويقدر ما تحتاجه الحكومة يوميا لادارة الحرب مليون دولار

٢ - انخفاض تحويلات المغتربين والمنح والمساعدات نتيجة لسياستها الرعناء وعجزها عن الحصول على القروض بسهولة ادى بها إلى الخضوع التام لمؤسسات رأس المال الأجنبى مهما ادعت من مواقف أمام قوى الاستكبار العالمى .

٣ - الخضوع التام والكامل لشروط صندوق النقد الدولى وتنفيذ روشتة الصندوق حتى بدون مراعاة الجانب الاجتماعى الذى يتطلبه تنفيذ الروشتة فقد باعت معظم مؤسسات القطاع العام ، حتى التى تدر ربحا معقولا ، إلى كبار تجار الجبهة الاسلامية .

٥ - التخبط فى السياسات الاقتصادية من تحريم حيازة الدولار لحد اعدام بعض المواطنين تم العدول عن ذلك ودخول الدولة نفسها كأكبر تاجر للعملة الصعبة .

٦ - رفع الشعارات العديمة الجدوى الاقتصادية مثل نأكل مما نزرع والذى تم بموجبه زيادة المساحة المزروعة قمحا على حساب القطن ، مما ادى إلى تقلص عائد القطن وفى نفس الوقت تم انتاج القمح بتكلفة عالية جعلت تسويقه غير ممكن داخليا وخارجيا .

٧ - لأول مرة فى تاريخ السودان يفقد القطاع الخاص والمواطن ثقته فى القطاع المصرفى ، بعد مهزلة تغيير العملة التى قام بها النظام والتى استطاع من خلالها الاطلاع على ادق الأسرار المالية بالنسبة لمعظم رجال المال والأعمال السودانيين والتى استفاد منها لصالح تجار الجبهة الاسلامية والذين يمثلون الشريحة المتطرفة من طبقة الرأسمالية الطفيلية فى السودان .

المداخلات حول الاداء الاقتصادى

د. فاروق : اتفق مع كرستى فيما قاله عن بداية الأزمة منذ المصالحة عام ١٩٧٧ واستمرار عملية التدهور بعد انقلاب ١٩٨٩ ، لكن التحليل عموما يعطى الانطباع بأن هناك أزمة واحدة ، وهذا يجعل من الصعب بالنسبة لنا رؤية كل الأبعاد ، أما فيما يتعلق بالركود الذى يعانى منه الاقتصاد بعد ١٩٨٥ فقد كان هناك سبيلان للخروج من حالة الركود هذه ، كان السبيل الأول إقامة تحالف شعبى فى اطار نظام تعددى ديمقراطى يمكن ان يتخذ القرارات الاقتصادية الضرورية للخروج من الأزمة ، اما السبيل الثانى فهو قيام تحالف معاد للشعب يبنى عملية الخروج من الركود على تنمية شرائح رأسمالية محددة ، من الواضح ان التحالف الشعبى لم ينجح وان الجبهة الاسلامية بعد نجاحها فى الاستيلاء على النظام وجدت الفرصة لوضع برامجها الاقتصادية المعادية للشعب موضع التنفيذ ، وقد اظهرت نجاحا أكثر من الأنظمة السابقة فى تنفيذها فقد نجحت فى تصفية القطاع العام وبيعه للقطاع الخاص ، ثم هناك التغييرات المهمة فى مشروع الجزيرة ، وهى تغييرات

تهدف إلى تصفية نظام الحواشات الصغيرة وخلق وحدات اكبر مساحتها ٣٦٠ فدانا مما يعرف بـ «وحدة التراكتور» يملكها شخص واحد ، سعت الجبهة أيضا ان تعود كل الاجراءات التى اتخذتها بالمنفعة على كوادرها ، ايضا من الواضح ان هذه السياسة تواجه عقبات كثيرة جدا بعضها يعود إلى الحصار الاقتصادى المفروض على النظام والديون والارتفاع الجنونى فى الأسعار .. الخ لكن هذا لا يعنى حتمية فشل الجبهة فى المجال الاقتصادى أو حتمية سقوط نظامها ، الشيء الكفيل بالقضاء عليها هو تصاعد السخط الشعبى خصوصا من الفئات المتوسطة التى انتهى الأمر بها إلى وضع لا يختلف كثيرا عن المسحوقين ، هذه الفئات اذا استطاعت القيادة السياسيةللتحالف الشعبى ان تعبئها ضد سياسات الجبهة المعادية للشعب فسيكون فى ذلك القضاء على نظامها ، ولكن اذا لم يحدث ذلك بالسرعة المطلوبة فستجد الجبهة الوقت الكافى لتصحيح اخطائها ، التدهور الاقتصادى وحده لا يكفى لاسقاط النظام .

د. نايل : مر السودان بأربع مراحل نهب بأشكال مختلفة : النهب الاستعمارى ولقد صاحبها قيام بعض البنى الأساسية ثم جاءت المرحلة من ١٩٧٠ وحتى ١٩٧٧ وهى مرحلة شهدت فسادا فى السلطة وعلى مستوى قيادات القطاع العام بعد التأميمات والمصادرات ، المرحلة الثالثة فى عملية النهب جاءت بعد المصالحة وقد تزامنت بداية هذه المرحلة مع المصالحة ودخول الأخوان المسلمين للساحتين السياسية والاقتصادية وانشاء البنوك الاسلامية وظهر ما اصطلح على تسميته بالطفيلية الإسلاربوية ، المرحلة الرابعة هى المرحلة الحالية وهى مرحلة النهب الأكبر ، ولكن يختلف عما قبله إنه فى الماضى كان يتم مع بناء - قليل أو كثير - وخلق نوع من الموازنة الاجتماعية وقدر من تطوير الخدمات ، أما نظام الجبهة القومية الاسلامية فيتم فيه النهب من غير ان تقدم فى المقابل أى خدمات بل العكس يتم نهب الأبنية الأساسية نفسها .

النقطة الثانية هى ان المحاضر لم يحدد بصورة علمية طبيعة الشريحة التى استولت على السلطة ، نخطىء اذا حددناها بأنها الجبهة الاسلامية أو مجموعة الطفيلية ، لكن اعتقد انه تحالف كبير طفيلى ، الشريحة الحاكمة ممثلة فى السلطة لكن لها امتداداتها فى أماكن اخرى ، وهناك اشارتان هامتان هما : عدم قبول التجمع الوطنى الديمقراطى لصيغة الرأسمالية الطفيلية الواردة فى ميثاق اكتوبر ١٩٨٩ ، ومحاسبة المفسدين فى كل العهود والمقدمة من الحركة الشعبية لتحرير السودان ، فى صياغة الميثاق فى يناير ١٩٩٢ .

اعتقد ان مسألة حتمية زوال الرأسمالية - فى الواقع القريب على الأقل - ليست واردة ولكن توجد آليات لكل نظام تساعد على استمراره اذا لم توجد معارضة فعالة وقوية .

د. يحى : ان الدورة الزراعية التى تتبع فى مشروع الجزيرة هى نتاج ابحاث طويلة واستقرت على زرع مساحات من القطن ، قمح ، فول ، وبور ، والمساحة المقررة لكل منها نصف مليون فدان ، وكان الاتجاه هو زراعة اكبر مساحة من القطن لأن استهلاكه من النايتروجين قليل ، والآن زادت المساحة المزروعة قمحا على حساب محصولى الفول والقطن ، وهما محصولان نقديان ، ولا تنجح زراعة القمح فى مناخ الجزيرة مما ادى لانتاجية قليلة زادت من التكلفة .

د. على : اعتقد ان الجبهة تتخذ قرارات اقتصادية ، فى كثير من الأحيان لأسباب سياسية بحتة ، كنت أود معرفة تأثير هذا على الاقتصاد .

د.عبدالله : اعتقد ان الجبهة تقوم بتحطيم كل المرافق والقطاعات من أجل خلق مشروعها البديل ، وهو بديل متكامل ، فهى تسعى لخلق نموذج اقتصادى وسياسى وتعليمى وخدمة بديلة ، وكلما طال بقاؤها كلما استطاعوا بناء تحالفات أوسع لتنفيذ هذا البديل .

صلاح الزين : اعتقد ان الصراع يتم على مستوى الواقع واللغة ، لذلك ارى ان هناك أهمية لضبط المصطلح ، لأنها نفسها تشخص شكلا من أشكال الصراع الطبقى والاجتماعى المحتدم ، مفهوم الرأسمالية الطفيلية اصبح مصطلحا دارجا وسهلا ، بمعنى آخر لا يوجد تشريخ مفهوم او منهجى له ، الشكل الطفيلى لبنية علاقات الانتاج فى الاقتصاد بدأ منذ سنوات طويلة ولكن بدأ يتمصفل على المستوى السياسى ويكون لديه ممثلون فى السلطة منذ مصالحة ١٩٧٧ . ولكن الطفيلية لا تشمل الأخوان المسلمين فقط لكن هناك فى الأمة والأتحادى وهذا هو سبب المهادنة فى الخطاب السياسى للطائفية ، فمغازلة الصادق المهدى للنظام تصدر من قرابة ايدلوجية فى آخر ذاكرته .

تعليق د. ابراهيم كرسنى على المداخلات

كان هدف الورقة توضيح اهمية العنصر الاقتصادى فى الصراع الدائر الآن ، تعريف الرأسمالية الطفيلية فئات اجتماعية تأخذ القطاعات الهامشية للاقتصاد كمصدر رئيسى لدخلها وتأخذ نفس هذه القطاعات نسبة كبرى من جملة مصروفاتها . الرأسمالية المنتجة ، تكون مصادر دخلها هى القطاعات المنتجة للاقتصاد ويذهب الجزء الأكبر

من مصروفاتها نحو هذه القطاعات - سبب التدهور الرئيسى فى رأيى يرجع إلى قلة الفائض الاقتصادى المتوفر داخل الاقتصاد وبالتالى قلة حجم الاستثمار داخل القطاعات المنتجة ، وجذور الأزمة ترجع لعقد السبعينات حين ظهرت الطفيلية البيرقراطية التى افرزها جهاز الدولة ونجحت لحد كبير فى الحد من نشاط الرأسمالية المنتجة ، سيطرة هذه الشريحة بدأت فى التدهور حينما ظهرت شريحة الطفيلية الاسلامية والتى تمكنت بفعل البنوك الاسلامية (بالذات بنك فيصل الاسلامى السودانى) من السيطرة على قمم الاقتصاد السودانى فى الصادر والوارد.

المحور الرابع (١)

النظام القانونى فى ظل نظام الجبهة القومية الاسلامية خلفية تاريخية

د . عبد الله النعيم : لقد انعكست ، ازمة الهوية والافتقار لمذهبية الحكم وغياب الاستقرار الاسياسى والامنى طوال فتره ما بعد الاستقلال ، بصورة سلبية على ممارسات تطبيق القانون ومحاولات الاصلاح فى النظام الموروث منذ الفترة الاستعمارية ، بخاصه خلال العهود الديمقراطية الثلاث ، ومن المحزن أن نرى كيف أن سياسات الحكومات الديمقراطية نفسها قد ساعدت على خلق المناخ السياسى والفكرى الذى يمكن النظام العسكرى الاسلاموى الحالى من ترسيخ الممارسات الفوضويه والقمعيه تحت شعار التأصيل الثقافى والدينى للنظام القانونى .

أن ممارسات الانظمة الديمقراطيه وعدم احترامها للقانون (فى رفض الانصياع لحكم المحكمة العليا بعدم دستوريه حل الحزب الشيوعى السودانى وطرد نوابه فى البرلمان) هى التى جرأت نظام نميرى العسكرى على هيبه النظام القانونى والتغيير الجذرى والجوهرى الذى أجرى عليه فى عام ١٩٧١ بين عشيه وضحاها ، وبتلك المحاولة جاءت سابقه اخطر نحو تبرير التغيير القانونى الجذرى من خلال منطقه «الثوريه اليساريه والشرعيه الثوريه»

لقد استفاد النظام العسكرى الاسلاموى الحاكم الأن من ازمه الهويه القوميه السودانيه إلتى عجزت عن معالجتها الحكومات المتعاقبه ، كما انتفع من غياب الفكر القانونى التأصيلى الذى قصرت اجيال من القانونيين السودانيين فى تقديمه كبديل لما ورثناه من الاستعمار .

فأزمة الهوية القوميه لا تتعلق فقط بما يسمى مشكله الجنوب ، وانما تعنى ايضاً الاقرار الامين والصريح بالتعدديه الثقافيه والعرقية والدينيه فى جميع انحاء القطر ، ثم الاتجاه لتأسيس الوحده الوطنيه على اساس استمراريه هذه التعدديه ، ولا يتحقق ذلك بالعشوائيه أو العفويه التى اتسمت بها برامج الاحزاب السياسيه التقليديه ، كما لا يتحقق بالتعميم الفضفاض والتناقض والاعتذاريه التى حوتها كتابات واقوال المنظرين السياسيين .

النظام القانونى للجبهه الاسلامية القومية

أن ما يتم الآن من فوضى وظلم تحت ستار قدسية الاسلام ، فى اطار الأزمه الجوهريه فى الفكر القانونى الاسلامى ، فمنذ فتره النهضة الدينيه والفكريه والتشريعيه خلال القرون الثلاث الاولى من تاريخ الثقافة الاسلاميه بقى المسلمون على التقليد والتطبيق المسوخ لنتاج تلك المرحله التكوينيه .

وفى اطار الدعوات الاجتهاديه فى أمر تطبيق احكام الاسلام فى اطار المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على المستويين المحلى والعالمى ، فلا تزال مقومات هذا الاجتهاد الجديد مجهولة النتائج تماماً وبينما نجد الدعوة لتحكيم الاسلام قبولا واسعا لدى عامة المسلمين فى مسلمى السودان ، فلا احد يدرى بصورة واضحة ما معنى ذلك بالتحديد سوى تطبيق احكام الشريعة الاسلامية ، واذا نظرنا فى تفاصيل تلك الاحكام ودلالتها بالنسبه للواقع اليومى للافراد والجماعات فانها فى التطبيق الشامل ستكون كارثه كبرى فى بلد مثل السودان وليس ذلك بالنسبه لغير المسلمين لكن ايضا فى امور عديدة تتعلق بالاغلبيه المسلمه .

أن ما يسمى بالشريعه الاسلاميه هو فى الحقيقة كميات هائلة من الاقوال والاراء والمبادىء العامة والقواعد التفصيليه لمختلف المذاهب والفقهاء ، ولدى التطبيق العملى اليومى تنشأ المشاكل حول عدم وجود احكام وقواعد ، معلنة مسبقة لتطبق على جميع الحالات وبصورة متسقة وملزمة ، الامر الذى يتناقض مع احكام الشريعه نفسها التى لا تلزم القاضى بمذهب أو رأى فقهى معين .

أن الرد على هذا الاعتراض بالقول بان احكام الشريعة سوف يجرى تقنينها بواسطه الجهاز التشريعى للدوله ، لان مثل هذا التقنين يتنافى مع احكام الشريعه نفسها ، فإذا كان هناك تبرير شرعى مقبول لمثل هذا الخروج على جوهر الشريعة كنظام اسلامى ، فيجب أن يقدم ويؤسس ذلك ويتم قبوله من الناحيه الاسلامية قبل أن يتم التطبيق من خلال التشريعات الملزمه الصادره عن الجهاز التشريعى للدوله . وهذا التأسيس لم يتم ولا يتم فى ظل حكم عسكرى يمنع حتى عامة المسلمين من التشاور والحوار حول هذا الامر ويسلط حكم القتل والصلب على رقاب الجميع

كما اننى اعترض كذلك ، ومن منطلق اسلامى ، على احكام الشريعة كما تراها الجبهه والتى تميز بصوره جوهريه واصوليه ضد النساء وغير المسلمين ، خاصه فى بلد مثل السودان توجد فيها اعداد كبيرة من الوثنيين .

أن النظام العسكرى القائم فى السودان الأن هو نظام غير شرعى – من المنظور الاسلامي – لانه لم يقم على بيعه شرعيه ولا اهلية للحكم ، انما على اساس الاكراه والقهر وينطبق عليه حكم القاعده الشرعيه الاصوليه ما قام على باطل فهو باطل ايضاً، واذا اضفنا إلى هذه ممارسات التعذيب والقتل بلا محاكمه وبعشوائيه اجراءات الطوارىء وما إلى ذلك ، امكننا أن ننفى ادنى مقومات الشرعيه الاسلاميه عن النظام العسكرى الاسلاموى .

أن حل جميع مشاكل السودان فى جميع الحالات ومن ناحيه النظام القانونى خاصه ، لن يتم بمجرد اسقاط النظام القائم الأن ، بل وان اسقاط النظام من غير احداث التغير المطلوب فى افكار وممارسات وقيادات القوى السياسيه السودانيه ، ومن غير المعالجه الجذريه لاشكاليه الهويه القوميه السودانية ، قد يذهب بالبلاد إلى هوه ابعد من الفوضى والفساد . وفى الناحيه القانونية بالذات اقول أنه لو لم تعلن الاحزاب التقليدية عن مواقف مدروسه ومؤسسه حول قضيه تحكيم الشريعة الاسلامية وأثارها على جميع قطاعات الشعب وانحاء القطر ، فلن يعنى تغير نظام الحكم الا مزيداً من التأجيل المخل .

المحور الرابع (٢)
اوضاع حقوق الانسان فى ظل حكم الجبهه القومية السودانية

د . اميني مكي مدني : سجلت حكومة الترابى / البشير اسوأ انتهاكات لحقوق الانسان فى تاريخ السودان وربما يكون اقبح السجلات فى عالمنا المعاصر ، فمنذ استيلائهم على الحكم فى يونيو ١٩٨٩ عطلوا الدستور وحلوا المؤسسات الدستورية والسياسية والمدنية ، وصادروا املاكها وأموالها ، وفرضوا حاله الطوارىء ومنحت بموجبها صلاحيات استثنائيه واسعه لمجلس الانقلاب بما فى ذلك حظر التجوال الذى مازال سارياً المفعول حتى اليوم .

ونستعرض هنا انتهاكات حقوق الانسان آخذين فى الاعتبار أن النظام الحاكم اليوم هو نظام عقائدى ذو فلسفه وبرامج معينه ومحدده لا رجعه فيها مهما كانت المخاطر.

التشريع والقضاء

فان النظام العسكرى الاسلاموى تشريعات الحكم فى اوامر عسكريه اسماها بالمراسيم الدستوريه وتشمل حل كافه المؤسسات الدستوريه والسياسيه واحلال مجلس الثورة مكانها كسلطة دستوريه وتنفيذيه وتشريعيه عليا ، وحلت جميع الحكومات المحلية والاقليميه ، والاحزاب والنقابات والاتحادات . والجمعيات وتمت مصادره ممتلكاتها والغاء تراخيص المؤسسات الصحفيه والاعلاميه .

كما تم فرض قانون الطوارىء ومنح رئيس مجلس الانقلاب سلطه ممارسة القانون بما فيها مصادره الأراضى والممتلكات والاموال ، حظر تحرك الافراد وسفرهم وحظر تحرك وسائل النقل والاتصالات ، وانهاء خدمات العاملين فى الدوله ، اعتقال أى شخص يشتبه فى تهديده للأمن السياسى أو الاقتصادى كما نصت المراسيم على حظر أى معارضة والتوقف عن العمل أو عقد أية اجتماعات بعقوبات تصل الى الإعدام.

وصلاحيات رئيس مجليس الانقلاب لا تخضع للنظر أمام القضاء ، ويجوز له تكوين محاكم خاصة ، واخضعت السلطة القضائيه تماما لمجلس الانقلاب وذلك بمنحه سلطة الأشراف عليها وتعيين مجلس القضاء العالى ورئيس القضاة ونوابه وقضاة المحكمة العليا والاستئناف والمديرية والجزئية . وبموجب القانون قامت السلطة بعزل أكثر من مائتى قاض من أكفأ القضاة وأحلت مكانهم عددا من كوادر الجبهة الاسلامية الضعيفة التأهيل والخبرة والقدرة .

وفى مجال التشريعات اصدر النظام قانون العقوبات لعام ١٩٩١ (وهو نفس القانون الذى رفضه البرلمان المنتخب عام ١٩٨٨) ويشمل الجزاءات الشرعية من حدود وقصاص بما فى ذلك جريمة الردة والتى جاءت فى صياغة فضفاضة لتمكن النظام من النيل من الخصوم السياسيين ، وأضاف القانون مصادرة الأموال كأحد النصوص الجزائية لأول مرة ، كما اشتمل القانون على استثناء الجنوب من تطبيق القانون ، بما يحمل ذلك من مخاطر تعميق الخلاف بين الشمال والجنوب والتمييز بين المواطنين بسبب الدين (يحوى السودان أقلية كبيرة غير مسلمة فى الجنوب والغرب وينتشرون فى مدن السودان الكبرى) .

كما تعمق عدم المساواة بين المواطنين فى تولى المناصب الدستورية والقضاء والجيش والتمثيل الدبلوماسى والتى يلعب الدين دورا سياسيا فى اختيارهم حسب القانون .

كما ادخل قانون الاجراءات الجنائية لعام ١٩٩٢ مبدأ المحاكمة الغيابية لأول مرة فى تاريخ السودان وخول رئيس القضاة سلطات تكوين المحاكم الخاصة والغى المحاكم الكبرى والتى كانت تشكل احدى ضمانات المحاكمة العادلة فى الجرائم الكبرى .

وفى مجال حرية التنظيم والعمل النقابى اصدرت السلطة قانون النقابات لعام ١٩٩٢ وتم بموجبه مصادرة

الحريات النقابية بدمجها فى تنظيم واحد واخضاع الحركة النقابية للسلطة التنفيذية بمنح سلطات واسعة لمسجل النقابات ووزير الخدمة .

كما اصدرت قانون الدفاع الشعبى لعام ١٩٨٩ والذى تم بموجبه اضفاء الشرعية على مليشيات الجبهة وتسليح كوادرها والعمل على احلالهما بديلا للقوات المسلحة .

الانتهاكات :

١ - قمع المعارضة

سعى النظام منذ البداية إلى تكريس مفهوم العنف والبطش وقمع أى محاولة لمعارضته بكل قسوة وذلك لارهاب المواطنين ، وقد قام النظام فى السنوات الأربع باعتقال آلاف المواطنين وتعذيبهم وحبسهم لفترات طويلة فى معتقلات سرية (بيوت الأشباح) واغتيالهم ، وتم تشكيل محاكم استثنائية من محاكم أمن الثورة ومحاكم خاصة لاصدار العقوبات الصارمة .

وحتى القتل بلا محاكمة كما حدث فى اعدام ٢٨ ضابطا بعد محاكمات سريعة لم تستغرق سوى ساعة .

ومارست السلطة القمع والارهاب بلا حدود مع حركات المعارضة العمالية فى عطبرة وانتهاك حرمة الجامعات وقتل الطلاب بالرصاص داخلها .

٢ - التشريد من الخدمة

انتهج النظام الفصل من الخدمة بدعوى «الصالح العامّ منذ أول يوم ، وقد قام النظام بتشريد آلاف الضباط والجنود من القوات المسلحة والنظامية والخدمة المدنية والمؤسسات العامة والجامعات والمعاهد ، وتعيين كوادر الجبهة الاسلامية دون مراعاة للخبرة أو المؤهل .

كما تعرضت المرأة السودانية لنوع خاص من الانتهاكات بجانب كونها مواطنة ، فالنظام يجهر بدعوته بإعادة المرأة إلى المنزل وفصلها عن الحياة العامة ويصدر القوانين المختلفة لتنفيذ ذلك ، بما فيها فصل وتشريد آلاف النساء من أعمالهن ، وحرمانهن من كافة الحقوق الشخصية والعامة .

٣ - حرب الجهاد فى الجنوب

انطلاقا من اصرار النظام الحاكم على إقامة الدولة الدينية فى شمال السودان فانه عرض تبنى النظام الفدرالى واتاحة الفرصة للاقاليم الجنوبية لاختيار بديلها ، وقد ادى رفض القوى الجنوبية لهذه الأطروحة إلى تبنى النظام للحل العسكرى واضفاء الطابع الدينى على الحرب (الجهاد) ضد غير المسلمين مما ادى لتشريد وهجرة مئات الألوف الى الدول المجاورة ، ورصدت منظمات حقوق الانسان انتهاكات بشعة بحق المواطنين المدنيين خاصة فى مدن جوبا وملكال .

النظام يمارس نفس الانتهاكات فى اقليم دارفور وكردفان حيث يقوم بتسليح العنصر العربى ضد الأفريقى وتكريس سيطرة العنصر المسلم على العنصر غير المسلم .

كما شرعت الحكومة فى تنفيذ ابشع مخطط استهدف ابناء المنطقة وذلك باخلاء الأطفال والنساء والعجزة وارغام الشباب على الانضمام للقوات المسلحة والدفاع الشعبى لمقاومة الحركة الشعبية ، ويتعرض المواطنون لحملات ابادة شملت خاصة الطبقة المستنيرة من موظفين ومدرسين تعرضوا للاعتقال والتعذيب والتصفية الجسدية ، وتستمر حملات التطهير العرقى بغرض تفريغ المنطقة من العنصر غير العربى وغير المسلم خاصة .

٤ - اجهزة الأمن

لعل من ابرز مظاهر النظام الحاكم تعدد اجهزة الأمن التى تمارس كافة الانتهاكات دون وضوح الصلاحيات القانونية وتندرج الأجهزة من لجنة الأمن (برئاسة بكرى حسن صالح) وجهاز أمن السودان وجهاز أمن الثورة ، وأمن الجبهة والاستخبارات العسكرية والمباحث والشرطة والشرطة الشعبية والدفاع الشعبى واللجان الشعبية .

٥ - الادانة الدولية للانتهاكات

اصبح من الواضح ان سجل أوضاع حقوق الانسان فى السودان من أسوأ السجلات على مستوى العالم وقد ادى ذلك إلى عزلة السودان الكاملة فى العالم العربى والاسلامى والعالمى .

وتصاعدت الادانات من كافة منظمات حقوق الانسان ومن الدول والبرلمانات الأوروبية والأمريكية ومنظمات الأمم المتحدة ، وكانت آخر قرارات لجنة حقوق الانسان التابعة للأمم المتحدة قرارها بتاريخ ١٠ مارس ١٩٩٢ بادانة السودان وتعيين محقق خاص لرصد الأوضاع .

وهكذا يتحكم طوق العزلة حول نظام الخرطوم وتتصاعد وتيرة الانتهاكات مما قد يفضى إلى رفع الأمر لمجلس الأمن الدولى لاتخاذ تدابير عقابية كحظر السلاح والمقاطعة الاقتصادية والحظر الجوى والبحرى والبرى وصولا إلى التدخل العسكرى ان دفع الحال .

مداخلات المحور الثانى ، والثالث ، والرابع

د. على : الشىء الأساسى فى هذه المحاور هو خصوصية الجبهة القومية الاسلامية واختلافها عن الأنظمة الديكتاتورية السابقة فى السودان ، لذلك فالمطلوب التركيز على السمات الخاصة للنظام الحالى . أول هذه السمات اشتراك المدنيين ولأول مرة فى انقلاب عسكرى، أى ان افرادا مدنيين ارتدوا الزى العسكرى ، وشاركوا

فعليا فى الانقلاب ، السمة الثانية ، اخفاء هوية الانقلاب والقائمين به واستجلاب الوزراء من دول الخليج مع اخفاء هوياتهم وانتمائهم السياسى ، السمة الثالثة ان النظام ربط نفسه باستراتيجية اسلامية على مستوى العالمين العربى الاسلامى ، السمة الرابعة ، هيمنة حزب سياسى على الوظائف المختلفة فى الدولة وحصرها على أعضاء التنظيم فقط ، أى عدلوا مفهوم اهل الثقة وأهل الخبرة بتعيين أهل الثقة وان كانوا بدون مؤهلات أو خبرة أو كفاءة ، وذلك على جميع المستويات العليا والمتوسطة والسفلى .

صلاح الزين : يتحدى هذا النظام الأحزاب السياسية السودانية والفكر السياسى السودانى على مستوى الممارسة والنظرية ، فهذا نظام اصبحت فيه الدولة حزبا والحزب دولة ، والنظام سمته الكذب لأنهإحدى آليات الخطاب الاسلاموى فى السودان . ان نظام الجبهة الاسلامية هو صيرورة عادية جدا للصيرورة السابقة بمعنى انه خرج من احشاء الديمقراطية الثالثة (٨٥ - ١٩٨٩) وهو خطاب كان من الانعطاب والفساد بالمستوى الذى كان يمكن ان يولد الانقلاب ، وهو ما حدث ، يناقش العقل السياسى السودانى دائما المواضيع الحالية فى انفصال تام عن السابق ، وكأنه لم يسبق بتجربة سياسية سابقة ، وهذا خطاب اعتذارى يقود للحلقة الشريرة (انقلاب ، انتفاضة ، ديمقراطية .. الخ) ، ويمكن القول ان التقاعس فى الشريعة الاسلامية انما هو تقاعس الديمقراطية الثالثة وتحديدا الخطاب السياسى والفكرى للحزبين الكبيرين (الأمة والاتحادى) . يمكن تصور ما حدث فى الديمقراطية الثالثة بأنه حلف طبقى مسيطر اضلاعه الأمة + الاتحادى + الجبهة ، فقط بتقسيم الكعكة السياسية بتقسيم المقاعد ، والحلف الطبقى يتكون من فئات ، وتاريخيا تكون من بين هذه الفئات فئة مهيمنة تحقق الاستقرار للحلف الطبقى المسيطر وتتبادل المواقع وقد حصل ثمة انسداد فى الديمقراطية الأخيرة ، وللخروج من هذاالانسداد قفز الاخوان وسيطروا على السلطة السياسية . نجد بانتظام ان السلطات السياسية التى تحكم منذ الاستقلال هى سلطات تعمل على مستوى الاخصاء ، بمعنى تحجيم تكوين المجتمع المدنى وتهشيم أى احتمال لانشاء مجتمع مدنى قادر على خلق توازنات مع سلطة الدولة .

د. فتحى : اعتقد انه ليس صحيحا ان الجبهة بدأت تحكم السودان منذ ١٩٨٩ لأن الجبهة الاسلامية بدأت تحكم السودان منذ أواخر السبعينات فى التحالف مع النميرى وهذا واضح من تكوين البنوك الاسلامية وتطبيق قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ، كما ان الحكومة الانتقالية نفسها كانت حكومة جبهة اسلامية ، وكذلك المنظمات الاسلامية التى انشئت فى السبعينات .

د. كرستى : الحديث عن انقلاب ١٩٨٩ يجب ان يبدأ بالمصالحة عام ١٩٧٧ وهى المصالحة التى انخرط فيها الاخوان المسلمون فى التحالف مع نظام الديكتاتور نميرى واستمرارهم لمدة ثمانى سنوات فى السلطة حتى الانتفاضة.

الذى تم فى يونيو هو انفراجة ديمقراطية للجبهة الاسلاية على المستوى السياسى ، أى ان المؤسسات المايوية بكاملها كانت موجودة والتى كان من المفروض ان تقوم الحكومة الانتقالية برئاسة سوار الذهب بتصفيتها عام ١٩٨٥ بالشرعية الثورية ولم تقم بها للخلل الكبير فى توازن القوى ، بعد انتخابات ١٩٨٦ لم تقم الحكومة بالغاء قوانين سبتمبر الجائرة ولم تفعل شيئا فى المورث المايوى ، على العكس تماما فقد تمت مكافأة مسئولى الأمن ودفعت لهم التعويضات قبل السياسيين والنقابيين المشردين . لقد استفادت الجبهة الاسلامية من الموروث الماركسى انه لابد لأى ثورة ان تقضى على جهاز الدولة القديم لكى تنجح ، واذا لم يتم تغيير جهاز الدولة يستحيل تنفيذ أى برنامج ، وهذا بالضبط ما فعله نظام الجبهة .

اذ انهم قضوا على مسئولى الأجهزة المدنية والعسكرية واستبدلوها بكوادرهم . الصادق المهدى حاول ان يدير النظام المايوى وليس تغييره وحاول مجاراة الجبهة الاسلامية بفتح بنوك اسلامية .

فى مداخلة دكتور أمين ألاحظ ان حركات حقوق الانسان فى العالم توجهها صفوى (حرية التعبير ، الاعتقال .. الخ) فى السودان والعالم الثالث نحن مواجهون بالحق الأساسى للانسان فى الحياة وهى تحتاج لبعض الأهتمام .

د. نايل : ان السمة الأساسية لنظام الجبهة الاسلامية هى تدمير المؤسسات فى المجتمع السودانى ،الكذب هو آلية من آليات التدمير ، والتدمير ليس سمة خاصة بهذا النظام وحده بل حاولته كل الانقلابات العسكرية ولكنه كان تدميرا لجزء من المؤسسات وليست كلها، وعلى سبيل المثال فالمؤسسة العسكرية لم تمس بشكل كبير فى العهود العسكرية أو الديمقراطية وكان يتم الاحتفاظ بها كمؤسسة قومية حديثة من مقوماتها الضبط والربط ، لكن الجبهة الاسلامية تريد تدمير كل المؤسسات بما فيها المؤسسة العسكرية ، ولا تفكر فى بناء مؤسسات بديلة مناظرة أو على شاكلتها لكن احلال مليشياتها العسكرية وكذلك

كوادرها مكان القوات المسلحة فى الخدمة المدنية ، وأحلت لجان التسيير فى النقابات ، وحولت التعليم إلى تعليم ترابى كهنوتى يختلف تماما عن التعليم العصرى . هذا وقد تم ابعاد كل الذين يمثلون السلسلة التى تربط بين الأجيال وتحمل التقاليد الوطنية الأصيلة والعلمية .

د . مروان : يجب علينا ألا ننسى ان الجبهة الاسلامية ترى ان لها نموذجا حضاريا ، بغض النظر عن رأينا فى سلوكهم وممارساتهم وتكالبهم على السلطة أو علاقاتهم وأموالهم وبنوكهم ، ولا بد لنا من ان نبحث عن هذا النموذج أو الاشكال التى يتخذونها فى كتاباتهم وأن نتصدى لها بالنقد ، ولابد لنا كذلك ان نوضح عدم امكانية تطبيق الشريعة فى السودان وغيره من الدول الأخرى وهل هناك صور اخرى بديلة .

د . عثمان : حول حقوق الانسان هناك ظواهر جديدة فى السودان كتحويل المعتقلين السياسيين إلى بيوت الاشباح بدون أى لوائح أو حقوق أو قانون والظاهرة الأخرى هى ظاهرة النفى الجماعى لمجموعات سكانية ضد ارادتهم إلى مناطق تنعدم فيها أبسط حقوق الانسان أو امكانيات الحياة .

تعليق د . أمين على المداخلات

رغم اقتناعى بأن الحرب ليست حربا دينية لكنهم يطرحونها على هذه الشاكلة ويرؤجون لمفاهيم الجهاد وخرافات حول حديث الأشجار عن الانتصار وقدرة الشعارات على ازالة الألغام وان قتلى الحرب هم شهداء الجهاد ضد الكفار .

الحقوق الثقافية والاجتماعية واردة فى برامج منظمات حقوق الانسان ولكنها موجودة فى كل الأنظمة وهى معركة مستمرة ، لكن جاء التركيز على الحقوق السياسية لأن هذا النظام يستعمل عنفا شرسا فى انتهاك هذه الحقوق مثل الاعتقالات العشوائية غير القانونية والتعذيب والنفى والتشريد والقتل .

والتركيز على هذه الحقوق ليس تفضيلا لها على الأخرى كحق الحياة والدواء والعمل ... الخ ولكن لمتطلبات الظروف الحالية التى يمر بها السودان .

تعليق د . عبدالله على المداخلات

المعروف تأريخيا ان الشريعة الاسلامية لم تطبق وحتى ما يسمى بدولة المدينة ، لم تقم الشريعة كنظام قانونى لكى يطبق أو لا يطبق ، ما نتحدث عنه كشريعة هو انتاج القرنين الثانى والثالث الهجريين .

لكن فى الفترة الأولى - الخلفاء الراشدون - لم تكن هناك شريعة حتى المصطلح نفسه لم يكن مستخدما ولم يعرف حتى صك فى القرن الثانى الهجرى .

لذلك كانت العلاقة بسيطة جدا فى مجتمع تقليدى قبلى قائم على اعراف وانماط من السلوك والحكم والادارة والقانون وليست هناك أى علاقة بينها وبين ما يجرى اليوم.

لماذا يستحيل تطبيق الشريعة اليوم ؟

أولا : تقوم على افتراضات أساسية فيما يتعلق بشكل الدولة وعلائق القوى فيها وتنظيمها - كما حددت فى القرنين الثانى والثالث - يستحيل ان تقوم فى اطار الدولة المعاصرة - والتجربة الايرانية خير مثال .

ثانيا : ان اى تقنين لوضع قوانين تعالج قضايا معاصرة كالضرائب والجمارك مثلا ، يخرج الموضوع عن مداه الفقهى والنظرى إلى مدى محدود ومنضبط فنيا ، باصطلاحاته ، لذلك فان الذى تقنن ليس الشريعة ولكن وجهة نظر محددة وقد توجد اراء اخرى ايضا شرعية . اذن قانون العقوبات ١٩٨٨ أو ١٩٩١ لا يمكن ان يكون شريعة لأنه بمجرد تقنينه خرج عن كونه شريعة .

ثالثا : الشريعة مجال واسع جدا من الآراء لكل واحد فيها الحق ان يكون صوابا ، وقد حاول الخليفة العباسى تقنين وجهة نظر الامام أبى حنيفة ، لكنه رفض لأن ذلك يتناقض مع مبدأ ان المسائل بالاختيار الشخصى .

واذا افترضنا ان هناك شريعة فى دولة معاصرة ، فهى اذن قيمة على كل المسائل ، ويبقى الدستور خاضعا للشريعة ، واصبحت الدولة فى حاجة لشخص مقيم يضمن قوامة الدستور عل الشريعة ، وقد أتت منها مسألة ولاية الفقيه ، وبالتالى يصبح هذا الفقيه فوق الدستور (الخمينى مثلا) ، بهذه الصورة فان الدستور يصبح لاغيا .

واذا نظرنا لفكرة الحاكمية لله ؟ فنقول ومن هو الذى يتحدث عن الله ليضمن الحاكمية ؟ واذا كانت الاجابة على ذلك القرآن فقد قال الامام على : القرآن لا ينطق وانما ينطق عنه .

المحور الخامس

التعليم فى ظل الجبهة الاسلامية القومية

د . على عبدالله : يمكن القول أن التعليم يشكل مسأله اساسيه بالنسبة لمجموعات الاسلام السياسى فى العالم العربى

اولاً : اعتمادها على الطلاب كرافد اساس للعضويه

ثانياً : الحماس الدافق والحرية التى يتمتعون بها والتى تتيح لهم هامشا فى حريه الحركة ، وتجعلهم افضل الدعاة لهذه الحركات

ثالثاً : الطبيعه النخبويه لهذه المجموعات التى تدفعها

لكسب ولاء المجموعات الصفويه خاصة المهنيه وباعتبار الطلاب هم نخب المستقبل .

وهناك اسباب اخرى تتعلق بفلسفه ومنهج هذه المجموعات

أولاً : اقتناع الكثير فى هذه الجماعات بما قاله سيد قطب عن جاهليه المجتمعات العربيه والاسلاميه المعاصره ، مما يعنى حاجه الافراد الذين يعيشون فى هذه المجتمعات إلى اعاده تعليم وامكانيه الاستفاده فى النظام التعليمى (كمثل اصرار اخوان الاردن على تولى وزاره التربية والتعليم واعتراض الجماعات الاسلامية اليمنية على دمج التعليمين الدينى والمدنى)

ثانياً : اعتبار التعليم المدنى حصان طرواده فى عمليه ما يسمى بالغزو الثقافى الذى يأتى من الغرب .

ثالثاً : يلعب التعليم دوراً محورياً فى اولويات مختلف التيارات الاسلامية سواء التى تدعو للاستيلاء على السلطه بواسطه مجموعة طليعيه ومن ثم الشروع فى تعليم الناس وجعلهم مسلمين حقيقيين ، أو التى تدعو إلى تعليم الافراد الاسلام فى هذه المجتمعات ومن ثم الاستيلاء على السلطة بواسطة هذه الأغلبية المسلمة (تيارات الأخوان المسلمين فى مصر والأردن .. الخ) .

لا يقل اهتمام الجبهة الاسلامية القومية بالتعليم عن غيرها ، لأن قاعدة الجبهة ظلت لوقت طويل قاعدة طلابية ، لذلك فقد ركزت الجبهة القومية على التعليم خاصة التعليم الجامعى ، لاقتناعها بأن السيطرة على جهاز الدولة لا تعنى بالضرورة هيمنة الفئة التى نجحت فى الاستيلاء على السلطة ، خاصة اذا تم ذلك عن طريق انقلاب عسكرى ، على المستوى الايدلوجى . وان احد السبل الرئيسية للهيمنة على هذا المستوى هو التعليم واستقطاب اعضاء الشرائح المختلفة للنخبة .

وقد كان اهتمام الجبهة القومية بالتعليم ذا أهمية خاصة لها ، نسبة لفشلها فى السيطرة على النقابات والاتحادات المهنية ، وبالتالى فهى تتبنى سياسات فى مجال التعليم تتيح لها فرض سيطرتها على مؤسساته وبالتالى توسيع قاعدتها الطلابية وتغيير ميزان القوى داخل النخبة لصالحها مستقبلا .

وهناك ظروف تاريخية خاصة تجعل اهتمام الجبهة بالحركة الطلابية فى السودان كبيرا .

١ - استطاعوا تحقيق مكاسب سياسية كبيرة للتنظيم ، عندما تحالفوا مع الديكتاتور نميرى ، لأنهم استطاعوا تحجيم دور الطلاب الطليعى فى مقاومة الأنظمة العسكرية فى السودان .

٢ - استطاعوا عن طريق السيطرة على المركز الاسلامى الأفريقى الذى قام بدعم متعدد من الدول العربية واقناع النميرى بالحاجة إلى كورسات فى الدعوة الاسلامية لضباط القوات المسلحة ، اختراق هذه المؤسسة وتجنيد عدد منهم وكان لبعضهم دور أساسى فى انقلاب يونيو ١٩٨٩ .

٣ - شعور الجبهة الاسلامية بتناقص التأييد الطلابى لها اذ لم يتعد اصوات طلاب الجبهة ٢٢٪ من حجم طلاب جامعة الخرطوم فى السنوات الأخيرة مما مكن القوى الأخرى من الفوز بالاتحاد عند توحدها كما حدث فى جامعة الخرطوم بعد يونيو ١٩٨٩ وجامعة الجزيرة .

٤ - فشل الجبهه القومية الاسلامية فى احراز أى نجاح فى السيطره على اتحادات اساتذة الجامعات ، ودور الاتحادات البارز سواء فى انتفاضة ١٩٨٥ أو افشال مخططاتها اثناء الديمقراطية الثالثة .

لذلك فقد قرر نظام الجبهة وضع برنامجها البديل لقطاع التعليم - خاصة على المستوى الجامعى - موضع التنفيذ على وجه السرعة ، فسارع بالغاء قوانين الجامعات والتى تم استبدالها - لأول مرة فى تاريخ السودان - بقانون موحد للجامعات بصلاحيات واسعة لرئيس المجلس العسكرى ووزير التعليم العالى ، ولم تعد لمجالس الجامعات ومجالس الاساتذة أى سلطات تذكر وتم تعيين أهل الثقة من كوادر الجبهة القليلة التأهيل والخبرة فى كافة الوظائف ، واصبحت قرارات من صميم اختصاصات مجلس الجامعات مثل التعريب ومضاعفة اعداد الطلاب المقبولين وغيرها تصدر من رأس النظام ومن خارج حتى كوادرهم المعنية .

ثم استهدفت سياسة الجبهة الاسلامية اساتذة الجامعات من ذوى الآراء المخالفة أو حتى من وقفوا على الحياد ، فتعددت أساليب النظام وحيله فى التخلص منهم

١ - الملاحقة والاعتقال والتعذيب والحظر من السفر

٢ - استعمال الاجراءات الادارية لفصل عدد كبير من المعارين أو المنتدبين أو الدارسين فى الخارج .

٣ - ارغام الاساتذة على الالتحاق بقوات الدفاع الشعبى - المليشيا الخاصة للنظام - وتشريد من يرفض منهم كما حدث لاساتذة جامعة الجزيرة .

٤ - الفصل التعسفى لعدد من خيرة الكفاءات العلمية والخبرات بلا أى محاسبة أو قانون .

وقد جاء حل نقابات اساتذة الجامعات كجزء من حل كافة النقابات فى البيان الأول ، لكن النظام سمح باحتفاظ الطلاب باتحاداتهم لأن الاسلامويين كانوا يسيطرون على عدد لا بأس به منها ، لكن تحول اتجاهات الطلاب

والسقوط الفاحش للاسلامويين فى انتخابات الاتحادات ، جعلاه يواجه أى تحركات لهذه الاتحادات بعنف لم يشهده السودان من قبل فأوقع عددا من الطلاب قتلى داخل الحرم الجامعى فى جامعة الخرطوم واعتقلهم وفصل مجموعات كبيرة منهم ، كما تم جلد عدد من الطلاب والطالبات ممن اشتركوا فى التظاهرات من جامعة الجزيرة .

لم يسلم طلاب المدارس الثانوية من عنف النظام وقد قرر النظام ارسال جميع الطلاب المقبولين بالجامعات إلى معسكرات الدفاع الشعبى والتى يمارس النظام فيها عمليات غسيل المخ والأرهاب ومحاولات تجنيد الطلاب ، وقد قاومت مجموعات من الطلاب الوضع فى هذه المعسكرات .

تعرض قطاع من الطلاب لمشاكل من نوع آخر تتصل بسياساته فى مجالى اسلمة وتعريب التعليم وهى سياسات لا يمكن النظر اليها بمعزل عن احدى القضايا المحورية فى السودان وهى قضية التوزيع العادل للموارد والخدمات بين أقاليم ومناطق السودان المختلفة ، والتى يتأثر بها طلاب الأقاليم المهمشة خاصة الجنوب والغرب والشرق.

لقد تم التوسع العشوائى فى التعليم العالى على حساب الموارد المتاحة للتعليم الأساسى مما يعمق الهوة بين المناطق المتقدمة فى شمال ووسط السودان وباقى السودان.

أما فيما يتعلق باسلمة التعليم فقد لحق الضرر بالطلاب الذين ينتمون إلى اقليات دينية على مستويين الأول محاولة النظام ازالة الخط الفاصل بين التعليمين الدينى والمدنى وخلق المزيد من المؤسسات التعليمية الاسلامية بالأضافة إلى المؤسسات القائمة فعلا وكلها مؤسسات لا تتاح فيها فرص للطلاب السودانيين من غير المسلمين وهو توجه خطر فى بلد يتميز بتنوع ثقافى ودينى وعرقى . والمستوى الثانى أسلمة المناهج الدراسية فى الجامعات الأخرى مما يتبع القهر الدينى والثقافى .

أما التعريب فقد تم اصدار قرار من رئيس المجلس الانقلابى بالتعريب فى جميع مؤسسات التعليم العالى ، بما فيه جامعة جوبا والتى انشئت خصيصا لتلبية حاجة الأقليم الجنوبى لخريجى الجامعات ، كما عنى التعريب تضييق الفرص على المجموعات التى تعتبر العربية لغتها الثانية ، هذا ناهيك عن توفر المراجع والمذكرات والمجلات ووسائل التعليم باللغة العربية .

مدخلات المحور الخامس

د. ابراهيم الكرسنى : تطرق د. على لجوانب احقية التعليم من ناحية جغرافية واثنية ، واتصور ان هناك جانبا مهما أخر هو الجانب الاجتماعى . من يدخل الجامعة الآن ؟ بعكس ما كان يحدث فى الماضى ، اذ كان عدد الطلاب من الأرياف حوالى ٨٠٪ ، ما يسمى بديمقراطية التعليم ، ولكن الآن ليس هناك فرصة لمتوسطى الحال والبسطاء فقد انتهى الآن نظام الاعاشة (الداخليات) ، التعليم المجانى ، المنح المادية وتذاكر السفر . العائق الاقتصادى سيقف فى وجه غير القادرين .

هناك مؤشرات مهمة على تدهور المستوى العلمى للجامعات السودانية : نوع المكتبات ، توفر البرامج والمجلات ، المعامل ونسبة الطلاب للاستاذ .

هناك ممارسة انتبه لها الأخوان المسلمون منذ وقت طويل وهى منح الفرص للتعيين كأساتذة من مؤيديهم عن طريق المحاباه فى الدرجات ، منح الوظائف ، توفير البعثات .. الخ المعيار لم يكن اكاديميا كما أصرت عليه القوى الديمقراطية بل سياسيا فى المقام الأول .

يحى سراج : فصل الاساتذة من الجامعات تم على أساس سياسى ، القرارات كانت تصدر من مجلس الوزراء دون مناقشتها بل بناء على معلومات من الأجهزة السياسية والأمنية للأخوان .

تم التعريب ايضا بشكل عشوائى ، لا توجد مراجع أو اساتذة مؤهلون وترك الأمر لكل استاذ على حدة . وكذلك تم توسع عشوائى فى التعليم العالى بلا امكانيات .

د. ابراهيم : حول التعليم ، اعتقد ان الإخوان موقفهم من التعليم فيه اشكالية كبيرة ويمثل تحديا فكريا كبيرا لهم ، هم يعلمون ان الخطر الحقيقى فى مواجهة برنامج الدولة السلفية الظلامية هو التعليم ، هو العقلانية ، لذلك التعليم مستهدف فى ذاته ، نوعية التعليم كانت هدفا : يمكن ان يحرزوا انتصارات رخيصة بلا تكلفة ، وسعنا التعليم بدون توفير أى امكانيات ، ضاعفنا عدد الطلبة ، لكن الهدف الحقيقى هو نوعية التعليم لأنهم يعتقدون ان ما يواجهونه من معارضة هو نتيجة نشر التعليم للعقلانية والعلمانية ، لذلك فإن زيادة العدد ليس صدفة ولا تشريد الأساتذة وتعيين افراد غيرمؤهلين والتعريب المزايد والسريع (كانوا يهدفون لاستمالة الجهات العربية وان يصبحوا أوصياء على المشاعر القومية والدينية) كلها تصب فى مجرى منظم وواع تؤدى إلى برنامج تعليم مغلق ومنغلق .

نايل عبدالمنعم : اتفق مع د. على حول اهتمام الجبهة الاسلامية بالطلاب باعتبارهم الكوادر التى خلقت البنية الأساسية السياسية للتنظيم ، واعتقد ان الأنشطة الأخرى وجهت لاستيعاب هذه المجموعات حتى انهم فى انشطتهم الاقتصادية (البنوك الاسلامية والمؤسسات ... الخ كانت اماكنهم محفوظة .

فى المرحلة الحالية بعد استلام السلطة تغيرت استراتيجيتهم ، فهم ليسوا مع التعليم ، هم مع تدمير كل المؤسسات فى السودان بما فيها التعليم ، باعتباره خطيرا جدا . ويتم تدمير هذه المؤسسات على مستويين : المستوى الأول يتم فيه تشجيع ، توسع التعليم ، زيادة الأعداد .. الخ . لكن المستهدف المستوى وتدمير البنية الأساسية من الابتدائى وحتى الجامعة .

المستوى الآخر : بدء تعليم متناسق مع اطروحاتهم الفكرية ومن ثم مواصلة تعليم دينى فى كل المستويات ويتم فيه فصل الرجل عن المرأة بسرعة شديدة وجعل علوم الدين معيارا للتقدم فى التعليم .

د. مروان : ما هو نوع التعليم الذى تريد الجبهة الاسلامية تعميمه فى السودان ، نوع التعليم الذى كان موجودا فى السودان من قبل يعتمد على أجادة القيم الأكاديمية ويعتمد على التحرى والاستقصاء والاثبات ، الأخوان المسلمون يريدون القضاء عليها باسم «الأسلمة» واعتقد انها نقيض للأساليب العلمية المستعملة فى التعليم الجامعى الحديث . ما هى الأسلمة ؟ اعتقد ان مدخلهم هو عسكرة التعليم وهى سمة ثابتة فى كل الأنظمة الفاشية فى المانيا ، ايطاليا وايران ، أى بديلا عن طالب يكتسب معرفة علمية وأكاديمية تفيد المجتمع ، تخرج طالبا لديه ولاء للنظام السياسى وفى هذا الاطار تصبح المعرفة الأكاديمية والدراية مسأة ثانوية .

د. فتحى : أواصل ما اثير حول الأسلمة ! اعتقد ان المفهوم لم يكن واضحا لديهم ، قدم اقتراح فى جامعة الجزيرة لانشاء مركز لأسلمة المعرفة وقام المركز فعلا بامكانيات اكبر من امكانيات الجامعة نفسها وكان الفهم الموجود آنذاك ان خريج الزراعة بكل العلوم التى نالها ، ليس لديه معرفة بامكانيات صلاة الاستسقاء فى حل مشاكل الجفاف .

عثمان مختار : مدخلى هو حديث قاله الدكتور الترابى عندما كان معتقلا فى بداية الأنقلاب وقال فيه : ان جامعة الخرطوم جامعة صفوية ، ولذلك فان الهدف الأساسى للأخوان المسلمين هو تكسير جامعة الخرطوم بمناهجها المتميزة وطلابها البعيدين عن تأثير الجبهة الذين حاولوا السيطرة عليها بكافة الطرق وفشلوا فيها . الفكرة الأساسية هى تكسير الجامعة وتدمير الحياة الاجتماعية والنقابية والسياسية الثرية التى ميزت الجامعة .

تعليق د. على عبد الله على المداخلات

المداخلات كانت كلها اضاءات هامة لما قيل .

هناك قضية اخرى لم اتطرق لها وهى القرار الخاص بارجاع جميع الطلاب السودانيين الذين يدرسون بالخارج ما عدا طلاب السنوات النهائية وهذا قرار اسبابه سياسية لأن الجبهة الاسلامية تخشى من اثرهم فى المستقبل كخريجين يحملون قيما مختلفة عن القيم التى تروج لها ، وقد قامت الجبهة الاسلامية بطرد الآلاف من الخدمة المدنية ولا تريد ان يحلوا محل هؤلاء .

المحور السادس
آليات الخطاب الثقافى الاسلاموى

أ. صلاح الزين : للقبض على مفاصل الخطاب الثقافى الاسلاموى فى موضوع مقاربتنا ، لابد من مقاربة المشروع السياسى الحاكم الآن فى السودان فى تمظهراته السلطوية السياسية على مستوى الدولة ، تدفع ببدهيتين إلى الواجهة !

أولا : تطور الخطاب الاسلاموى فى ثنايا بنية كولونيالية تابعة مع استحالة تطورها ، على الأقل ، حتى الآن خارج سلطات الرأسماليات العالمية ، بالنتيجة اختراق البنية الطبقية بتكوينات (مفترض خطاباتها) بنى قبل رأسمالية ، تبحث عن مشروعياتها التاريخية فى البنية تلك .

ثانيا : الخطاب هذا هو السبيل المحمول على اكتاف الخطابات الحاكمة السابقة ، بمعنى خروجه من المعطى المسدول على المشهد السياسى منذ نهايات الأربعينات حتى هيمنته الكاملة فى الثمانينات ، وقد تناسجت مع الخطاب السياسى الضد الذى أسس لبداية هشاشاته المثابرة بفصل الوطنى عن الاجتماعى . خطاب كارزمى طائفى يستطيل فى موازاة خطاب ثوروى يستطيل فى فكر الشعار والبداهة .

الخطاب الثقافى الاسلاموى لم يتأسس فى يونيو ١٩٨٩ ، ما تم فجر ذلك اليوم هو صعود فئة لها ارتكازاتها الاستراتيجية فى الحلف الطبقى المسيطر (٨٥ - ١٩٨٩) وما قبل ذلك ، ما يميز سلطة الدولة بعد ٨٩ هو صيرورة الحزب دولة والدولة حزبا فاتحة لنهوض الفاشستية الطليقة ، وانبنى هذا الخطاب وتمحور حول آليات شكلت أبنية حركة المرتهنة لضرورات سلطة الدولة الكليانية .

فهو خطاب احتوائى واقصائى فى نفس الآن ، احتوائيته مؤسسة من بداهة وجودة المحمول نسقا ايمانيا وتاريخيا فى الوقت نفسه هو يظهر لسيرورات البنية بعين الايدلوجيا ، فيجد نفسه خارج تكوينات تتعدد عرقيا وثقافيا ودينيا خارج مشروعه المرتبك .

يتوتر الخطاب هذا بتناقضه المرفوض من ابتناء الخطاب

على المعتقد والتدين ، فيصبح الثقافى لا وجود له خارج فعل الايمان الاسلاموى ، فلا وجود لثقافات خارج الدين الاسلامى ، ولا تواريخ خارج المسيرة الاسلامية ، ولا أعراف معجونه خارج المطاحن الاسلامية ولا وجود للوجود نفسه خارج الوجود الاسلامى . وان وجدت هذه المشاريع فهى للأبادة ، ومن ثم منطقا يصبح مفهوم الابادة أحدى آليات الخطاب ذاك ، ينسجم مع ذاته تماما بابادة ثقافات الجنوب والغرب ، ابادة الثقافات الشعبية ، وطرد اتحادات الكتاب والجمعيات الثقافية ومؤسساتها خارج المشهد ، الزج بالكوادر الفنية والأدبية وحاملى المشاريع الثقافية المختلفة فى الزنازين وتعاسات مسا ءات التعذيب .

ولأن المشروع الثقافى الاسلاموى ينهض على سقالات خطاب سياسى ناقص ومنكفىء تاريخيا فانه ينجز مشروعه بقصلة الثقافة عرقيا ، وهى سمة فاشستية باهرة ، بناء تأسيساته الثقافية على الدين ولون البشرة مما يجنح به إلى رفع شعار العروبة محايثا لأطروحاته الثقافية ، ويلازم هذه المحايثة تلازم آخر هو تلازم العروبى والاسلاموى ، وكل منهما يفترض الآخر ويستلزمه وصولا إلى خطاب عروبى اسلامانى اقصائى بالنتيجة .

وبما ان الفعل الثقافى فعل اعلامى ، تراسلى ، تواصلى يختزل هذا المشروع الثقافى مفهوم الثقافة إلى النص ، ايمانيته تستوجب ذلك ، فتصبح الثقافة مجرد نص كتب منذ الأزل ، نص يعيد انتاج نفسه فى ابد لا ينتهى . مأزق هذ الخطاب هو تموقعه النصى من تطورات الحياة ، وقراءتها بنص لا يتطور ، ومن ثم تتناظر وتتوازى عنده الثقافة والاجتماع .

وللهيمنة المطلقة على أجهزة الاعلام لتأسيس خطاب اعلامى ينبنى على مكنيزمات بث تحقق للمشروع الثقافى / السياسى ، ترافق مع انشاءات اعلامية جديدة ودور نشر متعددة يسيطر عليها حاملو المشروع ، ويهدف إلى تنشئة وإعادة تنشئة المواطن السودانى برسالات الثقافة الخالدة التى تنهض على آلية التكرار والترديد ، هى أجهزة اعلامية لبث ثقافة التكرار والبلادة وثقافة النص / الزعيم / القائد / المتماثل مع ذاته وجوهره المتجوهر .

مداخلات المحور السادس

د. مروان : مساهمة الأخ صلاح محتواها جميل وفيها جهد مقدر ، إلا ان اسلوبه يجعل الأمر محتارا حتى يشرح المعنى ، أراه محقا فى مقاربته الخطاب السياسى والثقافى للاخوان انه فاشستى ويسعى لمحو أى خطاب آخر . كما هدفت النازية لعسكرة المجتمع من خلال زعيم واحد ، توجه واحد ، هدف وثقافة واحدة .

الجبهة تتحدث عن الماضى الذهبى ، وهى نظرة لا تأريخية ، ففى ذروة الحضارة الاسلامية كان هناك جدل فكرى وفلسفى عميق ، أى لم يكن هناك رأى واحد .

من ناحية أخرى فسياسيو الجبهة الاسلامية ذرائعيون ، وقد وصف الترابى ذات مرة انه تقدمى مع السلفيين وسلفى مع التقدميين .

هذه الازدواجية والانتهازية تسقطان عنهم صفة من صفات الفاشست ، فالأخيرون لم يكونوا يساومون فيما يتعلق بالعرق ومهامهم .

د. كرسعى : اريد التركيز على تحديد المفاهيم من الناحية الاقتصادية ، الطفيلية سواء فى الجبهة أو الأحزاب الأخرى يجب تسميتها الطفيلية الاسلامية فى حالة استغلالها الدين لتسويغ اهداف ومصالح اقتصادية .

ذكر المتحدث ايضا انهم لا يعترفون بثقافات خارج الاسلام ، لكن لديهم فرقة اسمها عارق ما هو مدلول ذلك ، واعتقد انه شيء حديث وثورى فى توصيل رسالة للناس، فما مدلول ما ذكرت؟!

ايضا استعمل بعض المصطلحات بدون تحديد ، استعمل الاسلامى والاسلاموي وأتى كذلك بتعبير جديد لم اسمع عنه من قبل وهو الاسلامانى .

د. نايل : وصف الأخوان بالفاشية ومحاولة الخروج باستنتاجات أى افتراض للمؤسسات بعد وصفهم يؤدى لنتائج خاطئة ، اعتقد انه مطلوب تحديد المصطلحات بدقة.

الثقافة والممارسة الاعلامية للجبهة مربوطان بالواقع ، وهم نموذج للفكر السلفى الذى تحتمى به القوى المعادية للشعب ، والمعيق لتكون البديل المتمثل بالثقافة الشعبية.

استطاعت الجبهة الاسلامية تطوير عملها الاعلامى فهم بدأوا فى أوائل الخمسينات وكأنهم سيركزون على الدعوة والتنوير ، ثم كرد فعل على تنامى اليسار بدأوا يطرحون الدستور الاسلامى باستحياء ، واحتموا بالطائفية لوقت طويل وزايدوا على الخطاب الطائفى فى مسألة الشريعة والقوانين .

المفروض عمله هو فضح الآليات التى يعمل بها والقائمة على الكذب والتكرار ، هذا الجهاز الاعلامى الثقافى مربوط ببرنامج معين ، يتسامحون فى بعض الأشياء فى وقت معين ، فهو ليس موقفا محددا وثابتا ، موقف يلتف حول الأشياء حسب ظرف كل وقت معين .

د. عبدالله النعيم : ازدواجية الخطاب وأسميه ازدواجية القيم وهناك علاقة عضوية بين الغاية والوسيلة وازدواجية الخطاب قد تعنى الاتساق والأمانة فى القيم وهذا ليس صحيحا فى سلوكيات الجبهة .

بالنسبة للآليات منذ بدء الثمانينات ارسل الأخوان مجموعة كبيرة لامريكا لدراسة الاعلام ووسائل الاتصال والاقتصاد ، هناك حداثة مذهلة فى الآليات رغم سلفية المحتوى ، يجب بحث هذا التناقض كيفية استعمال الشركات الأفشور ومؤسسات التمويل لخدمة مشروع سلفى بهذا القدر .

ملاحظة اخرى فاعلية اسلوبهم القائم على التزوير فى الهوية والتجربة التاريخية ، كما احذر من سيادة المشروع الشمولى – ربما يحتاج وصفه بالفاشية بعض الضبط لكن لا شك فى شموليته – وتحتاج الشمولية لبناء هيكلى وتحتاج لامكانيات غير متوفرة لكن لابد من التحذير من نجاحه لفترة تكون تكلفتها كبيرة .

د. على : كان من المفترض ان يعرف صلاح الثقافة من وجهة نظره ، وان عرضها بشكل غير مباشر عندما قال ان الجبهة لا تعترف بما هو خارج النص ، وهذا مفهوم ضيق للثقافة تجاوزه الزمن.

فيما يخص الجنوب ترى الجبهة انها مشكلة حضارية ، لذلك يمكن نسف ثقافتهم لعدم الاعتراف بها ، وأرى استخدام مصطلح شمولية بدلا من فاشية .

د. فاروق : وضع صلاح الاسلام التقليدى لوحده ، الاسلاموى كقولنا علمى وهو الحقيقى وعلموى وهو الذى يجعل الحقيقة العلمية هى الوحيدة وينفى أى منهج آخر .

تعقيب صلاح الزين على المداخلات

استخدم مصطلح اسلامى بالمعنى المتعارف عليه (للدين الشعبى) السابق (للدين – الدولتى) اذا صحت التسمية والأسلاموى هو الخروج عن الأول ، الاسلامانى اشتقاق يعكس تلازم العروبة والاسلام ويستعملها هادى العلوى لشرح تفعيل الاسلام مجتمعيا وفق نظرة معينة .

اعتقد ان لجوءهم لتكوينات أو بنيات جمالية لتكريس الضد فى بعده الغيبى ، أى محاولة ايصال قيم جمالية تكرس سيطرة الواقع والميتافزيقى دون الدخول فى اسلام أو لا أسلام .

بالنسبة لاحتمائهم بالطائفية فهذا كان تأجيلا لخطاب يمارس الآن ونحن لا نتحدث عنه فقط بل عن الخطاب المحتمل ايضا ، وبالنسبة لى هذ الخطاب هو خطاب فئة هيمنت داخل حلف طبقى مسيطر وأتوا للسلطة فى ٨٩ من خلال هذا الحلف

المحور السابع
الجبهة القومية الاسلامية والمشكلة القومية فى السودان

د. مروان حامد الرشيد : كانت أى اشارة فى الماضى للتمايز العرقى والدينى والثقافى ومشكلات التخلف والتنمية الغير متوازنة تنصرف إلي جنوب السودان باعتباره مستودع كل هذه التمايزات ، وتفترض هذه النظرة ان الشمال مجتمع متجانس .

لكن بعد الانتفاضة وقد كان السودان تغير كثيرا بعد ثلاثين عاما من الاستقلال غير شيء واحد كان مشابها وهو الحرب الأهلية فى السودان والتى كانت قد اختلفت كما وكيفا ، ولكن الحدث الأهم الذى كان له دلالة اخذتها الجبهة الاسلامية فى الاعتبار هو فوز الأب فيليب عباس غبوش (زنجى مسيحى وقسيس) فى احدى دوائر العاصمة معقل الشماليين .

ان النقطة المحورية فى برنامج الجبهة هو تطبيق الشريعة الاسلامية واستعمال التشريعات كقوة ردع ضد اعدائها ، لذلك فان حلها لمشكلة الجنوب جاء منقطعا عن المحاولات السابقة ، كما خططت لتقسيم البلاد على أساس مسلمين ذوى أصول عربية ومسيحيين أو لا دينيين من عرق زنجى .

الجنوب : بدأ الإستقلال بنكث الشماليين بوعدهم الجنوبيين بالحكم الفدرالى ، واتبع الحكم العسكرى الأول حلا عسكريا محضا فى التعامل مع القضية مع محاولات الأسلمة والتعريب ، جاءت ثورة اكتوبر ١٩٦٤ وبدأت العهد بمؤتمر للمائدة المستديرة لكن المؤسسة السياسية الديمقراطية الشمالية سرعان ما تنكرت لقراراتها وتصعدت الحرب فى الجنوب وكانت من اسباب انقلاب مايو ١٩٦٩.

واستطاع نظام نميرى ان يصل لحل سياسى مع المتمردين فى ١٩٧٢ ونعم الجنوب – لحد كبير – بفترة سلام واستقرار وان بقيت قضايا التخلف والتنمية كما هي ، ثم قاد تنكر النميرى للاتفاقية وتطبيق الشريعة إلى اندلاع الحرب مرة أخرى ، ورفع الأخوان المسلمون المتحالفون مع نظام النميرى صيحات الجهاد والحرب المقدسة فى الجنوب.

الغرب : كانت الأقاليم الغربية ، خاصة دارفور ، محرومة من التنمية بكل اشكالها عند الاستقلال وما بعده، ولما طرحت قضية تنمية الجنوب فى توصيات لجنة الأثنى عشر ١٩٦٤ ظهرت فى الساحة السودانية منظمات لها دعوات مماثلة فى مناطق مختلفة كجبهة نهضة دارفور ، مؤتمر البجا ، ومنظمات سرية تدعو إلى التخلص من هيمنة الشمال .

لذلك جاء تركيز الخطاب السياسى للحركة الشعبية لتحرير السودان على الأقاليم الأكثر تخلفا وضرورة صياغة برنامج قومى للحكم يحسم مسألة الحكم وعلاقة الدين بالدولة والتنمية واستطاعت استمالة بعض قطاعات

الأقاليم القريبة والمهملة كجبال النوبة والانقسنا .

الوضع عشية انقلاب يونيو ١٩٨٩

كانت هناك مساع سودانية جادة منذ الانتفاضة للوصول لحل سياسى ملائم للقضايا المطروحة على الساحة السودانية ، ولاقيت قبولا شعبيا واسعا (اعلان كوكادام ١٩٨٦ ومبادرة السلام السودانية ، المرغنى - قرنق ١٩٨٨) ، وقد اعترفت كل هذه المحاولات بمبادىء عدة للوصول لسلام حقيقى فى البلاد :

١ - تعددية السودان الدينية والثقافية .

٢ - المساواة التامة فى المواطنة .

٣ - حل جميع مشكلات الوطن فى ظل نظام ديمقراطى تعددى .

انقلاب يونيو ١٩٨٩

اعلنت الجبهة الاسلامية عند اعتلائها الحكم عن تطبيق الحكم الفدرالى كنوع من الانفراد بالشمال وفرض قوانين الشريعة مع امكانية اعفاء الجنوب ، لذلك صعدت الحرب مع الحركة الشعبية وأخذت الصبغة الدينية ، كما لجأت إلى التطهيرين العرقى والدينى عن طريق ترحيل ونفى اعداد هائلة من النازحين وإعادة توطينهم فى أماكن أسوأ مع استعمال العنف والأرهاب لتطبيق هذه السياسة (تم ترحيل اكثر من سبعمائة ألف من النازحين من الجوع والحرب الأهلية من حول المدن ، العاصمة وأخرى فى الشمال وتخطط لترحيل نصف مليون آخرين)

كما طبقت نفس السياسة فى منطقة جبال النوبة (تسكنها اغلبية وثنية ومسيحية زنجية) بدعوى تعاونهم مع الجيش الشعبى ، فقامت باعدام وابادة اعداد هائلة من المواطنين والتدمير المنظم للقرى وحرقها وترحيل المواطنين بالقوة وتوطينهم بالقوة ونشرهم فى مساحات واسعة من القطر .

ان حملة طمس الهوية الأثنية والدينية والثقافية التى تنفذها الجبهة الاسلامية شملت كل نواحى الحياة وشملت الاستعراب القسرى والأسلمة خاصة فى التعليم وحرمان غير المسلمين من حرية ممارسة اديانهم ، بل والوجود فى السودان الشمالى المسلم .

ان انتهاكات الجبهة لحقوق الانسان فى مجال القوميات لن يكتمل اذا لم نشر إلى استغلال المهجرين والمرحلين فيما يشبه السخرة فى مواقع الانتاج التى يمتلكها تجار الجبهة الكبار وتركهم يعيشون فى اسوأ حالة وصلها المواطن السودانى على مر تاريخه المعاصر .

ان بحث الجبهة عن السلام المزعوم بمحاولة إلقاء الهزيمة بالجيش الشعبى دون اعتبار أن مشاكل التنمية المتوازنة والحكم وضمان حقوق المواطنة جزء أصيل من مكونات سلام حقيقى ، وان هذا كله يحتاج إلى تعددية سياسية لحل مشاكل مجتمع هو نفسه تعددى .

مداخلات المحور السابع

د. فاروق : أحاول الاجابة على سؤال لماذا جاء وعى الحركة السياسية السودانية ، خاصة الحزب الشيوعى بالقوميات متأخرا ولماذا عجز عن استيعاب حركة القوميات فى اطار المعارضة الديمقراطية السودانية ، واضح ان الحزب الشيوعى كان المصدر الرئيسى للأفكار الأساسية فى هذا المجال منذ عام ١٩٤٦ وقد اعتمد فى رؤيته على كتاب ستالين عن المسألة الوطنية ، والذى ربط مفهوم القوميات بنشأة البرجوازية الوطنية والسوق الوطنى كما كان فى أوروبا ، لذا جاء عدم الاعتراف بحقوق كثيرة لهذه المجموعات العرقية وعلى رأسها حق تقرير المصير . وكانت استراتيجية الحزب الشيوعى فى مؤتمره الرابع تقوم على اعتبار القطاع التقليدى وقواه الاجتماعية بمن فى ذلك فلاحوه كقوى هامشية ورصيد لليمين وعقبة أمام عملية الثورة والتغيير الاجتماعى ، مسألة اخرى ان اصول الحزب الشيوعى الشمالية المنحدرة من الطبقة الوسطى القت بظلالها على مسألة القوميات ، وقد تولى الحزب الشيوعى وتنظيمه الجبهة المعادية للاستعمار تنظيم مزارعى جبال النوبة فى بداية الخمسينات وكانت تضم النوبة ومتوسطى الحال من الجلابة ، لكن التناقض بين القيادة اليسارية للاتحاد المنحدرة من الطبقة الوسطى الشمالية من جهة وبين مسحوقى الفلاحين من النوبة والفلاته من جهة اخرى (إلى جانب شعار التحالف مع البرجوازية الوطنية المرفوع فى تلك الفترة) اضعف من اندفاع تلك الحركة وأدى لبروز قيادة سياسية جديدة للنوبة.

د. حيدر : صحيح ان الهامشيين فى النوبة وغيرهم زاد اندماجهم وانتقالهم للمدن ، خاصة العاصمة ، لكن المشكلة فى التمازج القومى مع المجموعات الأخرى لايحدث والنتيجة هى تكوين جيتوهات تطالب بنصيبها فى الكعكة فى الشمال ، العنصر الشمالى ايضا يساهم فى عدم التمازج لأن لديه صورة معينة عن النوبة أو الجنوبيين فى ذهنة وتحتاج لعملية تنقية وتنشئة طويلة .

أما مسألة الأسلمة فى عهد عبود (٥٨ - ١٩٦٤) فكانت ادارية ، لكنها مع استلام الجبهة للسلطة اصبح شكلا ايدلوجيا شموليا ، وهناك نقطة ان الجنوب اصبح يمثل مأزقا بالنسبة للجبهة فهى من جهة تريد فصله لتحقيق المشروع الاسلامى فى الشمال ، وفى نفس الوقت

تحتاج لادماج الجنوب لتحقيق مشروع أوسع من ذلك وهو الحزام الأفريقى الاسلامى فى القرن الأفريقى .

د . على : من المؤكد أن بنية الخطاب السياسى المهيمن فى السودان بنيه اسلامية ، والانظمة العربية التى تدعى أن لديها مشكلة مع الاصوليين تظهر فى عمقها أن خطابها هو فى الواقع امتداد للخطاب الاصولى ، ما فعلته الجبهه فى الحقيقة هو ترجمة محتوى خطاب الاحزاب التقليدية إلى برامج ونجاحها بالتالى فى استقطاب بعض من يمثلون اليمين فى هذه الاحزاب واستقوت بهم ، ما تقوله عن الجبهه وطرحها فيما يتعلق بالاقليات فى السودان هو صحيح ايضاً بالنسبه للاحزاب التقليديه ، وموقفها – إذا ابعدنا اغراض الدعايه الانتخابيه – بالنسبه لثقافات المجموعات القوميه موقف استعلائى لا يقيم أى وزن لها .

لكن ليس من الامانه اغفال الاشاره إلى موقف المثقفين التقدميين وهو موقف يتميز بالازدواجيه ايضاً على الاقل فيما يخص الترويج لقيم استعلائيه وساخره ويكرس العنصرية .

الجـداول

جدول رقم ١

تقديرات الناتج المحلى حسب نوع النشاط الاقتصادى

العام المالى	الزراعة ٪	الصناعة٪	الخدمات٪
١٩٨٩/٨٨	٣١ر٣	١٦ر٣	٥٢ر٣
١٩٩٠/٨٩	٣٠ر٢	١٥ر٣	٥٤ر٢
١٩٩١/٩٠	٢٨ر٩	١٧ر٦	٥٤ر٢
١٩٩٢/٩١	٣٣ر٩	١٧	٤٩

جدول رقم ٢

الكتلة النقدية داخل الاقتصاد السودانى

السنـة	ملايين الجنيهات	نسبة الزيادة لعام ١٩٦٠
ديسمبر ١٩٦٠	٢١ر٦	--------
ديسمبر ١٩٨٨	١١٢١٨ر٠	٪ ٥١٨٣٥ (٨٦٧ ضعف)
ديسمبر ١٩٩١	٤٢١٢٥ر٥	٪٢٠٠٤٩٠ (٢٠٠٦ ضعف)

جدول رقم ٣

مصادر الايرادات الضريبية للحكومة المركزية وثقلها النسبى ٪

العام المالى	ايرادات ضريبية	ضرائب مباشرة	ضرائب غير مباشرة
١٩٨٩/٨٨	٨٤ر٤	١٧ر٥	٦٦ر٩
١٩٩٠/٨٩	٨٤ر٥	٢١ر٣	٦٣ر٢
١٩٩١/٩٠	٥٨ر٤	١٥ر٧	٤٢ر٧
١٩٩٢/٩١ (من مارس)	٦٩ر٢	١٩ر٧	٤٩ر٣

جدول رقم ٤

أسعار بعض السلع الاستهلاكية

بين عامى ١٩٨٩ ونهاية ١٩٩٢

(الجنيه = ١٠٠ قرش سودانى)

السلعة	السعر ١٩٨٩	السعر ١٩٩٢	الزيادة ٪
رغيف خبز	١٥ قرش	٦ جنيهات	٣٩٠٠
رطل سكر	١٢٥ قرش	٦٠ جنيها	٤٧٠٠
كيلو لحم	١٢ جنيها	٣٠٠ جنيه	٢٤٩٠٠
جوال فحم	٢٥ جنيها	١٢٠٠ جنيه	٤٧٠٠
جالون بنزين	١٠ جنيه	١١٠ جنيه	٢٢٠٠
جالون جازولين	٣٧٥ قرش	١١٠ جنيه	٢٨٤٧
واحد دولار	١٦ جنيه	١٨٠ جنيه	١٠٢٥

فلسطين:
لمحات عن الحركة الاسلامية
الجذور ـ الحاضر

د. هاشم عبد الجواد

مقـدمـة

من الصعب على الباحث فى تاريخ بواكير حركة الشعب الفلسطينى فى مطلع هذا القرن التمييز بين الحركة الوطنية والتيار الاسلامى، فقد عرف الفلسطينيون وجودا للزعامتين الدينية والسياسية، على طوال تاريخهم النضالى، وبرزت اسماء مثل الحاج أمين الحسينى والشيخ معز الدين القسام، تجسيدا لهذا الواقع، بل اننا نجد لقب الشيخ كان يطلق اثناء الثورات الفلسطينية المتعاقبة على كل قائد لمجموعة من المجاهدين.

ان قدسية فلسطين ومكانتهاعند المسلمين، وشمولها لبيت المقدس واكناف بيت المقدس، واحتواء ها للمسجد الأقصى الذى بارك الله حوله، واعتبار أهلها مرابطين حتى يوم القيامة، اضفى على أهلها وهم يجاهدون فى الدفاع عنها، أو لتحريرها، والاستشهاد فى سبيل ذلك، الشعور الدينى العميق.

كما انه يصعب على الباحث ايضا التمييز بين طابع التدين الشعبى الفطرى، الناتج عن ثقافة الشعب الفلسطينى الاسلامية وتراثه الفكرى وتمسكه بدينه وبين الالتزام الحزبى بمفهومه الحركى. ومما يزيد الأمر صعوبة على الباحث فى تناوله تيارات الحركة الاسلامية الفلسطينية فى الأرض المحتلة وفى الشتات بالتفصيل، هو المحظور الأمنى، ليس الخاص بواقع الاحتلال الصهيونى لمن هم فى الأرض المحتلة فحسب، بل المحظور الأمنى لمن هم فى الشتات العربى خاصة والعالمى عامة.

ولسهولة البحث يقسم الموضوع إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

- الحركة الاسلامية فى صفوف الشعب الفلسطينى قبل ١٩٤٨.
- الحركة الاسلامية منذ النكبة عام ١٩٤٨ وحتى الانتفاضة ١٩٨٧.
- الحركة الاسلامية خلال الانتفاضة.

فلسطين جزء من بلاد الشام
وجهاد شعبها جزء من جهاد الشاميين:

كانت فلسطين فى زمن دولة الخلافة العثمانية مقسمة اداريا إلى ثلاثة سناجق «متصرفيات» سنجق القدس ويشمل معظم اجزاء فلسطين وثلاثة ارباع سكانها، ويتبع الباب العالى فى اسطنبول ويديره مباشرة وزير الداخلية العثمانى، وسنجقى عكا ونابلس يتبعان ولاية الشام ثم الحقا بولاية بيروت عام ١٨٨٣.

وكان رجال فلسطين يتقلدون المناصب الادارية فى سورية ورجال سورية يتقلدونها فى فلسطين، فقد كان

د. هاشم عبد الجواد - باحث فلسطينى

الشيخ اسعد الشقيرى يشغل منصب امين مكتبة السلطان عبدالحميد وقاضى الاستئناف فى استنبول، فى حين كان هاشم الاتاسى يشغل منصب «قائم مقام» فى عكا وشكرى العسكرى «قائم مقام» الناصرة.

لذلك لا نجد تنظيمات سياسية أو فكرية خاصة بالفلسطينيين قبل نهاية الحرب العالمية الأولى، ودخول دول الانتداب بلاد الشام، وتجزئتها إلى دويلات، وإقامة الحدود المصطنعة، طبقا لاتفاقية «سايكس بيكو» ١٩١٥.

فقد كان شباب فلسطين ومثقفوها يشاركون السوريين واللبنانيين فى الجمعيات المختلفة التى تشكلت بعد سياسة الاصلاح العثمانية والتى بدأت بخط شريف كلخانه ١٨٣٩ ثم خط همايون ١٨٥٦.

فقد تأثر الفلسطينيون بفكر الاصلاح الدينى، الذى حمل لواءه الشيخان جمال الدين الافغانى ومحمد عبده، من خلال مشاركتهم فى هذه الجمعيات والحركات التى انبثقت عن هذا الفكر، أمثال جمعية الاخاء العربى العثمانى تأسست سنة ١٩٠٨ كان من بين مؤسسيها شكرى الحسينى وجميل الحسينى من متصرفية القدس. والجمعية القحطانية تأسست أواخر سنة ١٩٠٩ وكان من مؤسسيها على النشاشيبى كما اشترك النشاشيبى فى حزب العهد السرى الذى خلف الجمعية القحطانية بعد اكتشاف أمرها. والجمعية العربية الفتاة، وكان من بين مؤسسيها فى باريس سنة ١٩١١ عونى عبدالهادى ورفيق الخميسى، وجمعية المنتدى العربى سنة ١٩٠٩ ومن بين مؤسسيها جميل الحسينى.

وقد شارك الفلسطينيون فى تشكيل كتلة نيابية عريضة داخل مجلس المبعوثات من بينهم روحى الخالدى وحافظ السعيد وأسعد الشقيرى وعثمان النشاشيبى وعارف الحسينى واحمد خماش.

كما انضم عدد من الفلسطينيين إلى قوات الثورة العربية بقيادة الشريف حسين وابنه فيصل، فقد كان صبحى الخضرا (١٨٩٥ - ١٩٥٤) من الضباط العثمانيين الذين انضموا إلى الأمير فيصل وكان مرافقا له وتسلم الأمن العام فى بداية الحكم العربى بدمشق وهو الذى القى كلمة الأمير فيصل من فوق شرفة البلدية فى ساحة المرجة(١)

جمعية الشبان المسلمين:

تشكلت جمعية الشبان المسلمين فى مصر سنة ١٩٢٧ على يد اقطاب الاتجاه الاسلامى السياسى فى الحزب الوطنى المصرى أمثال محب الدين الخطيب والدكتور عبدالحميد سعيد الذين وضعوا مسألة الخلافة الاسلامية فى مواجهة الوطنية المصرية، وتمسكوا بشعار الجامعة الاسلامية. وتعتبر جمعية الشبان المسلمين مرحلة انتقالية بين الجمعيات الخيرية والثقافية التى كانت سائدة وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط الاسلامى السافر.

وبعد التغييرات الكبرى التى شهدتها المنطقة العربية عقب الحرب العالمية الأولى والتى أدت فيما ادت اليه، إلى سيطرة الاستعمار البريطانى على فلسطين فأصبحت اقليما جغرافيا متميزا، فقد جعلت تأثير الاتجاهات الفكرية والسياسية فى مصر اكثر وقعا وتأثيرا على الفلسطينيين عما كان من قبل. وقد كان وزن التيار الاسلامى فى مصر أوضح وأكثر تبلورا منه فى دول المشرق العربى.

وبعد أقل من عام من تشكيل جمعية الشبان المسلمين فى مصر برئاسة الدكتور عبدالحميد سعيد قام الدكتور سعيد بزيارة إلى فلسطين وجال مدنها وخطب فى مساجدها داعيا إلى تأسيس جمعيات للشبان المسلمين شارحا اهدافها ومبادئها. عقد المؤتمر التأسيسى للجمعية الذى سمى مؤتمر الأندية الاسلامية برئاسة راغب الأمام فى يافا بتاريخ ١٩٢٨/٤/١٨، شاركت فيه جمعية الشبان الاسلامية والنادى الرياضى فى يافا، والنادى العربى فى نابلس، ونادى الاتجاه الاسلامى فى غزة، وناقش المؤتمر لائحة الجمعية فى فلسطين وأقرها، وقد جاءت مشمائلة للائحة الجمعية فى مصر(٢).

وتم وضع دستور الجمعية من ثلاثة أبواب وثلاث عشرة مادة ينظم تأليف الجمعية وغاياتها وعضويتها وكيانها.

وتنص المادة الأولى من الباب الأول على ما يلى: تألفت فى نابلس بتاريخ ٢٩ - ٣٠ ذى القعدة سنة ١٣٤٦ الموافق ١٧ - ١٨ مارس ١٩٢٨ جمعية تسمى جمعية الشبان المسلمين.

وتنص المادة الثانية على: لا تشتغل هذه الجمعية بالشئون السياسية.

ثم تلا ذلك الدستور نظامها الداخلى الذى ينظم بابه الأول مجلس الادارة مهامه وكيفية تشكيله. وينظم الباب الثانى جمعيتها العامة انعقادها ومهامها. وينظم الباب الثالث مالية الجمعية الايرادات والنفقات ويشتمل الباب الرابع على متفرقات.(٣)

فروع جمعية الشبان المسلمين ومؤتمراتها:

فى غضون عدة شهور تم تأسيس عشرين فرعا فى اثنتى عشرة مدينة ومنطقة فى فلسطين.

فى ١٩٢٨/١١/٢٦ عقد فى نابلس مؤتمر عام مصغر اصدر سلسلة من القرارات الداخلية.

فى ٢ - ١٩٢٩/٥/٣ عقد المؤتمر العام الثانى فى

يافا شاركت فيه ثلاث عشرة جمعية اتخذ فيه عدة قرارات تتعلق بقوانين الأوقاف والأحوال الشخصية وأخرى تتعلق بالفروع وأمورها الداخلية وبعض القرارات العامة ابرزها تشجيع الانتاج الوطنى العربى والاهتمام بتشجيع واقامة معارض وطنية صناعية وزراعية تشجيعا للعامل العربى، وادخال التعليم الزراعى فى القرى والمراكز الزراعية وادخال التعليمين الصناعى والتجارى فى المدن، وايفاد بعثات علمية للخارج.

ولكن تزايد وزن ونفوذ الجمعية ونشاطاتها بصورة سريعة اثار سخط سلطات الانتداب البريطانى عليها فقامت باعتقال رئيس الجمعية فى يافا على الدباغ ورئيس الجمعية فى غزة حمدى الحسينى واقفلت فرعى يافا والقدس، وارغمت سلطات الانتداب موظفى الحكومة على الانسحاب من الجمعية مما ادى إلي انسحاب جماعى شل الجمعية.

عقدت الجمعية مؤتمرها العام الثالث فى ٢٥/٤/١٩٣٠ فى مدينة حيفا حيث كان الشيخ عز الدين القسام رئيس فرعها وحامل لوائها، وطالبت قرارات المؤتمر باعادة فتح الفروع المغلقة للجمعية والسعى لأخراج المعتقلين السياسيين والمطالبة بألغاء الاحكام الجائرة «اثر ثورة البراق» كما اتخذ المؤتمر عدة قرارات تنظيمية هامة ابرزها القرار بتشكيل هيئة مركزية للجمعية مقرهانابلس تضم كل افرع جمعية الشبان المسلمين الفلسطينيين وتكون قناة اتصال لكل الفروع بالمركز العام فى القاهرة الأمر الذى عزز الجمعية فى فلسطين واضفى على حركتها وجها سياسيا وطنيا.

وقد لعبت الجمعية دورا هاما فى الحركة الوطنية الفلسطينية، وضمت فى صفوفها عددا من ابرز الشخصيات الوطنية التى كان لبعضها دور هام خلال الثلاثينيات فى تأسيس عدد من الأحزاب الفلسطينية، نذكر منها: ١ - فى حزب الاستقلال العربى ١٩٣٢ عونى عبدالهادى، رشيد الحاج ابراهيم، حمدى الحسينى، عزة دروزة، اكرم زعيتر، عجاج نويهض، راشد ابو غزالة، رأفت البورنو، محمد على دروزة، حلمى المباشر، خضر جعفراوى.

٢ - فى حزب الدفاع العربى ١٩٣٤ حسام ابو السعود، حسن صدقى الدجانى، عمر صالح البرغوثى.

٣ - فى الحزب العربى الفلسطينى ١٩٣٥ جمال الحسينى، د. مصطفى البشناق، حكمت النملى، رشدى التميمى، جمال القاسم، خالد الفرج، على الدباغ.

٤ - فى حزب الكتلة الوطنية ١٩٣٥ الحاج سعيد كساب.

وقد كان نشوء هذه الأحزاب على حساب جمعية الشبان المسلمين حتى تلاشت اخبارها بعد عام ١٩٣٥.(٤)

الأخوان المسلمون

تعود علاقة حسن البنا بفلسطين إلى عام ١٩٢٧ قبل تأسيس الجماعة فى مصر بعام واحد «١٩٢٨» عندما ارسل البنا رسالة إلى الحاج أمين الحسينى مفتى فلسطين وكان يرى فيه «... رجلا حباه الله لحماية فلسطين، وقذفه رعبا فى قلوب عدوها، وأسكنه بقعة من الحرم بارك حولها».

انشئت جماعة الاخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ كجماعة دينية هدفها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وبعد مؤتمرها الثانى ١٩٣٥ وصدور مجلتيها «الأخوان المسلمون» و«النذير» اعلن البنا أن من يظن ان الاسلام يتناول الناحية الدينية والروحية فقط فهو مخطىء. فالاسلام عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، مصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين الأمرين عن الآخر.

وأخذت الجماعة تبدى اهتماما اكثر بالقضية الفلسطينية وأضفت عليها بعدا اسلاميا.

وقد ارسل البنا إلى المؤتمر العربى المنعقد فى بلودان فى ١٠/٩/١٩٣٥ برقية باسم الاخوان المصريين اعرب فيها عن استعدادهم للدفاع عن فلسطين بدمائهم وأرواحهم وأموالهم.

وقد تطوع عدد من الاخوان المسلمين المصريين بقيادة محمود عبده للقتال بجانب الفلسطينيين فى ثورة ١٩٣٦.

وكان البنا قد ارسل اخاه عبدالرحمن البنا سنة ١٩٣٥ لزيارة فلسطين، وليعلن عن وقوف الأخوان بجانب الشعب الفلسطينى فى قضيته المقدسة، وقد لعب عبدالرحمن البنا دورا كبيرا فى اظهار اهتمام الجماعة بقضية فلسطين وقد بادروا بتقديم المساعدات الشاملة عام ١٩٣٦. حيث ارسل المفتى برقية حيا فيها جهود الاخوان جاء فيها «علينا ان نشكركم بما انتم اهله، ونقدر لكم شعوركم الفياض وحميتكم الاسلامية حق تقديرها، ونعلمكم بأن الرأى العام العربى فى فلسطين قد تلقى مقرراتكم الحكيمة ومساعيكم الحميدة بالشكر الجزيل والثناء الكبير»(٥).

كما بعث الزعيم عونى عبدالهادى برسالة شكر مماثلة إلى حسن البنا.

ولم يأت عقد الاربعينيات حتى كان حسن البنا نفسه قد زار فلسطين وتجول فى مدنها، وخطب فى مساجدها،

كما تم انشاء خلايا للجماعة فى بعض المدن الفلسطينية.
وقد كان أول فرع أسس للجماعة فى غزة على يد عايش عميرة وكان برئاسة الحاج ظافر الشوا، الذى رأس ايضا «جمعية التوحيد» احدى واجهات النشاطين الجماهيرى والتنظيمى للأخوان فى القطاع وتوالى افتتاح الفروع (٦). وقد شارك أخوان فلسطين عام ١٩٤٤ اخوانهم فى مصر والاردن وسورية فى مؤتمر للاخوان المسلمين عقد فى مدينة حلب.

فرع يافا :

وتم افتتاح فرع يافا سنة ١٩٤٥ فى احتفال كبير شارك فيه مندوبون عن اخوان مصر وقد تولى رئاسة المكتب الادارى للفروع ظافر الدجانى وكان من اعضائه محمد الغلاينى وخليل الوفائى والشيخ حسين المصرى.

فرع القدس :

لقد اثمرت جهود الشيخ عبدالمعز عبدالستار موفد البنا إلى فلسطين التى دامت طيلة شهرين، ينتقل بين المدن والقرى يخطب ويحاضر، عن افتتاح فرع الشيخ جراح بالقدس فى مايو ١٩٤٦ وقد عقد بهذه المناسبة مؤتمر عام حضرته جميع فروع فلسطين برئاسة الشيخ عبدالبارى بركات وسكرتارية الشيخ اسعد الامام ومحمد العمد واتخذ المؤتمر قرارات منها:

١ - توجيه جهود الجماعة فى فلسطين وتنظيمها وتوحيد الدعوة على نسق واحد.

٢ - توحيد الدستور الأساسى للفروع.

٣ - تكوين مركز عام مركزه القدس ويكون هو الهيئة الادارية العليا للاخوان المسلمين فى فلسطين والمشرف على سير الدعوة فيها والموجه لها عمليا.

فروع اخرى :

ثم افتتحت فروع للجماعة فى كل من قلقيلية واللد ونابلس والخليل «من ابرز اعضائه حافظ عبدالنبى وعيسى عبدالنبى وراشد سلهب» وسلواد ثم تتابع افتتاح الفروع حتى زاد عن عشرين فرعا.

فرع حيفا :

تشكل فرع حيفا الذى رأسه الشيخ عبدالرحمن مراد من جمعية الاعتصام برئاسة الشيخ عبدالرزاق عبدالجليل، ومن الجمعية الاسلامية، وذلك بفضل الجهود التى بذلها سعيد رمضان على رأس وفد من اخوان مصر مكث فى حيفا خمسة أيام.

ويبدو ان فرع حيفا تميز بنشاط ملحوظ اذ عقد مؤتمرين متقاربين الأول فى ١٨/١٠/١٩٤٦ حضره مندوبون عن لبنان والاردن وقد اتخذ العديد من القرارات السياسية منها: اعتبار حكومة فلسطين مسؤولة عن الوضع السياسى المضطرب فى فلسطين، وتأييد الجامعة العربية وتأييد مطالب مصر بالجلاء ووحدة وادى النيل، وتأييد المشاريع التى ترمى إلى انقاذ الأراضى، وطالب بعدم الاعتراف باليهود الطارئين على البلاد، كما طالب بعرض قضية فلسطين على مجلس الأمن.

أما المؤتمر الثانى فكان فى ٢٧/١٠/١٩٤٧ وقد اتخذ ايضا عددا من القرارات السياسية منها: اعلن المؤتمرون عن تصميمهم على الدفاع عن بلادهم بجميع الوسائل، وعن استعدادهم للتعاون مع جميع الهيئات الوطنية فى هذا السبيل، كما استنكروا توجهات مجلس الامن وهيئة الامم المتحدة بعدما أسفرتا عن حقيقتهما وتوجهاتهما نحو التقسيم واعتبروا هاتين المؤسستين ما هى إلا ثوب خالص لمطامع الدول الكبرى المستعمرة. هذا إلى جانب بعض القرارات التنظيمية منها تعميم نظام الأسرة فى كافة شعب فلسطين، وعقد اجتماع سريع للجوالة لاختيار مراقب عام يشرف على شؤونها الاشراف الدقيق.(٧)

لقد تعاظم دور الاخوان المسلمين المصريين فى دعم ومناصرة القضية الفلسطينية ولا سيما اثناء وجود المفتى الحاج امين الحسينى فى القاهرة سنة ١٩٣٦ حيث وطد علاقاته الشخصية بحسن البنا وكان يكثر من زيارة مركز الاخوان وكان البنا يستشيره فى شؤون فلسطين ومصر كلها.

وقد تدخل المرحوم البنا لوضع حد للخلاف الذي كان قائما بين منظمتى النجادة والفتوة بسبب التنافس فيما بينهما وبسبب محاولة الحزب العربى الهيمنة على اجتماع عقد فى القاهرة ضم المفتى والبنا ومحمد علوبة باشا ومحمد صالح حرب بالاضافة إلى كامل عريقات رئيس الفتوة ومحمد نمر الهواري رئيس النجادة، وقد تم توحيد المنظمتين فى منظمة واحدة اطلق عليها المفتى «منظمة الشباب العربى» على أن يتولى المصرى الصاغ محمود لبيب قيادة المنظمة وعريقات والهوارى مساعدين له(٨) .

دور الاخوان المسلمين فى حرب فلسطين:

لقد لعب الاخوان من فلسطين ومصر وسورية والاردن ادوارا هامه فى المعارك العسكرية التى دارت فى معظم انحاء فلسطين ضد القوات الصهيونية، وكان لمساهمتهم اثارها فى زيادة شعبيتهم واستمرار تنظيمهم كاحد اقوى الاحزاب والحركات السياسية التى ظلت موجودة فى اعقاب النكبة على الساحة الفلسطينية.

وقد كان لجهود الاخوان الفلسطينيين فى حرب ١٩٤٨ دور بارز فقد ذكر عارف العارف أن الاخوان فى يافا

شكلوا سرية للمجاهدين بقيادة حسن عبد الفتاح والحاج احمد الدولة. إلى أن حضر كامل الشريف على رأس كتيبة من شبان الجامعات المصرية فتولى قيادة الاخوان فى يافا وتولى الدفاع عن منطقة كرم التوت «بين يافا وتل ابيب» وتل الريش والعجمى وفى قرية سلواد شكل الاخوان سرية بقيادة عبد الرزاق عبد الجليل قامت بمهمة النجدة للقرى فى المنطقة وقد شاركت فى معركة القسطل بجانب الشهيد عبد القادر الحسينى فى ١٩٤٨ وقد دخلت ثلاث كتائب من المتطوعين الاخوان المصريين إلى فلسطين فى شباط ١٩٤٨ الاولى بقيادة البكباشى، الشهيد احمد عبد العزيز وكانت فى القطاع الجنوبى للقدس.

والثانية بقيادة البكباشى عبد الجواد طبالة وكانت فى قطاع غزة والثالثة بقيادة البوزباشى محمود عبدة فى صور باهر.

اما الاخوان المسلمون فى سورية فقد نظموا تظاهرة ضخمة فى دمشق فى ١٩٤٧/١١/٣٠ بعد قرار التقسيم اقتحموا خلالها السفارة الامريكية والمفوضيتين الفرنسية والبلجيكية.

وقد قاد الشيخ الدكتور مصطفى السباعى كتيبة من شباب الاخوان فى سورية بعد أن اكملوا تدريبهم فى قطنا وقد وصلت المجموعة الاولى منهم بقيادة عبد الرحمن الملوحى برفقة عبد القادر الحسينى وخاضوا معه معركة القسطل. وقد خاض الاخوان السوريون معارك باب الخليل والحى القديم والشيخ جراح وشكلوا قوة لحفظ الامن بالقدس بقيادة الشيخ ضيف الله مراد.(٩)

تبين مما تقدم أن الاخوان المسلمين فى فلسطين انتشروا وتوسعوا توسعا كبيرا فى فترة قياسية لا تزيد عن اربعة اعوام «١٩٤٣ - ١٩٤٧» وأن توسعهم وانتشارهم لم يأتيا ثمرة جهود فكرية وسياسية بذلها الاخوان المصريون «كما يرى عوض خليل فى دراسته» فحسب وانما ايضا لكون الافكار التى طرحها الاخوان حظيت باحترام الفلسطينيين وكانت تلتقى بصورة عامة مع الوضعين الدينى والاجتماعى للشعب الفلسطينى ولحركته الوطنية، ولم تواجه بتيار علمانى عروبى أو وطنى كما هو الحال فى مصر.

وقد تميزت الجماعات الاسلامية فى فلسطين «جمعيه الشبان المسلمين - جماعة الاخوان المسلمين» عن مثيلاتها «الام» فى مصر بخصائص وسمات خاصة اهمها طغيان الوجه الوطنى السياسى على الوجه العقائدى الدينى.

وقد كان الاخوان المسلمون من أهم القوى والاحزاب التى قامت بدور ملموس فى دعم الثورة الفلسطينية ومساندتها وخصوصا فى اثناء ثورة ١٩٣٦ وحرب فلسطين ١٩٤٨. وقد حقق هذا الدور لها رصيدا جماهيريا كبيرا ساعدهم على الساحة الفلسطينية فى الحياة والاستمرار على الرغم من اوضاع ما بعد النكبه.

الاخوان المسلمون فى القطاع والضفة(١٩٤٨ - ١٩٧٧)

تقول هالة مصطفى(١٠) فى بحثها «التيار الاسلامي فى الأرض المحتلة»(١١) الواقع أن أى حديث عن التاريخ السياسى للأخوان في الأرض المحتلة، لا يمكن أن يغفل الدور الهائل الذى لعبه قطاع غزة فى تكثيف نشاطهم وامتداده إلى باقي البقاع الفلسطينية المحتلة، فقد مثل الاخوان المسلمون إلى جانب الشيوعيين اهم ظاهرتين سياسيتين تنظيميتن عرفهما القطاع خارج نطاق الزعامات التقليدية بعد عام ١٩٤٨. ثم تضيف: ومن دون الدخول فى كثير من التفاصيل يمكن القول أن الظروف الحيوية والمجتمعية والسياسية التى شهدها القطاع، كانت اقرب للتوافق مع أيديولوجية الاخوان ولحركتهم السياسية وبالتالى فقد حسبت لهم وليس للشيوعيين(١٢).

وتعود أسباب ذلك إلى عاملين اساسيين:

العامل الأول: هو طبيعة الثقافة السائدة فى القطاع غلب عليها الطابع العشائرى والقبلي، وخصوصا مع تركز معظم بدو فلسطين فى الجزء الجنوبى من القطاع، مما ساهم فى ارساء نوع من الثقافة الدينية، ولا شك أن هذه الثقافة شكلت الارضية الملائمة التى مهدت لفكر الاخوان وايديولوجيتهم السياسية.

أما العامل الثاني: فقد تمثل فى الدور الذي لعبه المتطوعون منهم فى حرب ١٩٤٨. اضافة إلى ذلك يمكن الحديث عن عامل آخر دفع فى اتجاه تصاعد القوى السياسية للأخوان فى غزة، ويختص بها التلاحم العضوى الذى ربط القطاع بمصر، وبالتالى بحياتها السياسية، وفى هذا الاطار يمكن التطرق إلى الدعم الرسمى الذى حظى به الاخوان فى غزة، من قبل النظام الناصرى، عشية قيام الثورة، وذلك للحد من نشاط القوى السياسية الاخرى، ممثلة بالشيوعيين ويرى ذلك من خلال التسهيلات التى قدمها النظام للاخوان اذ أوكل اليهم توزيع المساعدات المعيشية والتبرعات التى كانت تجمعها الحكومة المصرية من المواطنين المصريين، لتخفيف الاوضاع الاجتماعية البائسة لسكان القطاع، وقد عرفت هذه المساعدات باسم «قطارات الرحمة» اضافة إلى البعثات الدينية والتعليمية التي كانت ترسلها الحكومة المصرية إلي القطاع.(١٣)

ويضيف عوض خليل فى مقالة «جذور الاسلامى

السياسى فى فلسطين» عاملا آخر لنجاح فكرة الاخوان فى فلسطين كلها وانتشارها بسرعة هو أن الافكار التى طرحها الاخوان، كانت تلتقى بصورة عامة مع الوعى الدينى والاجتماعى السائد، فضلا عن أن الحركة الوطنية الفلسطينية كانت ذات سمات دينية واضحة، فلم يواجه الاخوان المسلمون فى فلسطين بتيار علمانى عربى أو وطنى قوى كما هو الحال بين الاخوان وحزب الوفد فى مصر.

الاخوان المسلمون والعمل السرى:

عندما اصدرت وزارة محمود النقراشى قرارا بحل جماعة الاخوان المسلمين ومصادرة ممتلكاتها، وحظر نشاطها، لجأت قيادة الاخوان فى القطاع إلى تشكيل اطار بديل هو «جمعية التوحيد» برئاسة ظافر الشوا، والتى كان من أعضائها ممن أصبحوا مؤسسين لحركة فتح امثال صلاح خلف «ابو اياد» وسليم الزعنون «ابو الاديب». وقد تركز نشاط الجمعية فى المجالات الثقافية، والدعوة إلى فكر الاخوان، إلى جانب بعض الانشطة الخاصة بالتدريبات العسكرية(١٤).

ثم تعاظمت حركة المد الاخوانية فى بداية ثورة يوليو ١٩٥٢ وبلغ عدد شعب الاخوان فى القطاع ١٢ شعبة.

وقد شكل الاخوان فى غزة مجموعتين سريتين لممارسة العمل المسلح الاولى «شباب الثأر» وكان من ابرز اعضائها صلاح خلف والاخرى «كتيبة الحق» وكان خليل الوزير من ابرز اعضائها(١٥)

وكانت هذه المجموعة اول من قام بعمل عسكرى داخل اسرائيل. اضافة إلى العمل الذى قامت به كتيبة الاستطلاع بقيادة مصطفي حافظ والتى كانت من الاسباب غير المباشرة للعدوان الثلاثى على مصر.

ورغم تراجع الاخوان السياسى بعد حظر عام ١٩٥٤، فلم يتوقف دورهم السياسى والاجتماعى. فقد عمل الاخوان فى القطاع على التنسيق والتعاون مع بعض القوى السياسية الجديدة، على ارضية العمل الوطنى، بغض النظر عن الخلاف الايديولوجى الواسع، ومن ذلك تشكيل جبهة «المقاومة الشعبية» بالاشتراك مع البعثيين وبعض العناصر المستقلة. كما تعاونوا عام ١٩٥٩ مع الشيوعيين بعد أن جمعت بينهم مصيبة الحد من نشاطهم فى الفترة الناصرية، ضد مشاريع الحد من التوطين فى سيناء التى كانت تطل برأسها بين فترة وأخرى وضد سياسة وكالة الغوث المذلة، وفى المناسبات الوطنية المختلفة.

وقد تزعم التيارين الاسلامي والشيوعى «الصديقان اللدودان فتحي البلعاوي ومعين بسيسو.

ثم جاءت فجيعة عام ١٩٦٧ حيث اصيب الجميع بالهول من شدة الضربة، وعم الاحتلال الضفة والقطاع وعاشت الحركة الوطنية والاسلامية تترقب نتائج حرب الاستنزاف إلى أن جاءت حرب رمضان ١٩٧٣، فأحيت النفوس، وبعثت فى الناس الأمل، رغم مكيدة كامب ديفيد واتفاقيات السلام الاسرائيلية المصرية.

الاخوان المسلمون فى الضفة:

منذ أن ضمت الارض الفلسطينية التي بقيت بأيدى القوات العربية إلى الأردن سنة ١٩٤٩، خضع سكانها إلى القوانين الأردنية التى كانت تحظر استعمال اسم فلسطين لاطلاقه على مدن القدس ونابلس والخليل وبيت لحم وطول كرم وجنين، بل استحدث اسم الضفة الغربية للمملكة الاردنية تقابل الضفة الشرقية وهو ما كان يعرف باسم شرق الاردن ولم تمض عدة سنوات حتي كانت شعب الاخوان المسلمين تغطى جميع مدن الضفة الغربية وتحظى بالاعتراف الرسمى، فى الوقت الذى حظرت فيه جميع نشاطات الاحزاب، وقد استمدت شرعيتها بالتزامها بقيادة الاخوان المسلمين فى عمان باشراف المراقب العام عبد الرحمن خليفة الذي التزم بسياسة المهادنة والحياد مع النظام أن لم تقل المساندة له، وكان فى اجتهاده هذا يجنب الاخوان الضربات التى تعرض لها الاخوان فى كل من مصر وسورية والعراق وغزة. فقد آثر السلامة على المواجهة يقينا منه أن المعركة اكبر من حجم الاخوان وأن عليهم الالتفات إلى البناء الداخلى والفكرى والأخلاقى حتى حين. وقد كان السيد خليفة يصر على عدم وصف الاخوان فى الضفة بانهم اخوان فلسطينيون، وقد كان لموقفه هذا أثر بالغ على عدم تكوين فرع الاخوان المسلمين الفلسطينيين فى الشتات وجعلهم يذوبون فى التنظيم الخاص بالاقليم الذى يعيشون على ارضه.

ارهاصات « حماس » :

يمكن اعتبار عام ١٩٧٥ هو بداية التحرك لأحياء جماعة الاخوان المسلمين فى القطاع وبعثها من جديد، فقد قام الشيخ احمد اسماعيل حسن ياسين، وهو شيخ مقعد ولكنه يتمتع بذكاء حاد، وقدرة واضحة على الاقناع، باعادة الاتصال مع شخصيات الاخوان القديمة، وتمكن من لملمة الجماعة، وبدأ ينشط صفوف الطلاب وخصوصا طلاب القطاع الذين كانوا يدرسون فى معهد اعداد المعلمين التابع لوكالة الغوث فى رام الله وكلية بير زيت وكان من بينهم فتحى الشقاقى وعبد العزيز عودة - اللذان سينشقان عليه ويشكلان الجناح الايرانى مع الجهاد الاسلامي فيما بعد.

وعمل الشيخ ياسين تحت يافطة «المجمع الاسلامى» الذى تم ترخيصة اعتمادا علي القوانين العثمانية، وقد

تمكن الاخوان من السيطرة عليه خلال فترة بسيطة من خلال هيئة ادارية اخوانية ١٠٠٪.

ثم التفت الاخوان إلى مركز هام في القطاع هو الجامعة الاسلامية التى تأسست عام ١٩٧٩ بتوسيع ما كان يعرف باسم «ازهر غزة» حيث استغلوا الشيخ عواد الذى كان يواجه مشاكل عدة بالنسبة للجامعة وتمكنوا عن طريق الدكتور رياض الاغا رئيس الجامعة والذى تم استغلاله من قبل عمه خيرى الاغا احد اقطاب الاخوان المسلمين فى الخارج من توظيف عدد كبير من المحسوبين علي المجمع الاسلامى.

ولكن السيطرة على الجامعة الاسلامية سيطرة كاملة لم تتم الا عندما تسلم الدكتور محمد صقر عمادة الجامعة يرافقه فى ذلك طاقم من المدرسين الاسلاميين العاملين فى الجامعات الاردنية سنة ١٩٨٢ وقد ادت هذه العملية إلى صدامات دامية مع شبيبة فتح عام ١٩٨٢ فيما يعرف بيوم السبت الاسود، ثم تكررت الصدامات حتى بلغت ذروتها فى الهجوم العنيف الذى تعرض له بعض رموز الشبيبة فى اذار ١٩٨٥.

وهناك مركز ثالث حاول الاخوان السيطرة عليه بعد أن تم لهم ذلك بالنسبة للمجمع الاسلامى وجامعة غزة الاسلامية الا هو الهلال الاحمر الفلسطيني.

فقد جرت محاولات منذ عام ١٩٧٨ الدخول إلى الهلال الاحمر والسيطرة عليه والذى كان تحت سيطرة الشيوعيين ممثلين بشخصية رئيسه الدكتور حيدر عبد الشافى، فأصدروا تعليماتهم للانتساب إلى بعض الشخصيات المحسوبة على فتح، مثل اسعد الصفطاوى، ولكن رغم استعمالهم فى انتخابات ١٩٨٧ القوة والتهديد لم يحالفهم الحظ بالنجاح.

فعاودوا الكرة عام ١٩٨٠ حيث هاجموا مقر الهلال واحرقوه واعتدوا على قيادة الجمعية من اليسار الوطني.

الصدام مع اليسار:

الواقع أن هذا «النضال ضد اليسار والقوى غير الاسلامية» كما يسميه انصار التيار الاسلامى لم ينقطع منذ اواخر السبعينات فاضافة إلى صدامات ١٩٨٠ في جامعة غزة بين التيار الاسلامي والتيار اليسارى وفى تشرين اول من العام نفسه ثم صدامات فى البيرة بين التيار الاسلامي وممثلى منظمة التحرير الفلسطينية.

وفى عام ١٩٨٢ وقعت اضطرابات فى جامعة النجاح شهدتها هيئة التدريس واتحاد الطلبة سقط فيها العشرات من الجرحى، وحدثت اضطرابات مماثلة فى جامعة الخليل، وفى عام ١٩٨٣ شهدت الجامعة الاسلامية بغزة اشتباكات استمرت حوالى ثلاثة اسابيع سقط فيها عدد من الجرحي.

وفى مطلع عام ١٩٨٤ هاجم الاسلاميون فى جامعة النجاح احتفالا اقامه بعض الطلبة احتفالا بذكرى انشاء الحزب الشيوعى الفلسطينى(١٦).

تنامي الجماعة:

استطاع الاخوان من تنظيم صفوفهم انطلاقا من الجامعة الاسلامية ومن فروع المجمع الاسلامى فى غزة وفروعه فى الشجاعية وخان يونس والجمعية الاسلامية فى الشاطىء، وتم لهم السيطرة على المساجد التي ارتفع عددها فى القطاع من ٢٠٠ مسجد إلى ٦٠٠ خلال عشرين عاما حيث اعتبر المسجد مكان التجمع والانطلاق وممارسة التنظير والاستقطاب وقد تركزت جهود الجماعة على الشريحة المثقفة من المدرسين والنظار. وارتكزت عليها فى عملية التنظير. وعلى عناصر معدمة تدعمها دعما ماديا محدودا كفتح المشاريع الفردية المحددة وتوفير الدعم التموينى لها، لكي تعتمد عليها فى عمليات الردع والحماية، ثم استغلت الجامعة الاسلامية على ابتعاث العديد من عناصرها الذين عادوا بشهادات أكاديمية عليا «الماجستير والدكتوراه» وعن طريق هؤلاء تسللوا إلى المؤسسات والنقابات.

أساليب المجمع «الاسلامى الاخوان» فى التنظير واكتساب العناصر:

١ - التركيز على دعم الاسر الفقيرة والمعدومة عن طريق تقديم المعونات الشهرية «كيس طحين، مساعدة مالية لا تتجاوز ٢٠ دينارا..»

٢ - التركيز والبحث عن المشاكل والخلافات بين المواطنين والعمل على حلها.

٣ - التركيز على السيطرة على المساجد ونبدا بالسيطرة علي المكتبة وتطورها.

٤ - التركيز على العناية بالاطفال بانشاء العديد من رياض الاطفال.

٦ - انشاء مشاغل للخياطة لتشغيل بعض عناصرها.

٧ - فتح الصيدليات والعيادات الطبية وتحديد يوم طبي مفتوح للكشف المجانى يشارك فيه اطباء الحركة والمتخصصون المشهورون وتوزيع الدواء بأسعار زهيدة.

٨ - التركيز على شراء الباصات والميكروباص وسيارات البيجو.

مولد حماس ونشر ميثاقها:

فى ١٩٨٧/١٢/٩ اجتمع الشيخ احمد اسماعيل حسن ياسين مع الشيخ صلاح شحادة «٤٠ سنة» من سكان بيت

حانون مدرس فى الجامعة الاسلامية، وعيسي التشار «٣٥ سنة» من سكان رفح مهندس ديكور، والدكتور ابراهيم اليازورى «٤٠ سنة» من سكان خان يونس طبيب، والدكتور عبد العزيز الرنتيسى ٤٠ سنة من سكان خان يونس، وعبد الفتاح دوخان «٥٠ سنة» من سكان مخيم النصيرات مدير مدرسة، ومحمد شمعة «٥٠ سنة» من سكان مخيم الشاطىء مدرس، وانبثق عن هذا الاجتماع حركة المقاومة الاسلامية «حماس» فى قطاع غزة، لتعمل ضد الاستيطان الاسرائيلي، وتشارك بالاخلال بالنظام العام، وتصعد فى الانتفاضة وتوزع المناشير(١٧).

وفى شهر كانون الثانى «يناير» سنة ١٩٨٨ التقى جميل حمامى «من الاخوان المسلمين» بالشيخ احمد ياسين فى منزله وتم الاتفاق معه على انشاء تنظيم «حماس» فى الضفة الغربية، واصبح الاخوان روحى مشتهى وفائق عبد العال هما وسيلتا الاتصال بين عبد الرحمن خليفة المراقب العام للاخوان المسلمين فى الاردن وبين احمد ياسين المرشد الروحى لحماس وقناة ايصال الاموال من اخوان الاردن إلى حماس(١٨).

وفى لندن كان منير العشى ينقل بدوره مطالب الحركة إلى الاردن، وفى الواقع أن الافكار الاولى لتشكيل حركة مقاومة اسلامية فى الضفة والقطاع تعود إلى عام ١٩٨٢ كما تقول الوثائق التاريخية للحركة، فقد القت سلطات الاحتلال القبض على الشيخ احمد ياسين بتهمة تخزين السلاح ضد اسرائيل وحكم عليه بالسجن ١٢ عاما، ولكن افرج عنه سنة ١٩٨٥، اثر تبادل الاسرى بين الجيش الاسرائيلي والجبهة الشعبية «القيادة العامة» خلال عامى ١٩٨٥ - ١٩٨٦، ثم اعيد اعتقاله سنة ١٩٨٩ وقد حكمته المحكمة بالسجن المؤبد، حيث يمضى عقوبته فى سجن «كفاريتونا» على بعد ٤٠ كم من حيفا، والشيخ مصاب بالشلل التام، ولا يقوى على تحريك رقبته أو طرد ذبابة عن وجهه، وقد اشتملت لائحة الاتهام ضد الشيخ اربعة بنود والتهمة المركزية أن الشيخ ياسين اعطى حكما شرعيا بجواز قتل العملاء وجنود الاحتلال(١٩).

منطلقاتها الفكرية وهويتها من ميثاقها:

يقول الباب الاول من ميثاق حركة المقاومة الاسلامية فلسطين «حماس» الصادر فى ١ محرم ١٤٠٩ الموافق ١٩٨٨/٨/١٨ الخاص بالتعريف بالحركة وفكرها:

المادة الاولى: حركة المقاومة الاسلامية: الاسلام منهجها منه تستمد افكارها وتصوراتها عن الكون والحياة والانسان، واليه تحتكم فى كل تصرفاتها، ومنه تستلهم ترشيد خطاها.

اما هويتها فتوضحه المادة الثانية من الباب الاول حيث تقول: حركة المقاومة الاسلامية جناح من اجنحة الاخوان المسلمين وحركة الاخوان المسلمين، تنظيم عالمي، وهى كبري الحركات الاسلامية فى العصر الحديث، تمتاز بالفهم العميق، والتصور الدقيق، والشمولية التامة لكل المفاهيم الاسلامية، فى مجالات الحياة فى التصور والاعتقاد، فى السياسة والاقتصاد، فى التربية والاجتماع فى القضاء والحكم، فى الدعوة والتعليم، فى الفن والاعلام، فى الغيب والشهادة، وفى باقي مجالات الحياة.

وفى المادة السابعة من الباب الاول، وتحت عنوان «عالمية حركة المقاومة الاسلامية» ورد... وحركة المقاومة الاسلامية، حلقة من حلقات الجهاد، فى مواجهة الغزوة الصهيونية تتصل وترتبط بانطلاقة الشهيد عز الدين القسام واخوانه المجاهدين من الاخوان المسلمين عام ١٩٣٦، وتمضى لتتصل وترتبط بحلقة اخري تضم جهاد الفلسطينيين وجهود وجهاد الاخوان المسلمين فى حرب ١٩٤٨ والعمليات الجهادية للاخوان المسلمين عام ١٩٦٨ وما بعد(٢٠).

من أهدافها:

تحدث الباب الثانى وفى المادة التاسعة عن البواعث والاهداف وما ورد فيها « اما الاهداف فهى منازلة الباطل وقهره ودحره» ليسود الحق وتعود الاوطان، وينطلق من فوق مساجدها الاذان، معلنا قيام دولة الاسلام، يعود الناس والاشياء كل إلى مكانه الصحيح والله المستعان».

استراتيجيتها:

تقول المادة الحادية عشرة من الباب الثالث من الميثاق: «تعتقد حركة المقاومة الاسلامية أن أرض فلسطين ارض وقف اسلامي على اجيال المسلمين إلى يوم القيامة. لا يصح التفريط بها أو تجزئتها أو التنازل عنها أو عن جزء منها، ولا يملك ذلك دولة عربية أو كل الدول العربية، ولا يملك ذلك ملك أو رئيس، أو كل الملوك والرؤساء، لان فلسطين وقف اسلامى على اجيال المسلمين إلى يوم القيامة، ومن يملك النيابة الحقة عن الاجيال الاسلامية إلى يوم القيامة »؟!.

وتحدثت المادة الثالثة عشرة من الباب الثانى عن الحلول السلمية والمؤتمرات الدولية وما تقوله:

«يتعارض المبادرات، وما يسمى بالحلول السلمية والمؤتمرات الدولية لحل القضية الفلسطينية مع عقيدة حركة المقاومة الاسلامية، فالتفريط فى أى جزء من فلسطين تفريط فى جزء من الدين، فوطنية حركة المقاومة الاسلامية جزء من دينها..«ثم تواصل لتقول:«ولا حل للقضية

الفلسطينية الا بالجهاد، اما المبادرات والطروحات والمؤتمرات فمضيعة للوقت وعبث من العبث...»

هيكلها التنظيمي:

لها مجلس شورى يضم ١٤ شخصا مؤلف من الداخل والخارج ومجلس قيادة «مكتب سياسي» من سبعة اشخاص، ينبثق عنه عدة اجهزة سياسية وامنية وعسكرية واعلامية من ابرز اعضاء المكتب السياسي.(٢١)

١ - الدكتور موسى ابو مرزوق «ابو عمر»

٢ - المهندس المدني ابراهيم غوشة وهو الناطق الرسمي، من مواليد القدس في اواخر العقد الخامس من عمره، خريج الجامعات المصرية، عاصر نشاط رابطة طلاب فلسطين في الخمسينات، نزح إلى عمان سنة ١٩٦٧ وهو من الرموز النقابية في الاردن.

٣ - محمد نزال ممثل الحركة في الاردن من مواليد عمان في العقد الثالث من عمره احد قادة العمل الاسلامي في اوساط الطلاب اثناء دراسته في الباكستان، عمل في الكويت حتى حرب الخليج.

٤ - المهندس عماد العلمي، من مواليد غزة في منتصف العقد الثالث من عمره، خريج جامعة الاسكندرية، عضو نقابة المهندسين في غزة سنة ١٩٨٥ اعتقل في ١٩٨٨/٩/٢٨ وابعدته سلطات الاحتلال خارج فلسطين ضمن قائمة مبعدي حماس الاربعة في ١٩٩١/١/٨ وهو مندوب الحركة في ايران.

٥ - الدكتور محمد صيام من مواليد الجورة جنوب فلسطين في منتصف العقد الخامس، خريج جامعة الازهر، وحصل على الدكتوراه من جامعة ام القرى عمل في التدريس في غزة والكويت ثم تسلم رئاسة مجلس الجامعة الاسلامية في غزة وابعد منها في ١٩٩١/٧/٢١.

٦ - ابو محمد مصطفى مندوبها في لبنان.

لها جهاز عسكري ولها جهاز امني يرمز له بمجد «مجموعة جهاد - دعوة»، مهمته جمع المعلومات وترسيخ الانضباط ومحاربة المتعاونين مع الاحتلال.

وفي طليعة الجهاز العسكري كتائب عز الدين القسام وأعضاؤها ينتشرون في الضفة والقطاع وداخل الخط الاخضر.

الدعم المادي لحركة حماس:

يقول الشيخ احمد ياسين في اعترافة عن مصدر تمويل حماس: كانت تصلني الاموال مباشرة من عمان، وقد تلقيت مائة الف دينار حتى شهر آب سنة ١٩٨٨، ونقل هذه الاموال إلى غازي بسيسو وصلاح حرز الله، وهما صرافان، كما نقل إلى صلاح حمامي اموالا، ومجموع ما وصلني نصف مليون دولار سلمته إلى موسى ابو حسين امين الصندوق(٢٢).

اما الدكتور عبد العزيز الرنتيسي فقد كشف للوسط عن تمويل الحركة بانه يأتي من الحركة الاسلامية العالمية، واكد أن «حماس» لا تتلقى الدعم من اية حكومة، بل من تبرعات شخصية اسلامية، ومن اموال الزكاة، ونشاط الكثير من الجمعيات الخيرية.

اما مصادر منظمة التحرير الفلسطينية فتقول بان ايران وعدت «حماس» بمبلغ ٢٠ مليون دولار سنويا ولكن مصادر حماس تنفي ذلك كما نفتها المصادر الرسمية الايرانية.

علاقات حماس الخارجية:

علاقتها مع ايران:

اخذت العلاقة المتبادلة بين طهران وحركة المقاومة الاسلامية حماس تأخذ الطابعين التنظيمي والرسمي بعد تشرين اول / اكتوبر / ١٩٩٢، حيث زار طهران وفد من حماس برئاسة الدكتور موسى ابو مرزوق وعضوية ابراهيم غوشة ومحمد نزال وممثلها في طهران عماد العلمي. وتباحث الوفد مع عدد من كبار المسؤولين الايرانيين بمن فيهم المرشد الاعلي للجمهورية الاسلامية علي خامنئي وقائد الحرس الثوري الايراني محسن رضاي ووزير الثقافة والارشاد علي الاريجاني وقائد قوات القدس محمد وحيدي.

وخلال هذه الزيارة تم التوصل إلى اتفاق يشمل الامور التالية:

١ - التفاهم على رفض ومواجهة مفاوضات السلام العربية - الفلسطينية-الاسرائيلية.. وتم الاتفاق على مواصلة التشاور والتنسيق بين طهران وحماس بشأن هذه القضية والوصول إلى مرحلة متقدمة من التعاون والدعم.

٢ - موافقة السلطات الايرانية على السماح لحماس بالقيام بنشاطين سياسي واعلامي في طهران، من خلال مكتب لها، وموافقتها على تقديم المساعدات لها لانشاء محطة اذاعة باسم حماس، الارجح في منطقة ما من لبنان.(٢٣)

٣ - بناء على طلب المسؤولين الايرانيين وبحضور عدد منهم، عقد اجتماع في طهران بين وفد حماس ووفد من حزب الله اللبناني، كان يزور طهران انذاك براسة أمينه العام السيد حسن نصر الله، وخلال هذا الاجتماع تم الاتفاق على التعاون بين الطرفين في الساحة اللبنانية، خصوصا في الجنوب اللبناني، وعلى استضافة عناصر من حماس في مراكز حزب الله وقواعده في لبنان، ومثل هذا

الأمر يفتح المجال أمام قيام عمليات مشتركة ضد الاسرائيليين بين حماس وحزب الله انطلاقا من لبنان.

٤ - تردد معلومات ان الايرانيين وعدوا «حماس» بتقديم مساعدات مالية كبرى، وتدريب عناصرها في معسكرات في ايران ولبنان وقالت مصادر فلسطينية بأن طهران وعدت «حماس» بتدريب ٣ آلاف عنصر من عناصرها سنويا، وبتقديم ٢٠ مليون دولار سنويا.

٥ - تمت لقاءات تنسيق عملياتي ولوجستي عقدها ابو مرزوق مع قائد الحرس الثوري محسن رضائي تم الاتفاق على استيعاب المئات من حماس في ثكنة « الامام علي» شمال طهران وهي تابعة لقوات القدس، وفي ثكنة «كراتندج» القريبة من قم. على ان تتم عملية التكوين والتأطير الأساسي في مجمع «بيت المقدس» الواقع في شارع الصفانية في مدينة قم(٢٤).

موقف «حماس» من منظمة التحرير الفلسطينية:

تقول المادة السابعة والعشرون من الباب الرابع من الميثاق: منظمة التحرير الفلسطينية من أقرب المقربين إلى حركة المقاومة الإسلامية حماس فيها الأب والأخ والقريب والصديق، وهل يجفو المسلم اباه أو أخاه أو قريبه أو صديقه.. تبنت المنظمة فكرة الدولة العلمانية أو هكذا نحسبها..

والفكرة العلمانية مناقضة للفكرة الدينية مناقضة تامة، وعلى الأفكار تبنى المواقف والتصرفات، وتتخذ القرارات، ومن هنا ومع تقديرها لمنظمة التحرير الفلسطينية وما يمكن ان تتطور إليه، وعدم التقليل من دورها في الصراع العربي الأسرائيلي، لا يمكننا ان نستبدل اسلامية فلسطين الحالية والمستقبلية لتتبنى الفكرة العلمانية، فاسلامية فلسطين جزء من ديننا ومن فرط في دينه فقد خسر: ومن رغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه(١٣٠ البقرة).

تميزت هذه العلاقة بالتوتر الدائم، والشك المتبادل، فالمنظمة ترى أن «حماس» ترغب في طرح نفسها بديلا عن المنظمة ولكن حماس تنفي ذلك، وتشن حملات اعلامية ضد المنظمة بسبب عدم تبنيها للنهج الاسلامي، وبسبب انخراطها في عملية الحل السلمي. وقد تصاعد هذا التوتر خاصة مع حركة فتح العمود الفقري لمنظمة التحرير الفلسطينية والفصيل القائد فيها، حتى وصل إلى حد الاقتتال في قطاع غزة بشكل واسع.

وقد تمت عدة لقاءات ومحاولات لتفادي الاقتتال ولتنظيم العلاقة بين فتح وحماس ولكنها لم تثمر بعد الثمرة المرجوة.

أما علاقات حماس مع جبهات الرفض الفلسطيني التي تأويها دمشق فهي علاقة تعاون اعلامي وتنسيق سياسي حتى بتنا نسمع(بالفصائل العشر).

المآخذ السياسية التي اخذتها حماس على المنظمة:

١ - اعتراف المنظمة بالقرار ٢٤٢ واسقاط الكفاح المسلح في ١٩٨٨/١١/١٥.

٢ - اعتراف «ابو عمار» بالكيان الصهيوني في ١٩٨٨/١٢/١٥.

٣ - ترى حماس أن محاولة تحجيمها هو شرط امريكي سبق مؤتمر مدريد وتحاول المنظمة تطبيقه بعدة اشكال.

٤ - الحكم الذاتي رفضناه منذ عرضه السادات قبل ١٤ عاما فكيف تقبله الان.

٥ - الانتفاضة اعادت القضية إلى الداخل ومع ظهور حماس بدات المنظمة بالانهيار «من دولة إلى سلطة وطنية إلى حكم ذاتي».

٦ - عنوان الاقتتال بين فتح وحماس عنوانه الخارجي هو النفوذ والسيطرة على الداخل وانما حقيقته بنظر حماس لوقف الانتفاضة.

٧ - يأخذون على المنظمة انها وقعت وثيقة «ستات فورت» في ١٩٩١/٧/١٥ ووقعها فيصل الحسيني ونبيل شعث.

أما رأيهم بالحل السلمي المطروح:

١ - الحكم الذاتي لا سيادة له ومرجعيته للحكم العسكري.

٢ - الأراضي الأميرية لا تخضع للحكم الذاتي بل السكان فقط.

٣ - نطالب بمؤتمر عام لأخذ رأي الشعب بالتسوية.

٤ - الانتخابات المطروحة هدفها اختيار مجلس اداري لا سلطة تشريعية.

موقفهم من المجلس الوطني الفلسطيني:

ترفض حماس دخول المجلس الوطني الفلسطيني إلا عن طريق اجراء انتخابات نزيهة يختار فيها الشعب الفلسطيني ممثليه مباشرة أو باعطاء حماس من ٤٠٪ إلى ٥٠٪ من مقاعد المجلس الوطني وهذه النسبة تمثل حجمها في الشارع الفلسطيني ويقول ابراهيم غوشة بأن «أبو عمار» عرض ١٧ أو ١٨ مقعداً حوالي ٤٪ من مقاعد المجلس الوطني البالغ عددها ٤٥٠ مقعدا.

أما حول الاقتتال بين حماس و المنظمة والموقف من الانتفاضة:

عددت حماس خمسة اتفاقات تمت بينها وبين فتح لوقف الاقتتال وما زالت المحاولات مستمرة حتى الآن

لوقف الخلاف وتسوية المواقف بين حماس وفتح. وثمة خلاف بين الحركتين حول دور كل منهما في اشعال الانتفاضة الفلسطينية حيث تقول حماس انه تقرر تشكيلها في ١٩٨٧/١٢/٩ واصدرت بيانها الأول يوم ١٩٨٧/١٢/١٤ أي قبل تشكيل القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة ولكن توفيق ابو خوصه من قيادات فتح البارزة في غزة لا يعترف بالدور الذي تدعيه حماس باشعال الانتفاضة وقال للوسط: عند تشكيل القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة، وكان هو أحد اعضائها، اتصل بقيادة التيار الاسلامي وبالشيخ احمد ياسين وطلب منه الانضمام الى القيادة الوطنية الموحدة واضاف ابو خوصة: زرت الشيخ ياسين في ١٩٨٧/١٢/١٣ في منزله، وطرحت عليه الموضوع فقال لي: هذه مسألة لا استطيع اتخاذ قرار بشأنها. أما عن البيان ١٩٨٧/١٢/١٤ يقول ابو خوصة ان لا صحة له «ان اعترافات الدكتور الرنتيسي تنفي تأسيس حماس في تلك الفترة، كما ان الكتابات على الجدران لم تكن تشير إلى حماس في ذلك التاريخ. ويقول توفيق ابو خوصة ان اول بيان صدر لحماس كان يحمل رقم ٢٣ متوافقا مع البيانات الثلاثة والعشرين التي اصدرتها الانتفاضة(٢٥).

ولكن ما تجدر الاشارة اليه هو ان الاخوان المسلمين - شأنهم شأن باقي القوى الفلسطينية قد شاركوا في انتفاضة ديسمبر(كانون الأول) ١٩٨٧، ولهذا قاموا بتأسيس حركة المقاومة الاسلامية «حماس» وتعتبر هذه الخطوة بمثابة تحول هام في موقف الأخوان من القضية الفلسطينية حيث لم تكن جماعة الاخوان المسلمين قبل هذا التاريخ. وخاصة منذ ١٩٦٧، تتبنى استراتيجية مواجهة مع الاحتلال الاسرائيلي لأسباب تتعلق بطبيعة المرحلة السياسية التي سادت في ذلك الوقت. ولذا يمكن اعتبار مشاركة الأخوان في الانتفاضة هو مرحلة جديدة في استراتيجية العمل السياسي للجماعة.

حزب التحرير الاسلامي

اسس الشيخ تقي الدين النبهاني* حزب التحرير الاسلامي سنة ١٩٥٢ الذي يدعو إلى قيام الدولة الاسلامية عن طريق اصلاح اسلامي انقلابي شامل، وقد ركز جهده في العملين السياسي والفكري الذين يعجلان من قيام الدولة الاسلامية وكان يرى ان جماعة الاخوان فشلت في قيا الدولة الاسلامية لأنها شغلت نفسها بمجالات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعبادات وبناء الاخلاق الحميدة وبدت جهدها في مجالات قد تكون ثمرة لقيام الدولة الاسلامية وليست طريقا لها.

وقد اهتم بتعليم منتسبيه اصول النقاش والجدال حيث برعوا فيه. وقد كان معظم منتسبيه من الفلسطينيين من اشهرهم عبدالقديم زلوم وهو المنظر الفكري للحزب بعد الشيخ تقي الدين، والنائب في البرلمان الاردني الشيخ احمد الداعور الذي علا صيته في أوائل الخمسينات وسجل مواقف جادة داخل البرلمان الاردني.

ومن اعضائه الذين تركوا الحزب وعملوا في منظمة التحرير الفلسطينية نمر المصري عضو المجلس الوطني الفلسطيني وعضو اول لجنة تنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وخالد الحسن «ابو السعيد» عضو اللجنة المركزية لحركة فتح، وصبحي ياسين احد قادة الفصائل الفلسطينية والذي اغتيل سنة ١٩٦٨/١٠/١٩ ودفن في القاهرة.

فكر الشيخ النبهاني(٢٦):

كتب الشيخ تقي الدين النبهاني كتابه «انقاذ فلسطين» فكان عروبي اللهجة وعندما كان عضوا بمحكمة الاستئناف الشرعية في القدس عند وقوع النكبة كان ميالا إلى الأسرة الهاشمية، كان يرى ان الشريف حسين قد دفع عرشه ثمنا للدفاع عن فلسطين ولكنه في عام ١٩٥٢ اصبح اتجاهه اسلاميا شديد الوضوح في كتابه نظام الاسلام. ولكنه رغم نزوعه الإسلامي الاممي أكد على العلاقة الوثيقة والمصيرية بين العروبة والاسلام، وكان يرى ان اهمال المسلمين للعروبة ادى إلى اضمحلال حضارة الدولة الاسلامية. وكان يرى في ميثاق الجامعة العربية ميثاقا تقسيميا، ذلك ان الاستعمار جعل ميثاق جامعة الدول العربية ينص على المحافظة على استقلال كل دولة، وينص على عدم الزام قرار الجامعة لأي دولة لا توافق عليه، وجعل شرط تنفيذ قراراتها الاجماع.

أما نظام الحياة الذي يدعو اليه النبهاني هو نظام الاسلام الذي تقيمه دولة الاسلام، وقيام هذه الدولة واجب على المسلمين.

والدولة الاسلامية هي الخلافة، والخلافة منصب دنيوي بشري، يبايع المسلمون من يشاؤون، ولا يشترط بالخليفة العصمة والأمة قوامة على قيام الحاكم بمسؤولياته، والشرع يعين مهام الحكم وعلى المسلمين واجب اقامة خليفة عليهم.

ويرى النبهاني دول العالم الاسلامي اليوم، ليست دولا اسلامية بالمعنى الذي يدعو اليه.

ويرى وجوب المساواة بين المواطنين على اختلاف عقائدهم في دولة الاسلام في الحقوق والواجبات المتعلقة بالانسان كانسان. ولكل من له حق الاقامة داخل حدود الدولة له حق الانتخاب مع الجماعة في مجلس الشورى

سواء كان رجلا أم امرأة مسلما أو غير مسلم(٢٧).

وليس فى الاسلام اقليات، ان الاسلام يعتبر الجماعة التى تحكم بموجب نظام الاسلام وحدة انسانية، بغض النظر عن طائفتها وحسبها وقوميتها ولا تشترط إلا التابعية «الولاء للنظام» بل جميع الناس باعتبار انسانى فقط هم مواطنون فى الدولة الاسلامية والنظام المطبق عليهم ينظر اليه باعتبار تشريعى لا باعتبار دينى(٢٨).

الاقتصاد الاسلامى:

يفرق النبهانى بين النظام الاقتصادى وعلم الاقتصاد، فالنظام الاقتصادى هو الذى يبين توزيع الثروة وتملكها والتصرف بها... لخ

أما علم الاقتصاد فانه يبحث فى الانتاج وتحسينه وايجاد وسائله وتحسينها وهذا العلم عالمى عند جميع الأمم.

وفلسفة الاقتصاد فى الاسلام، هى مزج بين المادة والروح، والنظرة العامة للاقتصاد هى انه وسيلة لسعادة الانسان والحياة وليس غاية، والطريق الاصلى للحصول على وسيلة الحياة هو العمل. ويسير الاسلام فى السياسة الاقتصادية على هدى فكرته العامة عن الفرد والجماعة، وذلك ان تراعى مصلحة الجماعة حين النظر إلى مصلحة الفرد، وان تراعى مصلحة الفرد حين النظر إلى مصلحة الجماعة.

ثم يشرح النبهانى فى كتابه النظام الاقتصادى فى الاسلام اسس النظرية الاقتصادية كما شرح فيه نظام الملكية وبين وسائل التملك المباحة ما بين حدود الملكية العامة ومفهومها وحدد اعمال الدولة الاسلامية فى الاقتصاد العام.(٢٩)

هذه لمحات سريعة عن فكر حزب التحرير الاسلامى كما شرحه الشيخ تقى الدين النبهانى فى كتبه المتعددة.

تفكك حزب التحرير الاسلامى وضعفه:

لقد كان لاسلوب حزب التحرير فى الدعوة، وحدة اسلوبه فى خطابه للجمهور، ولعنف طرحه ووضوحه، ولتحليلاته السياسية المتطرفة وغير المتزنة، اثر كبير على تأليب انظمة الحكم المختلفة ضده، فقد حظره الاردن منذ الخمسينات وزج باعضائه فى السجون وكذلك فعلت معظم الأنظمة العربية حتى مل الكثيرون من منتسبيه السير فى طريق الحزب فانفضوا عنه ووجدوا فى دعوة الاخوان المسلمين سبيلا ايسر واقل خطورة وهذا ما يفسر تراجعه بين الجماهير.

وهناك سبب هام من وجهة نظرنا فى انفضاض الجماهير من حوله هو بعد الحزب عن المشاركة فى ممارسة الكفاح المسلح بعد احتلال جميع فلسطين عام ١٩٦٧ ضد المحتل الصهيونى.

فرغم ان النبهانى يؤمن بأن الجهاد الاسلامى هو السبيل إلى تحرير فلسطين(٣٠) إلا ان الحزب رأى ان الجهاد من مهام الدولة الاسلامية، ولا جهاد للتحرير إلا بعد قيام الدولة الاسلامية وان أى جهد يبذل ولا يصب فى مجرى قيام الدولة الاسلامية فهو جهد ضائع ومعيق لقيام هذه الدولة.

الجهاد الاسلامى

بعد ان تخرج الشيخ عبدالله نمر درويش عام ١٩٧١ من المعهد الدينى فى نابلس، بدأ يدعو إلى العودة الى الاسلام، ويعمل على بناء جيل يحمل الاسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة، وفى سنة ١٩٧٢ اقام اول نواة للحركة الاسلامية فى كفر قاسم، «فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨» وفى عام ١٩٧٤ بدأت تنمو وتنتقل داخل الخط الأخضر الى كفر برا، وجلجولية، والطيبة ثم إلى ام الفحم وباقة الغربية وجت عام ١٩٧٩ إلى ان وصلت إلى الناصرة سنة ١٩٨٠.

وفى عام ١٩٧٩ عام انتصار الثورة الايرانية، بدأ يظهر داخل الحركة الاسلامية تيار راديكالى فى المناطق المحتلة، تمثل بتأسيس «اسرة الجهاد» على يد مجموعة من الشبان بقيادة فريد ابو مخ من باقة الغربية. وكانت سرية الجهاد منظمة سرية شبه عسكرية اعتقد مؤسسوها بأن فلسطين يجب ان تبقى عربية واسلامية، ويجب تحريرها بالجهاد المسلح، بما فى ذلك الحرب الاقتصادية.

وبدأوا أعمالهم باضرام النار فى حقول القمح والغابات فى النقب والجليل، واقتلعوا عددا من بساتين الافوكادو التى يمتلكها اليهود، وحاولوا حرق مصنع للنسيج فى ام الفحم.

وتمكنت السلطات الاسرائيلية من الكشف عن التنظيم ومؤيديه سنة ١٩٨٠ وتم اعتقال اكثر من ١٠٠ شخص من بينهم فريد ابو مخ الذى حكم عليه ١٥ عاما والشيخ عبدالله درويش الذى حكم عليه بالسجن ثلاث سنوات.(٣١)

وقد التقت هذه المجموعة بالسجن مع بعض المعتقلين من بينهم النقيب جاب عمار من بقايا ضباط قوات التحرير الشعبية، المنبثقة عن جيش التحرير الفلسطينى عام ١٩٦٦. وكان له نشاط واسع فى غزة ومارس بعض النشاط فى مصر حيث قضى فترة من حياته فيها، وتركزت دعوته فى السجن حول الجهاد الاسلامى وكونه وسيلة لتحرير فلسطين وكان من بين المعتقلين الذين التقوا

بالشيخ درويش بالسجن احمد مهنا من مواليد «القزازة» خان يونس الذي اعتقل عام ١٩٦٩ لقيامه بعمليات فدائية فى صفوف فتح، وحكم عليه بالسجن المؤبد وخلال السجن تحول للاتجاه الاسلامى متأثرا بكتب الشيخ سعيد حوى أحد اعضاء الأخوان المسلمين السوريين وقد تم اطلاق سراحه في تبادل الاسرى عام ١٩٨٥(٣٢).

وفى عام ١٩٨٦ انطلقت جماعة الجهادالاسلامى بقيادة جابر عمار وفريد ابو مخ واحمد مهنا مما ادى الى اعتقال احمد مهنا سنة ١٩٨٦ وتم ابعاده إلى لبنان ١٩٨٨/١٢/١٤.

وتردد اسم الجهاد الاسلامى فى القطاع والضفة لأول مرة فى أيلول ١٩٨٦ فى منشورات وزعت فى غزة وشملت هذه الجماعة التى تعود جذورها إلى قوات التحرير الشعبية عددا من التنظيمات مثل «التيار الاسلامى» و«حركة النضال الاسلامى» و«حزب الله السنى».

أما اعضاؤه المؤسسون فهم من الأخوان المسلمين المتأثرين بايران وأما الشخصية الرابعة بعد جابر عمار واحمد مهنا وفريد ابو مخ هو الدكتور فتحى الشقاقى خريج طب جامعة الزقازيق ويعتبر من المنظرين الأيديولوجيين واعتقل فى سجن الرملة. وشخصية اخرى بارزة فى جماعةالجهاد هو الشيخ عبدالعزيز عودة.

وكانت العملية الأولى فى ايلول سبتمبر ١٩٨٦ وتمثلت فى اغتيال اسرائيليين هما حاييم عزران ويسرائيل كيشاروا.

وفى عام ١٩٨٢ ظهرت مجموعة عسكرية تعمل داخل الأرض المحتلة بقيادة ابراهيم سربل وبتوجيه من الشيخ اسعد بيوض التيمى الذى كان ميالا لايران وبدأت ايران تمده حتى حرب الخليج حيث غير الشيخ اسعد رأيه ووقف مع العراق بشكل صريح على حساب ايران.

وقد تم الاتفاق بين الدكتور فتحى الشقاقى والشيخ اسعد التميمى على التعاون ضمن حركة الجهاد الاسلامى واحدة يقودها الشقاقى ويكون الشيخ اسعد مرشدا روحيا لها.(٣٣)

انشقاقات الجهاد الاسلامي:

بعد ان ابعدت السلطات الاسرائيلية قادة الجهاد الاسلامى د. فتحى الشقاقى واحمد مهنا وعبدالعزيز عودة فى ١٩٨٨/١٢/١٤ اتخذ الشقاقى مركزا لقيادته فى مواقع حزب الله - ثم نقله إلى سورية - واتجه اتجاها ايرانيا كاملا. فوقع خلاف بينه وبين الشيخ اسعد التميمى وانقسمت حركة الجهاد الاسلامى إلى ثلاثة أجنحة.(٣٤)

الجناح الأول: بقيادة فتحى الشقاقى الذى استولى على الاسم حركة الجهاد الاسلامى(فلسطين) وكان معه احمد مهنا وعبدالعزيز عودة ولكن الشقاقى اصدر قرارا بفصل احمد مهنا عام ١٩٩٠ اثر خلافات تنظيمية مما ادى باحمد مهنا إلى تشكيل «حزب الله الفلسطينى» بدعم من ايران مما اغضب الشقاقى من التصرف الايرانى ولاسيما عندما استقال سيد بركة احد اركان الجهاد الاسلامي وانضم إلى احمد مهنا فلجأ الشقاقى إلى مرشد الثورة الاسلامية على خامئنى وشكا له الأمر فاصدر خامئنى قرارا إلى سيد بركة بالعودة إلى الجهاد الاسلامى لوأد الفتنة فاستجاب له سيد بركة.

وقد والى هذا الجناح ايران وعادى منظمة التحرير الفلسطينية وسياستها.

الجناح الثانى: بقيادة الشيخ اسعد التميمى واطلق عليه حركة الجهاد الاسلامى «بيت المقدس» وكما قلنا حول خطة نحو العراق اثناء حرب الخليج، وتبنى علاقات ايجابية تجاه منظمة التحرير الفلسطينيةودخل المجلس الوطنى الفلسطينى وعارض سياسة المنظمة التفاوضية من داخل المجلس.

الجناح الثالث: بقيادة ابراهيم سربل وعرف باسم حركة الجهاد الاسلامى كتائب الاقصى ويتخذ من عمان مقرا لنشاطه وقد القت القبض عليه السلطات الاردنية بتهمة التعامل مع احد اجهزة المخابرات العربية، ولعلاقته الوثيقة وصداقته الحميمة مع النائب يعقوب قرش المتهم مع ليث شبيلات فى قضية التغير الاسلامى.

٤ - جماعة الجهاد الاسلامى «سرايا الجهاد» انبثقت عن الاتجاه الاسلامى المجاهد الذى تنطق باسمه مجلة السبيل الصادرة فى أوسلو ومن قادة سرايا الجهاد الشهداء الثلاثة الذين اغتالهم الموساد الأسرائيلى فى قبرص وهم حمدى وابو حسن ومروان وهذا الفصيل من اوائل من حمل اسم الجهاد الاسلامى.

علاقة الجهاد الاسلامي بحركة فتح:

اذا استثنينا فصيل الجهاد الاسلامى «فلسطين» الذى يقوده د. فتحى الشقاقى نستطيع ان نقول ان هناك علاقة حسنة بل تنسيقا وتعاونا بين فصيلى الجهاد الاسلامى «بيت المقدس» و«سرايا الجهاد» وخاصة فصيل سرايا الجهاد يتضح ذلك من ان اكبر عمليتين قامت بهما سرايا الجهاد كانتا بالتعاون مع فتح. فعملية باب المغاربة التى قام بها الاخوان طارق وناصر حليس من القدس فى منتصف تشرين الأول ١٩٨٦ والعملية الثانية التى وقعت فى قلب غزة «حى الشجاعية» فى ٦ تشرين الأول ١٩٨٧ وقتل فيها ضابط من جهاز الأمن الاسرائيلى اعترف من

قام بهاتين العمليتين بأنهم تلقوا تدريبات فى معسكر لفتح حتى ان احد الشهداء فى العملية الثانية كان من فتح.

وتشير هالة مصطفى فى دراستها عن التيار الاسلامى فى الأرض المحتلة إلى هذا التعاون، وتعزوه إلى عوامل عديدة أهمها ثلاثة:

العامل الأول: ان حركة فتح نفسها حركة ليس لها سياسة محددة تمنعها من العمل السياسى على ارضية الاسلام. ولم تطرح نفسها منذ نشأتها حتى الآن إلا كحركة تحرر وطنى تؤمن بأن الحرب الشعبية سبيل إلى التحرير.

العامل الثانى: علاقة فتح مع بعض التنظيمات والتيارات الاسلامية، سواء على المستوى الاقليمى أو الداخلى، وقد يبرر علاقتها بالجهاد الاسلامى. فعلاقتها معروفة بحركة التوحيد الاسلامى فى طرابلس وجند الله والجماعة الاسلامية فى لبنان.

العامل الثالث: هناك عامل خاص بتوازنات فتح على الساحة الداخلية الفلسطينية ليس فقط بسبب رغبة فتح فى ضم عناصر العمل الوطنى اليها فقط ولكن ايضا لأن الانتماء القديم لبعض قيادات فتح إلي الاخوان المسلمين بالتحديد يجعل العلاقة بينهما الآن اقرب إلى التنافس منها إلى التعاون، ولكن يفتح لها باب التحالف مع الجناح الموازى الذى يمثله الجهاد الاسلامى، بل ويعطى لها ورقة ضغط سياسية فى مواجهة القوى السياسية الأخرى. (٣٥).

المراجع:

١ - الموسوعة الفلسطينية القسم الأول المجلد الرابع النضال الفلسطينى فى العهد العثمانى ١٩٠٨ - ١٩١٧.

٢ - عوض خليل «جذور الاسلام السياسى فى فلسطين» شؤون فلسطينية العدد ٢٢٧ - ٢٢٨. شباط «فبراير» آذار «مارس» ١٩٩٢.

٣ - عبدالوهاب الكيالى: وثائق المقاومة الفلسطينية العربية ضد الاحتلال البريطانى ١٩١٨ - ١٩٣٩.

٤ - عوض خليل مصدر سبق ذكره.

٥ - نفس المصدر السابق.

٦ - ٧ - ٨ - نفس المصدر السابق.

٩ - انظر كامل الشريف الاخوان المسلمون فى حرب فلسطين «٤ كتيبات».

١٠ - هالة مصطفى باحثة فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى مؤسسة الأهرام القاهرة.

١١ - هالة مصطفى التيار الاسلامى فى الارض المحتلة فى المستقبل العربى.

١٢ - هالة مصطفى نفس المصدر التيار الاسلامى فى الارض المحتلة.

١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - هالة مصطفى نفس المصدر.

١٧ - مجلة «الوسط» العدد ٢٤ تاريخ ٩٢/١٢/٦ من اعترافات الشيخ احمد ياسين.

١٨ - ١٩ مجلة الوسط نفس المصدر.

٢٠ - اشارة إلى عملية الحزام الاخضر التى قامت بها احدى قواعد الاخوان المسلمين فى الأغوار سنة ١٩٦٨ فى صفوف «فتح» وتحت قيادة الشهيد أبو جهاد.

٢١ - مجلة المجلة العدد ٦٤٥ تاريخ ٩٢/٦/١٧.

٢٢ - نفس المصدر.

٢٣ - مجلة الوطن العربى العدد ٨٢٦ تاريخ ١٩٩٣/١/١.

٢٤ - مجلة الوسط مصدر سبق ذكره.

٢٥ - الموسوعة الفلسطينية قسم الدراسات الخاصة - المجلد الثالث.

٢٦ - انظر النبهانى كتاب نظام الحكم فى الاسلام.

٢٧ - انظر النبهانى كتاب الدولة الاسلامية.

٢٨ - انظر النبهانى كتاب النظام الاقتصادى فى الاسلام.

٢٩ - انظر النبهانى كتاب انقاذ فلسطين.

٣٠ - د. محمود ميعارى الحركة الاسلامية فى اسرائيل شؤون فلسطينية العدد ٢١٥ - ٢١٦ بتاريخ شباط - آذار ١٩٩١.

٣١ - هالة مصطفى - مصدر سبق ذكره.

٣٢ - الوطن العربى العدد ٨١٦ التاريخ: ١٩٩٢/١٠/٢٣.

٣٣ - نفس المصدر السابق.

٣٤ - ٣٥ - هالة مصطفى - مصدر سبق ذكره.

اليمن:
الاخوان المسلمون والحركة الأصولية فى اليمن

عبد الكريم قاسم سعيد

البدايات:

تشكلت جماعة الأخوان المسلمين عام ١٩٢٨م كجماعة غير محددة الملامح وإن كانت تحت يافطة الخير والدعوة إلي الله تخفى طابعها السياسي الذي بدأ بالبروز مع إزدياد نشاط الجماعة علي إثر معاهدة ١٩٣٦م، واحداث فلسطين في نفس العام والتي كانت ذريعة لإنتشار دعوة الحركة في العديد من الأقطار العربية(فلسطين، سوريا، لبنان). وفي نفس العام عقد الإخوان المسلمون مؤتمرهم الرابع وقدموا أنفسهم كبديل للاتجاهات السياسية العلمانية.

وفي الذكري العاشرة لتأسيس الجماعه عقدت مؤتمرها الخامس في يناير ١٩٣٩م وأعلنت فيه بوضوح دخولها ميدان العمل السياسي، وكان من اهم قراراته إنتقال الجماعة من الإهتمام بالقضايا القطرية إلي الإهتمام بالقضايا العربية الاسلامية، وبذلك طرحت نفسها كإطار لعمل اسلامي منظم يدعو إلي النظام الاسلامي وعودة الخلافة.

ومن هذا المنطلق بدأ الإهتمام باليمن كغيرها من الاقطار العربية، الا أن اليمن بعد ذلك إحتلت مكانة خاصة من هذا الإهتمام لاعتبارات عدة لعل من أهمها: التجربة التاريخية التي تميزت بها اليمن في تاريخ الاسلام عن غيرها من سائر بلاد المسلمين بحكم موقعها الجغرافي البعيد عن مراكز الخلافة الاسلامية، ولعوامل تاريخية أخري كانت موئلا لمعظم التيارات الفكرية والسياسية الاسلامية وموقعا آمنا لممارسة نشاطها، وكثير منها أتيحت لها الفرصة وتوفر لها المناخ إلي أن تتحول من مجرد حملة للأفكار والمعتقدات والرؤي إلي تنفيذها في الواقع العملي بتكوين دول ودويلات تطبق من خلالها مشاريعها السياسية، وربما حاول الإخوان المسلمون الاستفادة من هذه التجربة التاريخية، لاسيما وأنهم حركة سلفية تنظر إلي التاريخ نظرة إستاتيكية.

وإذا كنا نستشف هذا العامل فهناك عوامل أخري لهذا الإهتمام الخاص باليمن أكد عليها الشيخ حسن البنا في مقدمته للتقرير الذي وضعه(الفضيل الورتلاني) عن أوضاع اليمن الإقتصادية والإجتماعية في الاربعينات وهي من وجهة نظره اولا: إن اليمن هي البلد العربي الوحيد الذي لم يدخله الاستعمار أبدا، ولم تدخله القيم الأوربية المستورده(وكان يقصد باليمن شماله فقط).

ثانيا: إنتشار الأمية والجهل مما يعني أن العقل اليمني لم تفسده الحضاره المعاصره،

والعامل الثاني يلقي الضوء بشكل جيد علي طبيعة هذه الحركة وميولها الظلامية حين تعتقد أن الوضع الانسب

عبد الكريم قاسم سعيد - باحث يمنى

لحركتها ونشاطها وبناء المجتمع الذي تنشده هو وضع يسوده الجهل والتخلف كوضع اليمن المريع في فترة الأربعينات.

وقد مر هذا الإهتمام باليمن بطورين مختلفين إلي حدما:

الطور الأول الذي أكتفي بالعوامل الآنفه الذكر في نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات، وكانوا فيه أقل إهتماما من الطور الثاني الذي بدأ في منتصف الأربعينات والذي عززت فيه اقتناعاتهم بأن تكون اليمن منطلقهم لنشر رسالتهم والسيادة علي العالم الإسلامي. عوامل أخري، فقد أغراهم إنضمام الامير سيف الحق إبراهيم نجل الإمام يحي حميد الدين إلي حركة الأحرار المعارضة لنظام أبيه، حيث شعر الإخوان بأن المعارضة اليمنية أصبحت في موقع الأقوي وأن النظام بدأ يتحلل من داخله، وأن الناس بدأوا يضيقون ذرعا به، إضافة إلي قرب وجهة نظر حركة المعارضة اليمنية من وجهة نظرهم باعتبارها بالاساس حركة إصلاحية دينية نهل معظم روادها من منابع الفكر الاسلامي لمدرسة الشيخ جمال الدين الافغاني والإمام محمد عبده، وهو نفس المنهل الذي نهل منه الإمام حسن البنا والعناصر المؤسسة لحركة الإخوان المسلمين، وإن إختلف تفسير كل منهما وتأويلهما لهذا المصدر وقد وقف التقارب بين المعارضة اليمنية والحركة عند هذا الحد علي الصعيد الفكري.

بالمقابل هناك عوامل أدت إلي تعامل المعارضة اليمنية مع حركة الإخوان في مصر، فقد كانت مصر هي المثل الاعلي للنظام السياسي الذي تريده المعارضه حيث كان مطلبها إقامة إمامة دستورية علي غرار الملكية الدستورية في مصر، وكان التيار الأقوي علي الساحة المصرية هم جماعة الإخوان المسلمين، وهي الجماعة الوحيده التي أعلنت مساندتها ودعمها للحركات الدينية المعارضة في عموم العالم الاسلامي، إضافة إلي الانبهار الشخصي ببعض رموز الحركة كالبنا أو المرتبطين بها كالفضيل الورتلاني أو من قيادة المعارضة كالشهيد محمد محمود الزبيري والاستاذ أحمد محمد نعمان أثناء وجودهما في القاهرة للدراسة في دار العلوم. وقد إختلفت الروايات حول بداية العلاقة بين حركة الإخوان المسلمين والمعارضة اليمنية، كما إختلفت الآراء حول المدي والصورة التي إتخذتها هذه العلاقة.

وأولي هذه الروايات ترجع بداية العلاقة بين عامي ٣٩-٤٠ أي فور إعلان حركة الإخوان انتقالها من المستوي القطري إلي المستويين العربي والاسلامي حيث بدأ هذا النشاط الاسلامي عبر طلاب البلاد العربية الموجودين في القاهرة للدراسة في الجامع الازهر ودار العلوم وبقية المعاهد والجامعات المصرية وكان في هذا الأثناء يدرس في القاهرة مجموعة من الطلبة اليمنيين، وكانت العلاقة منذ البداية علاقة عادية إرتبطت بالإنبهار بأشخاص أكثر من كونها إرتباطا تنظيميا، حتي الشخص الذي تمت عبره هذه العلاقة(الفضيل الورتلاني) وهو مجاهد جزائري، وليس من قيادة الإخوان المسلمين في مصر، وكانت تربطة علاقة ودية مع قيادة الإخوان.

وما اورده أحمد الشامي عن هذه البداية يدل دلالة واضحة علي طبيعة هذه العلاقة التي يحملها البعض أكثر مما تحتمل حيث يقول الشامي:(١)

(كان أول من حدثني عنه(أي الفضيل الورتلاني) الشاعر محمد محمود الزبيري،.. في ديسمبر ١٩٤٣م فقد سألته مرة من أعظم شخصية قابلتها واعجبت بها في مصر؟ وكت أنتظر أن يقول حسن البنا، أو المراغي، أو علي ماهر، أو العقاد..الخ لكن الزبيري قال: أعظم شخص عرفته وأعجبت به، السيد الفضيل الورتلاني، ولم أكن قد سمعت بهذا الإسم، فقلت ومن هو هذا الورتلاني؟ قال زعيم من الجزائر لجأ إلي مصر فارا من فرنسا قبيل الحرب العالمية الثانية والتقيت به في القاهرة في ندوة محمد علي الطاهر والامير شكيب إرسلان وأطنب في وصف عبقريته وعلمه وفصاحته وقوة شخصيته ولباقته، وإهتمامه باليمن واليمنيين، بل قال لي لا أظن أنه يوجد له نظير في العالم الإسلامي علما وكمالا وإخلاصا وهيبة وجلالا)

ونلاحظ في الحديث الذي أورده الشامي مايلي:

اولا: أن الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين كان معروفا لدي البعض في اليمن ومشهورا شهرة تجعله في أول قائمة من يسأل عنهم ومع ذلك لم يذكره(الزبيري) علي الاطلاق مما يعني أنه لم يهتم به علي الأقل إن لم يكن لا يعرفه.

ثانيا: أن الزبيري ذكر الفضيل باعتباره مناضلا جزائريا لجأ إلي مصر، ولم يذكر أنه ينتمي إلي جماعة الإخوان بل أنه لم يذكر هذه الجماعة في الوقت الذي كانت فيه من أشهر القوي السياسية في مصر.

ثالثا: إن الزبيري أنبهر بشخصية الفضيل الورتلاني ونلاحظ ذلك في الأوصاف التي أضفاها عليه.

رابعا: إنه التقي بالفضيل في ندوة الأمير شكيب إرسلان ومحمد علي الطاهر وهو مجاهد إسلامي فلسطيني صديق لبعض زعامات الإخوان المسلمين لكنه لم يرتبط بهم تنظيميا، أشتهر عنه أنه كان يساعد في حل مشكلات

الطلبة العرب في مصر ومنهم الطلبة اليمنيون، وهذا يعني أنه لم يعرفه في ندوتي الثلاثاء والخميس أللتين كان يقيمهما الشيخ حسن البنا في دار الإخوان المسلمين.

كل هذه الملاحظات تلقي الضوء علي طبيعة هذه البدايه التي لم تكن تهدف إلي الإرتباط التنظيمي بحركة الإخوان المسلمين، وهذا القول علي العكس مما ذهب اليه الدكتور محمد علي الشهاري الذي يري أن الزبيري عاد من القاهرة متحمسا للخط الاسلامي الإخواني وأن حركة الإخوان جندته قبل عودته إلي اليمن عام ١٩٤١م للعمل في إتجاه بث دعوتها، والتي اعتمدت -لهذا السبب- برنامج(شباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) الاصلاحي الإسلامي السلفي وأنه أخذ يروج مقولته الإسلاميه المأخوذه عن زعيم الإخوان المسلمين في مصر حسن البنا والقائلة بأنه(لا خلق لأمة بغير خلق، ولا خلق بغير دين، ولادين غير الدين الاسلامي(٢)

الرواية الثانيه، تعيد العلاقة بين اليمن والإخوان إلي وقت مبكر وتوضح لنا أن هذه العلاقة لم تكن فقط عبر المعارضه وانما تعدت إلي الاسرة المالكة، وهذا يعطي دلالتعلي إهتمامهم الخاص باليمن، كما تفسر لنا كثير من الملابسات التي نجدها عند دخول(الورتلاني) إلي مملكة الإمام يحي المعروفة بعزلتها التامه عن العالم وتحسسها من العنصر الأجنبي إذ أنه كان لايستطيع أحد أن يدخل الشطر الشمالي من اليمن بدون أن يأذن له الإمام يحي شخصيا.

ويورد هذه الروايه الأستاذ محمود عبد الحليم(عضو الهيئة التأسيسية لحزب الإخوان) فيقول: كان أول إتصال للإخوان باليمن عند إنعقاد المؤتمر البرلماني لقضية فلسطين سنة ١٩٣٨م، وقرر المؤتمر إيفاد وفد عربي لحضور مؤتمر المائدة المستديره في لندن.. وأوفدت اليمن إثنين من أبناء الإمام يحي حميد الدين هما علي ماأذكر سيف الإسلام أحمد وسيف الإسلام عبد الله، وحضر الاميران إلي القاهرة وأوفد المركز العام للإخوان مع السيفين الأخ محمود أبو السعود ليكون سكرتيرا لهما أو مترجما لإجادته اللغة الإنجليزية وكان الإتصال الثاني في أثناء الجلسات التمهيدية لإنشاء جامعة الدول العربية.. وقد أوفدت اليمن القاضي حسين الكبير لحضور هذه الجلسات علي أن يكون مستمعا دون أن يشترك في المناقشات(٣)

الرواية الثالثة للقاضي والمؤرخ عبد الله الشماحي حيث يعيد العلاقة إلي زمن متأخر عن زمن الروايتين السابقتين وأن هذه العلاقة تمت عبر الشيخ حسن البنا. يشير الشماحي إلي أن هيئة النضال(التي اسسها الشهيد أحمد المطاع عام ١٣٥٤ هـ) قررت إرسال وفد للإتصال بالملك عبد العزيز آل سعود علي أمل أن تكون المقاومة والثورة منه في مأمن، ومحاولة كسب مساعدته، ويذهب الشماحي فى شهر ذي القعده عام ١٣٦٥ هـ(١٩٤٦م) يحمل رسالة من عبد الله الوزير وكتيبا خطيا من هيئة النضال، ورسالة من الأمير علي الوزير. وكان البنا ممن حج في هذا العام وجمعه بالشماحي مقر الملك عبد العزيز، ومن هنا قويت صلات الشماحي بالإمام البنا وتلازما بمني ومكة والمدينة. ودرسا الوضع في العالم الاسلامي وشخص الشماحي للبنا الوضع باليمن واتفقا علي التعاون بين الإخوان المسلمين والمنظمات اليمنية. وقد أوفي البنا بوعده فساند النضال اليمني بما كانت تنشره صحافة الإخوان ثم أوفد الاستاذ الجزائري الفضيل الورتلاني(٤).

في حقيقة الأمر للإمام البنا هدف سياسي من الحج حيث كان وسيلة من وسائل الإتصال الأكثر فعالية بزعماء العالم الإسلامي وطريقا من طرق التبشير بدعوة الإخوان، إضافة إلي أن الحج كان بوصلته لتحديد موقع جديد للإنطلاق بالدعوة في العالم الإسلامي(ففكرة الهجرة بالدعوة إلي بلد آخر من البلاد الإسلاميه يكون أقرب إلي الإسلام في مصر قد سيطرت علي تفكيره وملأت نفسه ولكنه كان يقول أنه لن يقدم علي هذه الخطوه حتي يحدد أي هذه البلاد الإسلامية أشد قربا من الإسلام وخير وسيلة بتحديد هذا البلد هو الحج، فإن الحج يجمع جميع الطبقات من جميع بلاد العالم الإسلامي.. والإختلاط بهذه الطبقات من جميع هذه البلاد سيتيح الفرصه لتقييم كل بلد تقييما صحيحا(٥). وكما أشرنا سابقا كانت اليمن هي أقرب البلاد العربية إلي ذهنه ويؤكد هذا مارواه الشماحي من ملازمة البنا للوفد اليمني بمكة والمدينة ومع إفتراض تسليمنا بقيام هذا اللقاء إلا أنه ليس اللقاء الأول بين ممثلي المعارضه اليمنية بالاخوان، إضافة إلي أن هناك شكا في جزء من هذه الروايه وهو حول علاقة عبد الله الوزير بحركة المعارضه في هذه الفترة، إذ أنه لم يكن للوزير أية صلة بحركة الاحرار اليمنيين في هذه الفترة وقد بدأت هذه الصلة منذ أن وصل الفضيل الورتلاني فيما بعد. علي أية حال كان الإخوان يعولون كثيرا علي هذا الحج، ولكن الشيخ البنا عاد محبطا من هذه الرحله فقد قال في خطبته عند العوده(إن دراسة أحوال المسلمين في البلاد الإسلامية ضاعفت العبء الملقي علي عواتقنا فقد كنا نعتقد أن هذه البلاد ستكون عونا لنا علي اصلاح مصر فتبين لنا أنها هي في ذاتها عبء يقتضي منا بذل أضعاف ما نبذله في مصر لمجرد بعث الحياة فيها فالبون شاسع بين مستوي هذه

البلاد ومستوي مصر سواء في الدنيا أو في الدين(٦).

إذن فقد أحبطت هذه الرحله مشروع(الهجرة بالدعوة إلي بلد آخر)، وقد يكون للقائه بالوفد اليمني إسهام كبير في إحباط طموح الرجل، ومع ذلك ظل الأمل قائما في أن يكون اليمن المركز البديل للدعوه إذا ما استجدت ظروف جديدة في مصر وهذا ما حدث فعلا عندما بدأ الخناق يضيق علي الإخوان في مصر عامي ٤٧-٤٨ حيث أنتقلت اليمن في أذهانهم من دائرة الاحتمال إلي دائرة الممكن لتكون المركز البديل كما سيأتي في هذه الدراسة.

والرواية الرابعة: لا تحدد تاريخا لبداية العلاقة الا أنها تشير إلي أن العلاقة كانت قائمة بين الإخوان من ناحية والمعارضة اليمنية والسلطة من ناحية أخري، ويرويها الاستاذ صالح محسن الذي رافق الأمير(محمد البدر) إلي القاهرة في إحدي الرحلات العلاجية، وفي القاهرة التقي البدر بـ(المسمري والحورشي ويحيي زيارهم) وهم من حركة المعارضة، ثم تكرر اللقاء بينهم وصادف في إحد هذه اللقاءات أن قام بعض الاساتذة المصريين الذين كانوا يعملون في اليمن بدعوة(البدر) للحضور إلي إحدي ندواتهم التي) يقيمونها في مقر(الإخوان المسلمين) وهناك تعرف البنا بالبدر ثم توطدت -من بعد- معرفتهما ببعض وقد قام الشيخ البنا بدعوة البدر ومرافقية لقضاء يوم ممتع في محافظة الفيوم ويستطرد (صالح محسن فيقول: وعند عودتنا إلي القاهرة أمكن لنا أثناء حضورنا إحدي الندوات في دار(الإخوان المسلمين) أن نتعرف علي الفضيل الورتلاني، ثم أخذ يتكرر لقاؤنا بالفضيل في بقية الندوات حيث كان يجتمع بنا بعد إنتهاء الندوات التي كان يقوم بالمشاركة فيها، كما أخذ يتردد علينا إلي الفندق ويجتمع بالبدر، وإلي جانب الفضيل كان يتردد علي البدر الحاج محمد سالم صاحب شركة للاتوبيسات في القاهرة، وكان صديقا للبنا، والدكتور المؤرخ(أحمد فخري) الذي سبق له المجيئ إلي اليمن في بعثة أثرية وكان هو الآخر من الإخوان ومع تطور علاقة البدر مع هذه الشخصيات أخذ يطرح العديد من القضايا السياسية فكان يتولي(البنا) بوصفه رئيسا لمكتب شمال أفريقيا، شرح نضال هذه الشعوب وكفاحها ضد المستعمرين وكان البدر يعبر عن تعاطفه مع الإخوان وهنا نشأت فكرة خروج(الفضيل) إلي اليمن كمندوب للحاج محمد سالم لتأسيس شركة تجارية له فيها، وفي نفس الوقت أن يتولي البدر السعي من أجل طلب بعثة مصريه للتدريس في اليمن علي أن يقوم(الإخوان المسلمون) بتلقف هذا الطلب من وزارة التربية والتعليم المصرية ويرسلوا مجموعة من عناصرهم الموثوق بها كجمال عمار، ومحمد موافي وغيرهما، وعاد البدر إلي اليمن وقام بطرح الفكرة علي الإمام بإن الفضيل عالم إسلامي، وخطيب ورجل حسن الأخلاق. فوافق الإمام، وكان خروج الفضيل والدكتور أحمد فخري لليمن كما هو معروف(٧).

ومع عدم ذكر تاريخ هذا اللقاء الا أنه يلاحظ من سياق هذه الرواية أنه تم ما بين عامي ٤٦و٤٧م عندما بدأت الترتيبات العملية لدخول الإخوان المسلمين اليمن تحت يافطتي العلم و التجارة. وقد قام الإخوان فعلا بإرسال بعثة دراسية إلي اليمن قبل وصول الفضيل اليها واستعانوا بهذه البعثة في إستطلاع الأجواء ومعرفة الأوضاع عن قرب إضافة إلي تكليفهم بنشاطات تبشيرية بدعوة الإخوان، وبخاصة المدرسون الذين ارسلوهم إلي مدينة عدن، وقد تحدث عنهم الفضيل الورتلاني عندما عاد من صنعاء إلي عدن في رحلتة الأولي إلي اليمن عام ١٩٤٧ م والتقي بالاحرار فقال: إنه كان لديه تصور كامل للوضع ولكنه الآن فجع بالحالة المتدهورة والجمود الفكري والإنحطاط الخلقي في القيادة الحكومية، وقال إن الأستاذ(علي طريح) والأستاذ(زكي غانم) اللذين كانا منتدبين من الحكومة المصرية للتدريس في عدن أعطياه صورة كاملة في القاهرة عن هذه الأوضاع، والواقع أن هذين الأستاذين كانا عضوين بارزين في حركة الإخوان المسلمين، وكانا علي جانب كبير من المعرفة وبعد النظر كما يؤكد الأستاذ محمد علي الاسودي، الذي كان يذهب اليهما يوميا في مسكنهما في المرتفع الذي يطل علي بوابة(كريتر) وكان يحصل منهما علي منشورات الإخوان المسلمين.. وكان لهما صداقة مع كثير من الناس علي حد زعمه(٨).

في نهاية هذا الجزء من الدراسة يري الباحث وضع الملاحظات التالية:-

١- ينحاز الباحث إلي الرواية الأولي التي ترجع العلاقة بين الإخوان واليمن إلي نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات وبالتحديد بين عامي ٣٩-٤١م وهي الأعوام التي أقام فيها الزبيري والنعمان والحورشي للدراسة في القاهرة.

أما باقي الروايات رغم إدعائها أنها تتحدث عن اللقاء الأول الا أن كلا منها يوضح جانبا من جوانب هذه العلاقة ويستكمل صورتها.

٢- إن الإخوان المسلمين) يقيمون علاقات متوازية ومتوازنة مع السلطة والمعارضة في اليمن في آن واحد، وإن كانت هذه العلاقة قائمة بهدف إحداث تغيير في

المجتمع اليمني بما يتناسب ورؤية الإخوان وكان الأقرب إلي رؤيتهم هي حركة الاحرار وبالتالي) متعاطفين معها، وعلاقتهم بالسلطة كانت لتمرير مشاريعهم ولينشطوا في مأمن منها.

٣- لا يوجد فيما سرد من الروايات -ما عدا رواية الدكتور محمد علي الشهاري - ما يشير إلي وجود علاقة تنظيمية بين حركة الاحرار والإخوان، وأن هذه العلاقة لا تعدو كونها تقاربا في الافكار حيث أنهم ينطلقون من أرضية فكرية أصولية واحدة وان تعددت تأويلاتها.

٤- إن هذه العلاقة أتخذت أشكالا مختلفة، علمية(بارسال بعثات تعليمية)، وتجارية(بمحاولة تأسيس شركة تجارية) وسياسية باسداء النصح والارشاد للمعارضة والحكومة أو بالتدخل المباشر في محاولة إنقلاب فبراير ١٩٤٨م.

دخول الإخوان المسلمين إلي اليمن:

إلي جانب الاسباب المتعددة التي كانت وراء إهتمام حركة الإخوان المسلمين باليمن منذ نهاية الثلاثينات استجد سبب آخر بعد منتصف الاربعينات-كما ذكر سابقا- حرك الإخوان في مصر ودفعهم إلي التفكير الجدي في موضوع اليمن، وهو هروب سيف الحق إبراهيم إلي عدن وإنضمامه إلي حركة الاحرار عام ١٩٤٦م وقد أغري الإخوان خروج هذا الأمير لأن هذا يعني من وجهة نظرهم قوة المعارضة وإزدياد نفوذها وقدرتها علي إجتذاب شخصيات كبيرة من النظام مما يسهل للحركة عملها ويوفر لها إمكانيات كبيرة وفي هذه الأثناء كانت حركة الإخوان بشكل غير مباشر قد وصلت إلي مرحلة جيدة من التفاهم مع النظام الإمامي تؤهلها للتدخل المباشر في شئون اليمن تحت ستار تجاري وعلمي وعبر شخصية إسلامية عربية من غير أعضاء التنظيم المشهورين خاصة وان الحركة بعد منتصف الأربعينات أصبحت قوة مرموقة ولهذا كان دخول الحركة إلي اليمن عبر الفضيل الورتلاني وهو عربي جزائري، ولد في محافظة قسنطينية عام ١٣٢٤هـ - ١٩٠٧م درس في جامع الزيتونه ثم تتلمذ علي يد عبد الحميد باديس وانضم إلي جمعية العلماء في الجزائر عام ١٩٣٠م وفي سنة ١٩٣٤م سافر إلي باريس كمندوب عن جمعية العلماء للإتصال بأفراد الجالية الجزائرية فيها، وهناك ساهم في تنظيم شؤون الجالية وانشأ لها نوادي متعددة وفي فرنسا أسس جمعية الدعوة والتهذيب والجمعية الإسلامية الفرنسية وطاردته السلطات الفرنسية لنشاطه السياسي ففر من فرنسا وجال في أوربا حتي وصل إلي مصر، وفي القاهرة أسس لجنة الدفاع عن الجزائر عام ١٩٤٢ وكان أمين سرها ثم ساهم في تأسيس جبهة الدفاع عن أفريقيا عام ١٩٤٤م وكان أمين سرها أيضا(٩).

وأثناء وجوده في القاهرة تعرف علي المرشد العام حسن البنا وجمعية الإخوان المسلمين وأقام معهم نشاطات سياسية مشتركة أي أن صلته بهم كانت صلة تعاون في الأعمال وتقارب في الأفكار ولا نستطيع أن نجزم بإرتباطه التنظيمي بهم فكتابات الإخوان لا تذكر الفضيل الورتلاني الا في القليل منها وتعتبره مناضلا إسلاميا جزائريا لاجئا في مصر ولم تحدد علاقته بالإخوان المسلمين بشكل واضح علي أنه عضو في هذه الجماعه. فهاهو أحد الرواد الأوائل لحركة الإخوان وعضو الهيئة التأسيسية الاستاذ محمود عبد الحليم يقول عن الفضيل الورتلاني: انه كان شابا جزائريا من زعماء المجاهدين الذين طاردهم الاستعمار الفرنسي فهرب إلي مصر وأتصل بالإخوان وكان كثير التردد علي المركز العام حتي يكاد يتردد عليه كل يوم بإعتبار هذا الدار مركز الحركات التحررية ضد الاستعمار في كل بلد إسلامي.. وكان الفضيل لماح الذكاء سريع الحركة كثير المعارف لا يقتصر تحركه علي ما يخص موطنه الأصل-الجزائر- بل كان يري العالم الإسلامي وحدة لا تتجزأ وأنه مطالب بتحرير كل جزء منه(١٠)

ليس هناك ما يشير من قريب أو من بعيد في كلام الاستاذ عبد الحليم إلي أن الفضيل الورتلاني كان عضوا منظما في حزب الإخوان، وبعد قيام إنقلاب ٤٨ بخمس سنوات أثير دوره في ثورة اليمن امام محكمة الجنايات التي تحاكم قتلة حسن البنا بعث إلي المحكمة ببرقية نفي فيها أنه ينتمي إلي جماعة الإخوان(١١)، وهذا لايلغي علاقته الحميمة بالإخوان المسلمين وعمله المشترك معهم وقربه الفكري منهم، وهذا القرب الفكري بينه وبين الإخوان أو بين الإخوان وحركة المعارضة اليمنية ليس فيه ما يدهش فليس للإخوان المسلمين فضل في طرح هذه الرؤية، ولكنها رؤية التيار السلفي كله في ذلك الوقت لكن الذي يفرق هنا هو أن حزب الإخوان أول حركة منظمة للتيار السلفي في هذا القرن نجحت في إستقطاب الكثيرين إلي صفوفها، وانها كانت أكثر تجانسا من أي حركات سلفية معارضة أخري كحركة المعارضة اليمنية، وهذا مايجعلنا لا نوافق الدكتور الشهاري رأيه في أن حركة الاحرار نشأت كفرع لحزب الإخوان لعدة أسباب منها:

١- عدم تحديد المعارضة لمنطلقاتها النظرية، ولم يعط هذا الجانب إهتماما من قبلها، فلم تكن هذه المسأله مطروحه، ولم يبرز ما يشبه الرغبة إلي وضع تطورات نظرية محددة.

٢- تعدد المؤثرات الفكرية التي لعبت دورا في تشكيل أفق المعارضة، بل وتنافرها أحيانا.

٣- تعدد قوي المعارضة وتعدد مصالحها مما يجعلان إمكانية رسم موقف نظري موحد أمرا صعبا(١٢).

إذا فقد قدم الفضيل إلي اليمن باعتباره داعية ومجاهدا إسلاميا له علاقة طيبة بحركة الاحرار اليمنيين وامراء النظام الإمامي، وكان قدومه إلي اليمن وبلاشك قد تم بالتنسيق مع حركة الإخوان في مصر وقد أدي دور الوسيط بين اليمن وهذه الحركة.

قدم الورتلاني إلي اليمن في إبريل عام ١٩٤٧م كمندوب لشركة تجارية يملكها الحاج(محمد سالم) صديق البنا، ومن خلال هذا الغرض التجاري والإقتصادي سيعمل علي الدعوه إلي الإصلاح في مملكة الإمام، ولم يكن في نيته عند مجيئه أن يقوم بثورة أو إنقلاب بإتفاق مع الإخوان والاحرار كما يقول البعض، وإنما حاول في هذه الزيارة أن يستطلع الأوضاع عن قرب ويلتقي بالمعارضة والإمام، ويحاول المساعدة في إصلاح الأوضاع الفاسدة.

إلتقي بالاحرار في عدن ثم إستقبله ولي العهد أحمد في تعز بحفاوة وتكريم وأبدي إعجابه به وبدعوته الاصلاحية الإسلامية وأسلوبه في المخاطبة والمحادثه وفي تعز إتصل ببعض الاحرار بالقاضي عبد الرحمن الأرياني، وزيد الموشكي وأحمد الشامي وغيرهم.

وفي صنعاء جلس مع الإمام يحيي عدة جلسات واستمع إلي نصائحه وطلب منه أن يكتب تقريرا يقترح فيه مايراه ليكون دراسته وتنفيذه، وقد كتب تقريرين مسهبين أحدهما سياسي والآخر زراعي وقدمهما إلي الإمام، وبعث بصورة منهما إلي ولي العهد وأذن الإمام بتأسيس(الشركة اليمانية للتجارة والصناعة والزراعة والنقل) التي جاء الورتلاني ليؤسسها وأصدر مرسوما حكوميا بتشكيلها والموافقة علي قانونها(١٣).

ومما جاء في تقرير الورتلاني الذي قدمه للإمام يحي:

(ياصاحب الجلاله، لقد تفضلتم في إحدي الجلسات التاريخية التي شرفتموني بها بعدما تفضلتم بالإستماع طويلا إلي خادمكم هذا وأقتنعتم بما عرضه علي مسامعكم الشريفة، قلتم جلالتكم: لقد عرفنا الداء الآن وعرفنا الدواء فماذا بعده؟ قلت لجلالتكم في كلمة واحدة(العلم)، العلم في كل شيء، العلم أولا بديننا علما صحيحا، والعلم في الزراعة، وفي الصناعة، وفي التجارة في الميكانيكا في الكون بجميع أجزائه والعلم بكل شيىء، قلتم جلالتكم: تريد البدء بالعمل في سرعة كيف؟ قلت إرسلوا البعثات إلي البلاد الإسلامية، وجلب المدرسين منها إلي اليمن بكل أنواع العلوم، قلتم: إذا لم يكف في ذلك إخواننا المسلمون فما هو الرأي في الآخرين؟ قلت لجلالتكم: إذا لم يكف المسلمون يجب الاستعانه بهم واستخدام علومهم في كل شيىء، مع الحكمة التامه، فإن من الحكمة والعزم أن نستعين علي دفع شرورهم وأضرارهم بنفس علومهم...

مما يمكن البدء به يامولاي إستئجار بيت كبير في القاهرة يسمي بيت اليمن، كما فعلت حكومة المغرب وحكومتا سوريا والسعودية فتبعثون بأكبر عدد ممكن من خيرة أبنائكم يجتمعون فيها... ويمكن توزيعهم علي المعاهد المختلفة من زراعية وتجارية وميكانيكية وغزل ونسيج وغيرها. وفي مصر يامولاي-كما شرحت لكم شفويا- من أهل العلم والتقي والصلاح شيوخا وشبابا من يباهي بهم جدكم العظيم عليه السلام الأمم يوم القيامه) وقد إشتمل تقرير(الورتلاني) علي كثير من الجوانب الزراعية والاقتصادية والتجارية التي تشير إلي التخلف المريع في جميع مناحي الحياة اليمنية، وقد أوردنا الشذرات السابقة لنتبين منها أسلوبا في تفكير الرجل وقد ركز بدرجة أساسية علي كسر الإنغلاق والإنفتاح علي الخارج، الذي له مغزي ودلالة في موضوعنا مطالبته بفتح مقر لليمنيين في القاهرة، ودعوة الإمام لإبتعاث طلبة إلي مصر وذلك ليسهل علي الإخوان المسلمين مهمة التنظيم في الوسط اليمني.

عاد الفضيل إلي القاهرة في أغسطس من نفس العام، وعرض التقرير علي المرشد العام للإخوان المسلمين(حسن البنا) ثم نشر التقرير في صحيفة(الإخوان المسلمين) في ٣ أغسطس عام ١٩٤٧م بمقدمة للشيخ البنا قال فيها:

العالمان العربي والإسلامي كلهما رجاء في أن يسرع جلالة الإمام مؤيدا مشكورا باقرار النواحي الإصلاحية الإدارية والإقتصادية والإجتماعية التي تنهض بشعبه حتي لا يدع ثغرة ينفذ منها الإستعمار الأجنبي(١٤).

لقد اتضح للورتلاني في زيارته الأولي لليمن أن الوضع اسوأ مما كان يتصوره ويتصوره المرشد العام للإخوان.

أما البنا فقد إنتهز فرصة وجود صالح محسن سكرتير البدر بالقاهرة فيحمله رسالة شخصية للإمام ثم يسلم القاضي العمري رئيس الوزراء رسالة مماثلة.

قال المرشد العام للإمام يحي: (١٥)

لم يعد بد من أن تقوم في اليمن حكومة إسلامية مسئولة ذات إختصاصات وسلطات واضحة يؤازرها مجلس شوري يمثل طبقات الشعب ولن ينتقص ذلك شيئا من

حقوق الإمامة وسلطانها الشرعي فلها الرأي الأعلي ولكنه تنظيم يرتفع معه شعور الأمه بحريتها وكرامتها الإنسانية.

وكان حرص جلالتكم علي سلامة عقيده الأمة اليمنية وصيانة تقاليدها وإستقلالها يحمل دائما علي الحذر في التعجيل بمطالب الإصلاح الذي لابد فيه من الخبراء الأجانب.

ونحمد الله علي أنه وفق البلاد العربية إلي إمتياز في مضمار التقدم الإقتصادي يجعلها كفيلة بإمداد اليمن بما تريده من الخبراء بمجرد إشارة من مولانا الإمام.

بقي أن أتقدم إلي جلالتكم مستأذنا في شأن أبنائكم في المهجر الذين دفعتهم الغيرة وحب الخير للدولة والأمة والله، فتنادوا بالمطالب الإصلاحية ودعوا إلي الأخذ باسباب التقدم العمراني تدفعهم حماسة الشباب إلي شيء من التطرف) والملاحظ من إستهلال هذه الرسالة أن الإمام البنا كان شديد الاستياء للأوضاع الفاسدة التي ترزح تحتها اليمن بعد إطلاعه علي تقرير الورتلاني والذي رددت هذه الرسالة فحوي بعض ما جاء فيه، وخاصة تلويحه بقدرة بعض البلدان العربية علي إرسال خبراء إلي اليمن، وكان يقصد علي وجه التحديد مصر بل وبشكل أكثر دقة يشير إلي قدرة الإخوان المسلمين أنفسهم لتقديم الخبره والمشورة(بمجرد إشارة من مولانا الإمام) كما تقول الرسالة، والأهم في هذه الرسالة مطالبتها بحكومة اسلامية ذات إختصاصات وسلطات واضحة، وهذا ما كان يفتقر اليه النظام الإمامي وكذلك مجلس شوري يمثل طبقات الشعب مع الإحتفاظ بحقوق الإمامة.

وتأتي أهمية هذه المطالب من كونها كانت الاسس التي قام عليها(الميثاق الوطني المقدس) الوثيقة الاساسية لانقلاب فبراير ١٩٤٨م، وهذا يحسم الجدل الدائر حول مساهمة الإخوان المسلمين في صياغة هذا الميثاق.

مرحلةالفعل:

اما الفضيل الورتلاني فقد عاد إلي اليمن في شهر أغسطس ١٩٤٧م وهو أكثر إستياء من الأوضاع خاصة وأن الإمام يحي لم يول أي إهتمام للمطالب الإصلاحية التي تضمنها تقريره، والشيء الجدير بالذكر هنا أن إذاعة موسكو أذاعت خبر دخول الفضيل الورتلاني إلي اليمن واشارت إلي أن الإخوان المسلمين يقفون وراءه، وأعتبر الورتلاني إذاعة الخبر من إذاعة موسكو وعلي هذا النحو دسيسة شيوعية القصد منها الوقيعه(١٦).

ولاشك ان الورتلاني عاد وفي ذهنه ترتيبات معينه الا أننا لانعلم حدود هذه الترتيبات بين ماهو عام وماهو خاص، أي بين رأي الإخوان المسلمين ومابنويه الفضيل الورتلاني المعروف بشخصيته الفذه والقوية التي كان لها تأثيرها علي قادة حركة المعارضة اليمنية أكثر من تأثير الإمام حسن البنا وجماعته، وكان شخصية مغامرة لا يستجيب لإطار يقوم تنظيمه علي أساس من الطاعة والإنضباط الصارم مثلما هو عليه تنظيم الإخوان المسلمين، وإن كان يتفق مع هذا التنظيم في منطلقاته الفكرية وفي طموحه العام، ولهذا وضع بالتفاهم مع حسن البنا مشروع(الميثاق الوطني المقدس)، وهنا لابد من سرد بعض الروايات المتعلقة بوضع الميثاق لنتبين المساحة التي ساهم فيها الإخوان المسلمون في وضعه. يري الاستاذ إبراهيم الحضراني وهو من رجال حركة المعارضة أنه في عدن اتخذت القواعد واللوائح لما بعد الثورة وقام الإخوان المسلمون بطبع هذه القواعد واللوائح وقائمة الموظفين وعلي رأسهم الوزير منذ فترة مبكره تمهيدا لنشرها عندما يحين الوقت بعد موت الإمام أو قتله والفكرة كانت منتشرة علي مستوي اليمن في الداخل والخارج(١٧). هذا يعني أن الميثاق وضعه الإحرار اليمنيون في عدن وكان دور الإخوان فقط طبعه وحفظه.

اما الاستاذ عبد السلام صبره وهو من حركة الأحرار ايضا فيقول: إن الميثاق كتب في صنعاء وكنت واحدا ممن شارك في كتابته مع(أحمد الشامي) الذي أملي عليه وقد أرسل إلي عدن مصحوبا بأعضاء الحكومة الجديده، وقد حظي الميثاق بموافقة عده من رجال المشايخ والأحرار الذين وقعوا عليه(١٨).

والاستاذ محمد الفسيل يري أن المشروع الأول كتب في القاهرة واشترك في كتابته المسمري، والحورشي، ومحي الدين العنسي(وهم من حركة الأحرار) الموجودين في القاهرة، وعند إنتقال الفضيل إلي عدن في المرة الثانية أضيف اليه قسمان وأتفق علي كثير من الاسماء التي ستدخل في الميثاق ثم تم إستكماله بشكل نهائي في صنعاء(١٩).

اما الشامي فيروي أنه أتي شهر أكتوبر ١٩٤٧م والميثاق موجود وأن الفضيل الورتلاني أخبره(بأن الشيخ حسن البنا قد إطلع علي الميثاق وكذلك بعض زعماء المسلمين في مصر والشام والعراق وأنهم سيؤيدون هذه الدعوة ويساعدونها، واكد الشامي أن الورتلاني والشيخ حسن البنا وضعا خطوطه العريضه الأولي..

وعن مشاركة الشامي في الميثاق يقول: وقد نقلت الميثاق بخطي عدة مرات إذ قد كانت تعن لبعض العلماء الذين يقرؤونه ويوافقون عليه بعض الآراء او الاعتراضات فيضاف ما يحسن أن يضاف أو يفسر ماكان غامضا(٢٠)

نخلص من هذه الروايات إلي أن الفضيل الورتلاني كان مساهما اساسيا في وضع الميثاق وأن حسن البنا والإخوان المسلمين في مصر إذا لم يساهموا فيه فهم قد إطلعوا عليه واحتفظوا لديهم بنسخة منه لنشره حين يموت الإمام يحي.

ولانستطيع من خلال تحليل المحتوي أن نثبت ماإذا كان الإخوان قد ساهموا في صياغته أم لا، لأن الميثاق عبر عن مصالح اوسع تحالف ممكن بما يقوم عليه من تأكيد علي(الشرعية الدينية للتغيير إذ يمثل هذا التغيير كما جاء في مقدمة الميثاق(قياما بالواجب لله تعالي وللمسلمين وطلبا للسلامة في الدين والدنيا من العقوبة من الله سبحانه وتعالي(٢١)

والشرعية الدينية ليست حكرا علي الإخوان المسلمين ولاتميزهم والاستثناء الوحيد الذي يلفت الإنتباه في الميثاق نص المادة الأولي من ملحق الميثاق(يكون الطلب بالحاح من فضيلة السيد الفضيل الورتلاني المعروف عندنا بفضائل يقدرها الإمام والمأموم أن يضيف إلي سلسلة أعماله المشكورة قبوله لأن يكون مستشارا عاما للدولة من المستشارين العموميين المنصوص عليهم في المادة(٢٥) من هذا الميثاق)

دور الفضيل الورتلاني:

هناك دور غريب قام به الفضيل الورتلاني أثناء وصوله إلي اليمن يذكره القاضي عبد السلام صبره أثناء حديثه عن مضايقة سلطات الاستعمار البريطاني في عدن للأحرار، ومفاده أن الفضيل توسط للأحرار عند البريطانيين حيث يقول(ولولا تمكن الأحرار من استخدام بعض الوساطات من الشخصيات العربية البارزة مثل(أمين صادق الرافعي) و(الفضيل الورتلاني) باقناع السلطات الإستعمارية البريطانية بتعديل موقفها وترك الأحرار اليمنيين يدافعون عن حرية شعبهم ويقول الزبيري: لولا هذه الوساطه لتم طردهم وإيقافهم(٢٢)

فمن هو الفضيل الورتلاني حتي يقنع السلطات البريطانية بترك الأحرار؟

هل تدخل الإخوان المسلمون كتنظيم بحكم علاقتهم القوية مع البريطانيين حسب مايؤكد البعض منهم؟

لانستطيع النفي أو الإثبات، ولكن حسبنا أن نؤكد أن هذه الرواية وردت علي لسان رجل مشهود له بالرصانه وعدم التجني ولايحمل حقدا علي الإخوان، وهو في موقع مؤثر في حركة المعارضة اليمنية.

اما المهمة الثانية التي قام بها الفضيل أثناء زيارته الثانية بعد أن حاول هو والبنا إقناع الإمام بعودة المهاجرين من المثقفين إلي صنعاء، حاول أن يوجد مركزا قويا لحركة المعارضة في صنعاء والتنسيق مع الحركة في عدن فما أن وصل صنعاء حتي بدأ الإتصال بالاسر ذات الثقل السياسي والإجتماعي(بيت الوزير، بيت عبد القادر، بيت إبراهيم، والبيوتات التجارية) واستطاع أن يخيفها إلي درجة الرعب من الإمام واستطاع أيضا أن يطمعها بل وأن يقسم بينها مناصب الدولة العليا(٢٣)

وهكذا بدأت العلاقة بين الأحرار وآل الوزير عن طريق الفضيل الورتلاني عام ١٩٤٧م ولم يكن قبل مجيئ الفضيل أي تنسيق بين الأحرار والإمام عبد الله الوزير(إمام إنقلاب ٤٨) وهكذا وحد الفضيل القوي الوطنية(وحبذها لتأييده)، لبس العمامة علي الطريقة اليمنية وأدعي عند وصوله أنه من آل البيت، وربما أغراه ماقاله له القاضي محمد أحمد الحجري(إنك وأنت من نسل الإمام علي، والعالم المجتهد، والقوي الأمين، لو دعوت إلي نفسك لبايعك أهل اليمن كما بايعوا الإمام الهادي يحي بن الحسين(٢٤)

وأندفع الرجل في التحضير للإنقلاب(وكان يعتقد أنه لا يحرك عجلات التاريخ اليمني ولايخلصه من طواغيت الإمام الا الدم.

ومن هذا المنطلق إتصل الفضيل بالوطنيين من عسكريين ومدنيين ولمس إستعدادات كاملة من قبلهم لتفجير الثورة مهما كانت النتائج، وهداه إندفاعه إلي التفكير بأعمال فردية فدفع بعض الشباب لإغتيال الإمام يحي(٢٥) ولم تكن فكرة إغتياله واردة عند(حركة الأحرار اليمنيين) بمختلف شرائحها، فقد كان الإمام رجلا عجوزا قاب قوسين وأدني من الموت، و) ينتظرون موته بشكل طبيعي، حتي الإخوان المسلمين) ضد فكرة قتل الإمام وبالذات المرشد العام حسن البنا(الذي أشار بالانتظار، فإن الإمام يحي قد بلغ من الكبر عتيا، فإذا مات فليعلنوا عن تشكيل وزارتهم ولاداعي لإراقة الدماء(٢٦) ومع ذلك فقد أفتي الفضيل الورتلاني بأن قتل الإمام يحي واجب علي كل مسلم باقناع الذين قاموا بعملية الإغتيال.

ووصل الخبر إلي الرئيس جمال جميل-وهو عراقي عمل بالجيش اليمني وكان المسؤل العسكري لإنقلاب ٤٨- فأتصل بالورتلاني وعاتبه عتابا مرا وترجاه الا يتسرع بمغامرات فردية من هذا القبيل وإتفقا علي الإجتماع في منزل الشهيد حسين الكبسي(٢٧)

ويقال أنه حدث أن نشب نزاع وجدال بل وخصام بين الفضيل وجمال جميل..قال البعض أن ذلك بسبب أن الفضيل يريد أن يملي علي جمال جميل تعليمات عسكرية جمال أدري بها منه(٢٨) ويري البعض أن من أسباب

معارضة جمال جميل للورتلاني إرتباطه بحركة الإخوان المسلمين إذ أن بعض الأحرار ومنهم جمال جميل رفض التنسيق مع الحركة عندما نوقشت علاقة الورتلاني بها(٢٩)

وامام تردد أطراف المعارضة وإنتظار موت الإمام يحي واستعجال الورتلاني كان لابد أن توضع حركة الأحرار امام الأمر الواقع، وحدث هذا الأمر ففي منتصف يناير ١٩٤٨م سرت شائعة موت الإمام يحي، ووصلت برقية بالشفرة إلي عدن حسب الإتفاق بين الأحرار في عدن والورتلاني تفيد بموت الإمام يحي فقام الأحرار بإعلان الميثاق الوطني والتشكيل الوزاري الجديد.

فمن كان وراء هذا النبأ الكاذب؟

كثرت الآراء حول هذه القضية وكان من أهمها(أن الفضيل الورتلاني قام بدون الرجوع إلي أحد بسحب البرقية المتفق عليها في اليوم الذي كان مقررا فيه القيام بالثورة وإغتيال الإمام يحي من دون أن يأخذ في الاعتبار إحتمال فشل أو تأجيل المخطط.. ولاعتقاده أن إذاعة المخطط حتي في حالة عدم تنفيذه سيضع القوي الوطنية وجها لوجه أمام الأمر الواقع.. وسيعجل بسرعة تفجير الثورة كنوع من أنواع الدفاع عن النفس بعد إذاعة المخطط.

\ويعتمد هذا الرأي علي الإدراك التام لطبيعة الفضيل الورتلاني الذي دأب منذ وصوله الثاني إلي صنعاء على سرعة تفجير الأوضاع كيفما إتفق لإعتقاده بأن الأوضاع في اليمن قد نضجت للثورة ولم يبق سوي من يقوم بعملية تفجيرها..وقد رأينا من قبل كيف حاول الدفع ببعض العناصر لإغتيال الإمام يحي ولكنه إصطدم برفض الآخرين لهذا التصرف وبالخصوص الرئيس جمال جميل(٣٠)

إنقلاب فبراير ٤٨ ومشاركة الإخوان فيه

إشاعة النبأ الكاذب حول مقتل الإمام ومن ثم نشر الميثاق والتشكيل الوزاري وقائمة كبار الموظفين حسم الموقف لصالح رأي الورتلاني، فعملت أطراف المعارضة بجد علي القيام بالإنقلاب في أسرع وقت ممكن وكان مقتل الإمام أمرا لامحيص عنه، لانه لو بقي لنكل بهم، وفي يوم ١٧ فبراير ١٩٤٨م أغتيل الإمام يحي في(حزيز) بالقرب من مدينة صنعاء، وفي ويم ١٨ فبراير اعلن رسميا قيام الإنقلاب حيث أذاع راديو صنعاء بيانا عن قيامه وتعيين عبد الله الوزير إماما دستوريا للثورة، واذيعت أسماء الوزراء ومجلس الشوري وكبار موظفي الدولة.

ابرق مراسل الإخوان بصنعاء برقية صادرة من مكتب تلغراف صنعاء بوفاة الإمام يحي بن حميد الدين وإنعقاد البيعة للسيد عبد الله الوزير(٣١) واعلن الإخوان المسلمون منذ اليوم الأول تأييدهم للثورة ونشطوا في مصر وسوريا والعراق يحركون رجالهم لمطالبة دول الجامعة العربية بالاعتراف بعبد الله الوزير وحكومته. وهنأ المركز العام وصحيفة الإخوان(الأمة اليمنية..بنظامها الجديد وإمامها الصالح)، وابرق المرشد العام مهنئا فأذيعت برقيته من إذاعة صنعاء ووصفت صحيفة الإخوان الإمام الجديد فقالت:(عرف الإمام عبد الله بن الوزير الإمام الجديد بدينه وتقواه وفقهه وعلمه وإجتهاده، وأصالة الرأي ونضوج الفكر، وعظيم الغيرة علي الدولة وأنه فقيه اليمن وشيخها وعالمها وحفيد الائمه من آل الوزير) وقالت صحيفة الإخوان: لاينتظر أن يحدث شيئ من حروب أهلية أو ثورات داخلية فإن الوضع الجديد أختمر في النفوس والرءوس من قبل وهو أمنية الجميع رؤساء ومرءوسين)

ونشرت الصحيفة بعد ٤٨ ساعة من قيام الثورة(الميثاق الوطني المقدس) للحكومة الجديدة وقالت: إنها تنفرد بهذا النشر لافي مصر وحدها بل في جميع بلاد الأرض(٣٢)

كما تولت صحيفة الإخوان المسلمين الدفاع عن إغتيال الإمام يحي ودفع التهمة عن الإمام عبد الله الوزير وحكومته فقالت (الذين يريدون أن يحملوا الحكومة الجديدة تبعة إغتيال الإمام يظلمونها أشد الظلم فإن كثيرا من أقرب المقربين إلي الإمام يحي حاولوا إغتياله أكثر من مرة ولايستطيع إنسان عاقل أن يتصور أن عبد الله بن الوزير في ورعه ودينه وعلمه وسنه وجلال منصبه وجميل صلته بالإمام أن يكون له أدني إتصال بهذا الحادث.

ومن الخير للعدالة والعرب والإسلام ألا يرفع قميص عثمان من جديد وأن تنصرف الجهود إلي مايجب أن يكون عليه الحكم والوضع الإجتماعي ثم تأخذ العدالة مجراها ويؤخذ الجاني بجنايته(٣٣)

وأكدت صحيفة الإخوان تأييدها للثورة مرة أخري يوم ٢٢ من فبراير ١٩٤٨م وقالت:

ليس موقف الإخوان غامضا ولاغريبا في هذه القضية من أولها إلي آخرها.

كان اليمنيون بالقاهرة يترددون علي المركز العام فيجدون من الإخوان مشاركة في مشاعرهم وعطفا علي مطالبهم، وقد فوضت الجمعية اليمنية الكبري المرشد العام في التحدث بإسمها أمام الجامعة العربية.. وأبرق الكثيرون من الأحرار يؤيدون هذا التفويض، وقد نشرت الصحيفة بعض هذه البرقيات(٣٤)

وبعد قيام الإنقلاب تعين الفضيل الورتلاني أول مستشار عام للدولة كما جاء في المادة(٢٥) من الميثاق، والمستشار بدرجة وزير وله الحق في حضور جلسات مجلس الوزراء ويكون عضوا في مجلس الشوري. (وقد أجمع مجلس الوزراء ووافق عليه وأقره الإمام عبد الله الوزير علي أن يطلب من الشيخ حسن البنا والفريق عزيز المصري أن يكونا من المستشارين العموميين لهذه الحكومة الإسلامية الفتية ويعلن الإمام عبد الله الوزير في حديث لصحيفة(الإخوان المسلمين) أنه في غاية الشوق لرؤية المرشد العام وإنه - وإن كان قد رآه بالقلب - إلا أنه يود أن يراه رؤية العين، ولكم يكون مسرورا لو زار الشيخ البنا اليمن في عهد الشوري الدستوري ليستشيره ويستأنس برأيه تحقيقا لإيجاد الحكم الإسلامي الكامل)

وأبرق حسين الكبسي نائب رئيس الوزراء ووزير الخارجية إلي الشيخ البنا يقول: (يرغب جلالة الإمام في وصولكم شخصيا ونرجو ذلك بالالحاح(٣٥)

ويبدو أن الشيخ حسن البنا وافق في البداية علي هذا الطلب وقرر السفر بنفسه إلي صنعاء فقد قرر مكتب الإرشاد للإخوان إيفاد بعثة إلي القطر اليمني علي رأسها فضيلة المرشد العام، وأستأجر طائرة من شركة مصر للطيران، ودفعت فيها نفقات الرحلة بتاريخ ٢٨ فبراير غير أن شركة مصر للطيران فوجئت في آخر الوقت بعدم موافقة الحكومة علي سفر الطائرة بدعوي ما أذيع عن الحالة في صنعاء، وأعتذرت الشركة وقالت لا تقوم الا بتصريح من وزارة الخارجية وبهذا تعطلت الرحلة(٣٦) وفي العدد الصادر في ٢ مارس ١٩٤٨م نشرت جريدة الإخوان المسلمين أن الحكومة حالت دون سفر بعثة الإخوان إلي اليمن وقد ردت وزارة الخارجية في بلاغ أكدت فيه أن وزارة الخارجية لم تمنع البعثة من السفر ولكنها أحاطت مصلحة الطيران المدني علما بما وصل اليها من معلومات عن تفاقم الحالة في اليمن والخطر الذي قد تتعرض له الطائرة وركابها، وتركت لبعثة الإخوان المسلمين ولشركة مصر للطيران حرية التصرف في الأمر تحت مسئوليتهما.

بعد ذلك عدل الشيخ البنا عن السفر إلي صنعاء وأختار لهذه المهمة رجلا يركن اليه وقريب منه هو عبد الحكيم عابدين وهو زوج أخت الشيخ البنا الذي دافع عنه دفاعا مستميتا أمام مطالبة الإخوان بفصله من التنظيم بسبب تهم أخلاقية وجهت اليه وسببت أزمة كبيرة للتنظيم، ومع ذلك إنتصر البنا له وظل عابدين ذراعه اليمين ولم يجد الشيخ من يطمئن اليه ليحل محله في اليمن غير(عابدين).

وتشكل وفد الإخوان المسلمين إلي اليمن من عبد الحكيم عابدين السكرتير العام للجماعة وأمين إسماعيل سكرتير تحرير صحيفة الإخوان وعبد الرحمن نصر مدير وكالة الأنباء العربية.

سافر الوفد بطائرة خاصة وحمل معه مكبرات الصوت بهدف دعوة القبائل لتأييد الثورة.. وقام الوفد بتوزيع المنشورات من الطائرة تنذر ولي العهد أحمد ورجاله بأن الثورة(ستصليهم نارا حامية)(٣٧)

وكان عبد الحكيم عابدين خطيب الإنقلاب في إذاعة صنعاء وكان يساعده في الخطب ووضع برامج الإذاعة، الإخوان المسلمون المصريون الذين يعملون مدرسين في صنعاء.

وصف أحد المشاركين في إنقلاب ٤٨ بأن وصول عبد الحكيم عابدين كان كارثة علي الثورة فمن جهة أولي تأكد للملوك والرؤساء العرب وللاستعمار البريطاني في عدن أن تلك الحركة هي الشرارة الأولي التي أطلقها البنا ورفاقه ولهذا فقد حاربها كل أولئك ومن جهة أخري فقد كان الرجل تيسا لايفهم في السياسة ولاالحرب، ولايعرف اليمن برجاله وقبائله وصراع الحكم فيه، كان لايفهم شيئا من ذلك، ولكنه كان يطمئن الشخص ويهون عليه المصائب ويجعله إتكاليا علي الله وعلي الناس.. وهذا ما حدث له مع الإمام عبد الله الوزير فقد كان يستمع إلي آراء السيد عبد الحكيم عابدين بتلذذ وكان عبد الحكيم يصف له أن أتباع الإمام الشيخ حسن البنا يزيدون بكثير عن أربعة ملايين نسمة في مصر وحدها وإنهم يستطيعون بهذه الملايين أن يجتاحوا العالم لو أرادوا(٣٨)

وكان يعتبر أن رجال القبائل عبارة عن رعاع يسهل مواجهتهم وأن علي الثوار أن يصمدوا حتي يأتيهم المدد من الإخوان في القاهرة.

وفي الوقت الذي كانت الثورة في اليمن تعاني من محنة عندما استطاع الإمام أحمد أن يؤلب القبائل علي صنعاء، كان الإخوان المسلمون وقادتها يطالبون الجامعة العربية بالتدخل وإرسال وفد منها، ولكن الحكومة المصرية والسعودية عملتا علي عرقلة الوفد وتأجيل وصوله ثم إيقافه في السعودية، وحتي لو كان الوفد وصل صنعاء لايستطيع عمل شيء طالما أن الحكام العرب غير راضين عن هذه الثورة، وعن الوضع الجديد في اليمن.

بدأت محنة الثورة وإنتكاستها تطال الإخوان المسلمين في القاهرة فقد قام سيف الإسلام عبد الله بنشاط كبير في القاهرة ضد الإخوان وضد الثورة وأتهم جريدة الإخوان بتأييد إبن الوزير، وقال لصحيفة البلاغ أن حكومة الثورة

ارسلت(١٠٠) ألف جنية إلي جماعة الإخوان.

نفي الإخوان أنهم تسلموا المبلغ وقالت مصادر منهم أن المبلغ كان سيستخدم لشراء اسلحة لحكومة الثورة.

وبدأت برقيات المرشد العام تتوالي علي الإمام الجديد تحاول تخفيف آثار النكسة.

في البرقية الأولي رجا المرشد العام جلالة الإمام((التكرم بالإتصال بالأمير سيف الإسلام عبد الله في القاهرة ليمنعه من التأثر بسياسة الاحزاب المصرية ومن القاء بيانات لاتفيد أحدا في الأزمة الحالية)) ونفي الشيخ البنا إتهامات الأمير عبد الله(٣٩)

وبعث عبد الحكيم عابدين إلي الإمام يطلب السماح بلقائه، فرد الإمام أحمد((الذي انقض علي الثورة)) بأنه يفضل أن يمنع عبد الحكيم شرف اللقاء عندما يصل جلالته إلي صنعاء لأنه يري أنه مشغول جدا في الوقت الحاضر(عندما كان يؤلب القبائل علي صنعاء لاسقاط الثورة) ولقد اقلق نشاط الأمير عبد الله، المرشد العام وحركة الإخوان وذلك لانه اظهر تورط الإخوان في الثورة وهذا ما كان يخشاه المرشد حيث الب هذا النشاط الحكومة والاحزاب المصرية علي الجماعة مما اضطر(البنا) إلي كتابه رسالة ينبه فيها الأمير عبد الله(إلي أن التنافس بين الاحزاب السياسية في مصر تصاعد لدرجة انه يمكن أن يحطم أي مبدأ أخلاقي أو ديني.

وبدأ الإخوان يتنصلون من مسئوليتهم تجاه الثورة وينكرون دورهم فيها حتي لا تنتبه الحكومة المصرية إلي أنهم بلغوا من القوة إلي أن تصل أصابع البنا إلي اليمن، فهذا يعني أن بمقدورهم ايضا أن يقوموا بنفس العمل في مصر.

سقطت الثورة لأسباب كثيرة لاداعي لذكرها هنا.

بعد ان دام حكمها لمدة ٢٦ يوما من ١٧ فبراير ١٩٤٨م حتي ١٤ مارس من نفس العام وقد كان لقيام الثورة علي الإخوان آثار سلبية كان أهمها أنها عززت اقتناع الحكومة المصرية بحل الجماعة عام ٤٧ أثناء سقوط الثورة، كان الفضيل الورتلاني في السعودية ضمن وفد أرسلته حكومة الدستور للقاء بوفد جامعة الدول العربية مع الشهيد محمد محمود الزبيري، وعبد الله علي الوزير، وعندما علموا بسقوطها اتجه كل واحد في سبيله إلي بلد، ولم يقبل أي بلد عربي نزول الفضيل فيه وبعد أشهر طويلة والورتلاني يجوب البحار من سفينة إلي أخري تمكن الإخوان المسلمون من الإتصال بالحكومة اللبنانية للسماح له بالنزول سرا إلي لبنان، ثم ترك لبنان إلي تركيا ومات هناك.

الحركة الإصولية بعد ثورة ٤٨:

منذ سقوط الثورة أنقطعت علاقة حركة الإخوان المسلمين باليمن تماما وذلك لأنها لم تتمكن لاسباب كثيرة من بناء تنظيم لها في هذا البلد، إضافة إلي أن هذا الفشل قطع بما لايدع مجالا للشك بعدم جدوي الإعتماد علي الدعم العربي، وما حدث خيب أمل المعارضة اليمنية بحركة الإخوان التي أوهمتهم بقوتها وبقدرتها علي حسم الموقف العربي لصالحهم بل شعر الأحرار اليمنيون أن حركة الإخوان قد ورطتهم بدفعهم إلي قتل الإمام يحي الذي اعتبره الأب الروحي للأحرار((الشهيد محمد محمود الزبيري)) السبب الرئيسي لفشل الثورة بعدم مساندة الشعب لها حيث يقول(الذي أجزم به أن الشعب لم يكن يطيق أيه قسوة علي الإمام بقول أو عمل وكان يعتبرها طيشا وينفر منها أشد النفور، ولم يكن يري لها في حياته مبررا)(٤٠)

وقد أصيب الزبيري بخيبة أمل كبري واجتاحته ردود فعل هائله، واعلن غضبه علي زعماء الاصلاح، ومنهم بالطبع(الإخوان المسلمون) حيث كتب إلي صديقه الاستاذ أحمد محمد نعمان القطب الثاني لحركة الاحرار رسالة يقول له فيها(إن تفكيرنا في أساسه كان مجلوبا من السوق السياسية العربية بما فيها من جمعيات وأحزاب وصحف ومحاضرات وزعماء ودجالين ممن أفسدتهم ولوثت ضمائرهم الخصومات والأغراض والنزعه التجارية بمصائر الشعوب لقد تقبلنا منهم كل شيء وتحمسنا له وجعلنا لأنفسنا منهم مثلا عاليا وحملنا أنفسنا وعائلاتنا مالم يستطع أن يتحمله أحد سوانا، وذلك بناء منا علي أنهم أبرار أتقياء، يقولون ما يعتقدون ويرونه حقا وصوابا، وقد تبين لنا بعد ذلك أن تلك السوق السياسيه موبوءة، دنسه، خبيثه، ونحن يعلم الله كنا أبرياء من هذا الدنس بعيدين كل البعد عن تصور هذه الحقائق المره(٤١)

ونستشف من هذا المقطع من الرسالة القطيعة مع الإخوان المسلمين ومما يؤكد هذه القطيعة أنه بعد أن هدأت الأمور بعد نكسة ثورة فبراير ٤٨ أعاد الأحرار لم شملهم من جديد واسسوا الإتحاد اليمني عام ١٩٥٠ كإمتداد لحزب الأحرار والجمعية اليمنية الكبري وتأسس فرع للإتحاد بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م ووصل الشهيد محمد محمود الزبيري إلي القاهرة قادما من باكستان وزادت فعالية الإتحاد، وقد أيد الإتحاد اليمني والزبيري ثورة ٢٣ يوليو بقيادة جمال عبد الناصر في حين أن الإخوان المسلمين وقفوا ضد الثورة وعبد الناصر، وهذا الموقف يدل علي القطيعة الفعلية نظريا وعمليا بين حركة المعارضة في

اليمن وجماعة الإخوان المسلمين.

الشهيد الزبيري وحزب الله:

هناك من يري أن بوادر عودة تنظيم الإخوان المسلمين بدأت في الظهور وسط المعارضة اليمنية وخاصة في مصر وتحت رعاية أبي الأحرار محمد محمود الزبيري وهذه البوادر أدت إلي عودة التنظيم علي يد الزبيري عندما أسس حزب الله في منتصف الستينات، وفي هذه المرحلة كما يقول صاحب هذا الرأي إتضحت تأثيرات السيد قطب في فكر الشهيد الزبيري ويدعي صاحب الرأي أن الزبيري قد التقي كثيرا بسيد قطب وكانا يقيمان محاضرات اسلامية معا، ومع ذلك يعود فيقول: لكن هذا التأثير لا يجعلنا نعتقد أن الشهيد الزبيري ناقل تجربة بل إنه صاحب تجربة، وله نظرته الخاصة وتخطيطه الخاص وليس مجرد ناقل لتجارب الآخرين ولهذا يعد الشهيد الزبيري رائدا للحركة الإسلامية في اليمن(٤٢)

من هذه العبارات الأخيرة نرى أن هذا الرأي لم يجزم بأن ما أسسه الزبيري أو دعا اليه هو فرع للإخوان المسلمين رغم تأكيده علي وجود العلاقة التي لاتقرها مواقف وآراء الزبيري المؤيده لعبد الناصر وثورة يوليو التي ناصبها الإخوان العداء، وظل علي هذا الموقف حتي استشهاده. ثم أننا لا نجد في كتابات الزبيري مايدلنا علي هذا التأثير القطبي وبالتالي لايوجد لهذا الرأي ما يدعمه. وقصيده(مثاب وعتاب)(ديوان ثورة الشعر ١٠٧-١٢٠) التي رد بها علي السيد عمر بهاء الدين الأميري أصدق دليل علي إعتزاز الشاعر بل ولائه لثورة مصر، وهي في نفس الوقت قطيعة فكرية صريحة بينه وبين الأميري الذي لم يستطع أن يري منجزات الثورة الوطنية في مصر، ولاشك أن التزامه المذهبي الأعمي بمواقف جماعة الإخوان المسلمين حال بينه وبين رؤية الجديد الذي أتت به الثورة.

يقول الزبيري في مقدمة القصيدة(لقد كانت تجربتي الإنسانية قبل عشرة أعوام ثم فصلتني عنه أعوام طوال، وأحداث جسام وإختلاف بعض الإتجاهات والمواقف السياسية، وأظن أنني بهذا الإختلاف والإنقطاع قد جفوته شخصيا ونسيته)

إنه يدعو الأميري إلي ترك(الخلافات الصغيرة) ويبدو أن إعتراضات الأميري والإخوان بدت للشاعر صغيرة بمقارنتها بالأهداف التاريخية(٤٣)

وبعد أن أوردنا بعض مانزعم أنه يثبت عدم إرتباط الزبيري بحركة الإخوان المسلمين، فما هي حقيقة حزب الله الذي دعا إلي تكوينه؟

إن هذه التسمية لم تأت لأن الزبيري إرتبط بالإخوان أو انها تدل علي أن الزبيري كان في نيته تأسيس حزب ديني في مجتمع مسلم وانما أتت هذه التسمية(حزب الله) لأن الشهيد الزبيري وهو الشاعر الرقيق عندما شعر في منتصف الستينات أن الحرب بين الجمهوريين والملكيين ستطول، كما ظهرت بوادر صراع وإنشقاقات في الصف الجمهوري وبدأت القضايا تدخل دهاليز السياسة، أراد الشاعر أن يعبر عن حياده في الصراع(الجمهوري-الجمهوري) ليجمع كلمة الأمة كما جاء في الآية الكريمة (واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا)، كما أن تسميه(حزب الله) لاتعني أنه في مقابل الآخرين(حزب الشيطان) كما يحلو للبعض أن يفسر ذلك، ولكنها دعوة أخلاقية للسمو فوق الخلافات، ودعوة صوفية متعالية علي خلاف السياسيين وفوق هذا وذاك هي دعوة شاعر.

والبعض الآخر يدعي أن الزبيري قد انشق عن الصف الجمهوري وإنضم إلي(القوة الثالثة) التي كانت تنادي بالدولة الإسلامية التي لاهي بالملكية ولاهي بالجمهورية.

وكان قد نسب إلي الزبيري أنه أجري في يوليو وأغسطس ١٩٦٣م إتصالات سرية بالقائد الملكي أحمد السياغي بهدف التوصل إلي حل وسط وإن لم تسفر عن شيء محدد (٤٤)

وكان علي رأس (القوة الثالثة) آل الوزير الذين يدعون أن علاقتهم بالزبيري وليس بحزب الله كما يقول قاسم الوزير: لاتوجد لنا أي علاقة بشيء إسمه حزب الله، فالحزب أنشيء مبادرة من الشهيد الزبيري أكثر مما كان مع الحزب، وأن الحزب أنتهي باستشهاد الزبيري(٤٥) علي أية حال فإن آل الوزير قد شكلوا حزبا أصوليا سنتحدث عنه فيما بعد، أما الإخوان المسلمون الحاليون في اليمن فيعتبرون أنفسهم امتدادا لحزب الله ليجدوا لهم مشروعية تاريخية بربط أنفسهم بأحد الرموز الوطنية التي غرست حبها في وجدان الناس بقصد التطهر مما علق بسمعتهم بسبب إرتباط بعض رموزهم القيادية بالملكيين.

ولقد أكد أحد كتاب صحيفة الصحوة وهي صحيفة الإخوان المسلمين في اليمن ان حزب الله ولد في غرة رمضان سنة ١٣٨٥هـ وأغتيل بأغتيال صاحبه وامينه العام في ٥ ذي الحجة سنة ١٣٨٥هـ ومدته لاتعدو تسعين يوما(٤٦)

وهذه المدة ليست كافية لكي تتضح رؤية هذا الحزب، وكان قد شرع الشهيد الزبيري في وضع الخطوط العامة لأهداف الحزب ومنطلقاته النظرية وموقفه من القومية، والوحدة العربية، والإشتراكية، لكن هذه الأدبيات لم تنجز.

ما أن تامت الوحدة اليمنية حتي إندفع سيل من الاحزاب والتنظيمات التي خرجت من مخابئها في فترة الحضر أو تأسست جديدة، وكل منها يريد أن يكسب له أعضاء وأنصارا بأساليب وأشكال مختلفة وفي مجتمع كالمجتمع اليمني كان الدين في مقدمة الأدوات التي استخدمتها كثير من القوي للكسب الجماهيري لدرجة أن المزايدة السياسية باسم الدين وصلت إلي خلق أشكال حزبية كاريكاتيريه كأن يشكل حزب باسم(الحزب الناصري الإسلامي) ويدأ هذا الحزب نشاطه النظري والعملي بتجميع الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية التي إستخدمها عبد الناصر في خطبه وأطروحاته ليدلل بذلك علي إسلامية عبد الناصر، كما أن قيادة حزب البعث العربي الإشتراكي(جناح العراق) استخدم الدين لدرجة المزايدة باسلام(ميشيل عفلق) أو إعتبار صدام حسين حامي الأسلام الأول ومنقذ العالم الإسلامي من حكم الطواغيت، ووقفت قيادة هذا الحزب مع القوي المتخلفة في البلاد التي تستخدم الدين ستارا لمآربها الدنيويه ووصل الأمر إلي تحالف البعث مع التجمع اليمني للإصلاح الذي يتمثل في جماعة الإخوان المسلمين وإعتبر الشيخ عبد المجيد الزنداني قائد التيار الإخواني في الإصلاح والشيخ عبد الله بن حسين الأحمر(شيخ قبيله وليس شيخ دين) قائد التيار القبلي في التجمع، إعتبر أن دخول البعث معهما في التحالف هو عودة إلي حظيرة الإسلام وأنهم قد تركوا الإشتراكية وغيرها من الأفكار (الالحادية)، والغريب أن قيادة البعث تقبلت تصريحات الشيخين، ويبدو أن المسألة تجاوزت حدود المزايدة بالدين إلي الموقف الفعلي في صف(الإخوان) في كثير من القضايا المصيرية للبلاد.

أما بالنسبة للأحزاب والتنظيمات السياسية الأصولية التي تأسست قبل الوحدة أو بعدها فتحتل مساحة واسعة في خارطة العمل السياسي، ويصل عددها إلي نحو ثمانية أحزاب وهذا مؤشر واضح للإنقسام الواسع في صفوف الحركة الأصولية أو لنقل تعددها، وسنختار في هذه الدراسة الأحزاب التي تشكل ثقلا سياسيا في المجتمع، إضافة لأنها ممثلة لطبيعة الحركة الأصولية في المجتمع اليمني،

١-الإخوان المسلمون:

كما ذكرت في موضع سابق من هذه الدراسة أن جماعة الإخوان المسلمين الموجودين ليست لهم أي علاقة بالحركة الأم التي تأسست في مصر، وليست لهم أية علاقة بالنشاطات التي بدأتها هذه الحركة في الأربعينات وبالذات(انقلاب فبراير ٤٨) في اليمن، ولا برموزها، ويختلفون إلي حدما عن الجذور الفكرية للحركة الأم، إن جماعة الإخوان في اليمن الموجودة تأسست كحزب سياسي بعد المصالحة بين الملكيين والاتجاه الجمهوري المحافظ والتي كان من نتائجها عودة الملكيين إلي الحكم، وقد شارك بعض العائدين من الملكيين في تأسيس الجماعة، بل إن واحدا من المؤسسين ومن قادتهم الكبار كان صاحب أسوأ فتوي باسم الدين في تاريخ اليمن حيث أفتي باحراق عاصمة الجمهورية(صنعاء) أثناء حصار السبعين يوما عام ١٩٦٧م كما أفتي ببطلان كل الزيجات التي تمت بعد الجمهورية لأنها علي حد زعمه منافية للشريعة الأسلامية، ونشأت جماعة الإخوان بدعم سعودي وبتأثير من المذهب الوهابي، حتي أن تسميتهم بالأخوان المسلمين هي تسمية درج عليها الناس منذ تأسيس هذه الجماعة، أما هم فلم يحدث أن سموا أنفسهم به، ولا يوجد في أدبياتهم علي قلتها ما يشير إلي ذلك واستخدمنا هذه التسمية المتعارف عليها لتمييزهم فهم خليط من التكفير والهجرة، والجهاد، والوهابيين أي أنهم يلمون كل التيار المتطرف في المجتمع باسم الدين، وقد) مرتبطين بالسلطة في شمال الوطن قبل الوحدة منذ اليوم الأول لنشوئهم فقد) يقومون بالتبرير الأيديولوجي للسلطة، وقد ساعدتهم السلطة في إنشاء ماسمي بالمعاهد العلمية وهي مؤسسة تعليمية يخرجون منها دعاتهم و(فتواتهم) وقد مولت هذه المعاهد من السعودية ومن الأنظمة المتعاقبة في الشمال دون أن يكون للدولة أي دور في إدارتها، مما جعل المعاهد مؤسسة موازية للتعليم الرسمي حيث تمنح الشهادات من الأبتدائية إلي الثانوية، ويجلب الإخوان المدرسين بطرق خاصة لاعلاقة لوزارة التربية والتعليم بها، ومدرسو هذه المعاهد عادة من جماعات الإسلام السياسي في مصر، والسودان، وسوريا،

ووصل الأمر إلي أن وجد جيلان ومؤسستان تعليميتان مختلفتان وبدأت تنتشر أفكار التكفير في المجتمع، وبدأت حتي الدولة التي تدعمهم تشعر بالخطر المحدق،

لقد بلغت هذه الجماعات من القوة والنفوذ في السلطة ومؤسسات الدولة أن جعلت التنظيم السياسي الحاكم(المؤتمر الشعبي العام) يطالب في مؤتمره الثاني الذي أنعقد في مدينة تعز عام ١٩٨٢م بتوحيد التعليم كما لو كان في موقع المعارضة ورغم رفع هذه الدعوة الا أن ازدواجية التعليم مازالت قائمة حتي اليوم، وفي العام المنصرم ١٩٩٢م أصدر مجلس النواب قانون التعليم الذي لايقر هذه الازدواجية وقامت قائمة الإخوان ضد هذا القانون الذي

أقر من المجلس بشكل ديمقراطي ولقي جماهيرية واسعة وأيدته معظم القوي السياسية في البلاد بما فيها الأحزاب الدينية الأخري.

وفي نهاية السبعينات وبداية الثمانينات تشكل للاخوان المسلمين جناح عسكري سمي بالجبهة الإسلامية، وقد تشكل هذا الجناح بدعم وتأييد من السلطة لمواجهة الجبهة الوطنية(التي كانت تضم عدة فصائل يساريه وقوميه) في المناطق الوسطي ولمحاربة النظام في عدن، وبعد اتفاق الجبهة الوطنية مع النظام علي الهدنه وترك الكفاح المسلح ضد النظام، الغيت بالمقابل الجبهة الإسلامية وتحولت اسلحتها وامكانيتها المادية إلي الإخوان المسلمين،

كل هذا يعطي دلائل ومؤشرات إلي أن قوة الإخوان المسلمين لاترجع إلي جماهيرتهم، وانما إلى نشأتهم في كنف السلطة بما يعني ذلك من توفر للامكانيات وحرية في الحركة كانت تفتقر اليها القوي السياسية الأخري.

لم تفدهم السلطة عندما وضعوا في محك جماهيري هو انتخاب مجلس الشوري(في الشطر الشمالي) قبل الوحدة فقد) الحزب الوحيد الذي يتحرك بشكل علني وبدون قيود من أجهزة الأمن وأجهزة السلطة الأخري، فقد حصل الإخوان علي ٢٥ مقعدا فقط في المجلس من بين(٣٠١) وهو عدد لايكاد يذكر ومعظم ما حصلوا عليه من المقاعد القليله في الدوائر الانتخابية في المدن وعلي وجه الخصوص العاصمة صنعاء حيث استولي الإخوان علي معظم دوائرها اي أن نجاحهم الذي لايذكر تم ايضا في الدوائر القريبه من أجهزة السلطة أما في الريف فلم يحصلوا علي شيء وهذه النتيجة أقلقتهم وأصابتهم بالرعب مما جعلهم يفكرون بمخارج أخري يستطيعون من خلالها غزو الريف وتوطيد مركزهم في المدن فعمدوا بعد الوحدة إلي التحالف من مشائخ القبائل وشكلوا معهم(التجمع اليمني للاصلاح) وقد أفتتح الإخوان المسلمون نشاطهم في هذا العهد بمزيد من التصادم مع مصالح الشعب والبلاد، إذ أن كثيرا من رموزهم وقفوا ضد إعلان الوحدة فهي في نظرهم قامت مع الشيوعيين(وهم يقصدون الشطر الجنوبي سابقا) وعندما خرجت الجماهير إلي الشوارع مبتهجة بيوم إعلان الوحدة، خرج لفيف من الإخوان يهتفون ضدها وعندما اصبحت الوحدة واقعا فعليا لايمكن المساس به شنوا حمله واسعه ضد دستور دولة الوحدة باسم الدين واصطدموا بالتيار العام للشعب عندما استفتي علي الدستور وقالت الغالبية العظمي من الجماهير نعم للدستور.

ثم بعد ذلك وقفوا ضد قانون التعليم الذي اقره مجلس النواب لأنه الغي المعاهد الدينية وضمها إلي المدارس الحكومية، وفشلوا جماهيريا في حملتهم ضد قانون التعليم والأدهي من ذلك انهم وقفوا ضد قانون(تنظيم حيازة الاسلحة) حيث أصدر التجمع اليمني للاصلاح بيانا يندد بهذا القانون ويعتبره مؤامرة علي القبائل لأن الدولة تريد عزلها من السلاح ويعتبر حمل السلاح مكملا للشخصية اليمنية، وهذا يعطي دلاله واضحة علي أن(التجمع اليمني للاصلاح) يقف علي طول الخط ضد أي خطوة تؤدي إلي المجتمع المدني وهو الهدف الاساسي لكل القوي الخيره في البلاد.

وهكذا خسر الإخوان المسلمون كل المعارك التي خاضوها. والوقوف الجماهيري الواسع ضد مشاريعهم السياسية من خلال الخبرة العملية عزز اقتناعاتهم المتأصلة فيهم بتكفير المجتمع والعمل علي تغييره وضرب الديمقراطية بالقوة، حيث صعدوا خطوات العنف ووضعوا خططا وبرامج لعمليات العنف من اشهرها خطة(الترابي والزنداني) حيث اتفق فيها زعيم الإخوان عبد المجيد الزنداني وحسن الترابي زعيم الجبهة الإسلامية في السودان علي زعزعة الأمن والاستقرار في اليمن والعمل علي تنفيذ عمليات إرهابية وخاصة أثناء التحضير والشروع بالانتخابات البرلمانية بوضع عبوات ناسفة في مقار لجان القيد والتسجيل، وصناديق الاقتراع لبث الرعب في أوساط الناس والحد من أقبالهم علي الانتخابات وقد تم تنفيذ الخطة بحذافيرها في الأشهر الأخيرة من عام ٩٢ والأولي من عام ٩٣ أي موسم الإعداد للانتخابات وقرب موعد الاقتراع وقد كشفت التحقيقات ان جماعات الإسلام السياسي وراء عمليات التخريب، وكان من جراء هذه العمليات إغتيال العشرات من صفوف الحركة السياسية الديمقراطية وبالذات من قيادات وقواعد الحزب الاشتراكي اليمني وقد وصل إرهابهم إلي حد محاولة إغتيال بعض كوادر الأحزاب الدينية الأخري كحزب الحق مثلا.

ولم يخف قادة (تجمع الاصلاح) تعاطفهم مع هذه العمليات فأستقبلوا عددا من مدبري ومنفذي العمليات الهاربين من أجهزة الأمن ورفضوا تسليمهم إلي القضاء وقد حدث أن كثيرا من عناصر وقياديي هذا الحزب بدأت تتململ وتعلن رفضها لما تقوم به قيادته ولأرائها في كثير من المسائل ووصل الأمر إلي خروج رموز كبيرة منه وحدوث إنشقاقات فيه ليست فاعله لكنها تعطي مؤشرا إلي عدم التجانس في صفوفه وعدم التجانس يجعل المتابع لاطروحات قياديه يشعرنا بالتضارب والتناقض في الآراء، فعلي سبيل المثال إذا أردنا معرفة موقف الحزب من قضيه مهمة وهي التعددية السياسية نجد بعض ادبياته

تؤمن بالتعددية السياسية في حين أن أدبيات وتصريحات أخري لبعض قياداته تقف ضد الحزبية وتعتبرها دخيله علي المجتمع اليمني حتي ان(الشيخ) عبد الله بن حسين الاحمر(رئيس التجمع) قال(بأن الديمقراطية والتعددية فرضتا علينا فرضا)، ومن اهم الانشقاقات التي حدثت في هذا الحزب خروج شيخ مشائخ قبيله(بكيل) وهي ثاني كبري القبائل اليمنية بعد حاشد التي يرأسها (عبد الله بن حسين) رئيس(تجمع الاصلاح) كذلك انشقت عنه مجموعة من الشباب المستنيرين من جماعة الإخوان المسلمين بسبب تحالف قيادة الإخوان مع أعيان ومشائخ التيار القبلي وشكلوا لهم حزبا جديدا باسم(حركة النهضة الإسلامية) وهم متأثرون شكلا ومضمونا بحركة النهضة في تونس وعلي وجه الخصوص بأراء الشيخ(راشد الغنوشي)

الانشقاقات وكثير من الدلائل تشير إلي عدم قدرة هذا الحزب علي تجاوز أزماته في المستقبل وانه لن ينال علي المدي القريب أو البعيد الا التراجع أو المراوحة في نفس الموقع وذلك لعدة اسباب منها(٤٧):

١- صعود هذا التيار السياسي يعود تاريخيا إلي دعم وتشجيع السلطة السياسية وهذا الدعم في طريقة إلي الزوال بعد الوحدة.

٢- إن تصاعد نشاط الإخوان قد إرتبط بضعف الحركة الوطنية ومنعها من مزاولة نشاطها، واعلان التعددية السياسية بعد الوحدة سحب البساط من تحت اقدام الإخوان.

٣- إن الإخوان ينطلقون من الماضي ولايمتلكون رؤية مستقبلية مقنعة للناس.

٤- إن التجربة اليومية للإخوان بعد الوحدة أثبتت عدم مقدرتهم علي مجاراة الاحداث ومتطلبات المرحلة الجديدة والاصطدام بقضايا الجماهير ومصالحها.

٢- اتحاد القوي الشعبية:

تأسس بعد فشل ثورة ١٩٤٨م ونشط تحت اسماء مختلفة مثل(عصبة الحق والعدالة) (حزب الشوري) ١٩٥٩م إتحاد الشوريين التعاونيين، وأخيرا إتحاد القوي الشعبية عام ١٩٦٠م، وصدر قانون الإتحاد وبيانه الأول في ١٩٦٢/٧/١١م وقف هذا الحزب موقفا وسطا بين الصراع الذي كان دائرا بين الجمهوريين والملكيين في فترة الستينات وشكل ما سمي حينها بالقوة الثالثة دعاة الدولة الإسلامية في اليمن التي لاهي بالملكية ولابالجمهورية وهذا الموقف السياسي ينطلق من رؤية فكرية وسطية عبر عنها مؤسس هذا الحزب فقال: المنهج الأقرب إلي الصواب هو أن نتخذ موقفا(وسطا) كما علمنا كتاب الله نفسه أن نتخذ في كافة مسافات الحياة، فلاهو بالالتصاق الكامل بمعطيات العلم المتغيره، ولاهو بالرفض الكامل للتفسير بها(٤٨)، كما أن هذا الموقف السياسي كان ينبع من نظرته لثورة ٢٦ سبتمبر بأنها إنقلاب عسكري لم تحدث التغيير نحو الأفضل وبالتالي لم تأت بالنظام المنشود إذ يقول: لقد كان وضع ما قبل حركة ٢٦ سبتمبر يحتم الثورة عليه ويغري بالقيام بها إغراء فقد كانت محتويات العهد الماضي من الرداءة بحيث تتفق مع شكله وتتناسب، وإذن فإن ماكان يجب أن يكون هو: إعطاء محتويات جذرية بشكل جديد.. في إطار تسمية حركة التاريخ: ثورة.. وبواسطتها.

غير أن ما حدث كان شيئا آخر(٤٩)

ومع ذلك يرد في الخطوط الرئيسية للبرنامج السياسي الجديد لهذا الاتحاد أنه كان يناضل من أجل قيام الحكم الجمهوري فقد ورد في مقدمة الخطوط البرنامجية(إن إتحاد القوي الشعبية اليمنية وقف دائما علي طول خطه النضالي الطويل منذ أول يوم تأسس فيه إلي جانب الشعب مناضلا من أجل تحقيق أهدافه في الحرية، والوحدة والعدالة الإجتماعية، وقيام حكم جمهوري ديمقراطي)(٥٠)، واتحاد القوي الشعبية تعرفه أدبياته بأنه(حزب إسلامي يعتبر نفسه جزءا من حركة اليقظة الإسلامية العالميةويمثل مصالح وتطلعات الشعب اليمني والأمة الإسلامية.

والاتحاد تجمع طوعي لعدد من المجاهدين في سبيل الله والعقيدة الإسلامية الخالدة الملتزمين بكتاب الله وسنة نبينا محمد صلي الله عليه وسلم.

والهدف الاساسي للاتحاد هو تحقيق دولة القرآن من حيث تطبيق أحكام كتاب الله وسنة الرسول(ص) والشوري في الأمر، الشوري الملزمه، والعدالة الإسلامية في المال والحكم، والأهلية للحكم، واستهداف الخير في كل شيء، وبخاصة القضاء علي إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وعلي كافة أشكال القهر والتمييز، والعصبية، والمذهبية البغيضة)(٥١)

وللاتحاد خمسة مبادئ مستمده من أركان الإسلام الخمسة وهي:

١- الحق: وتمثله الشهادتان بتحرر الإنسان من مذلة عبودية المخلوق إلي كرامة العبودية للخالق.

٢- الخير: وتمثله الصلاة.

٣- العدل: وتمثله الزكاة النظام الذي يكفل حقوق الكرامة المادية للإنسان.

٤- السلام: وتمثله الصيام في سيطرة الإنسان علي إرادته، لأن يكون عبدا لهواه، وغرائزه فيتحقق السلام في

الضمير والبيت والمجتمع والعالم.

٥- الشوري: إختيارا للحاكم ومراقبة عليه، وتداولا للوصول إلي محض الرأي الخالص في منفعة الأمة ويمثله(الحج) الإجتماع الإنساني الذي تتحقق فيه المساواه وتبادل الرأي وشهادة المنافع(٥٢)، وهذا الحزب الذي يقوم علي أسس دينية إسلامية، ومتأثر إلي حد كبير بأفكار الأمام(زيد بن علي) إلا أنه لايدعي إحتكار الدين أو واحدية تمثيله للإسلام كما تفعل تنظيمات الإسلام السياسي المتطرفه، إذ يعتبر هذا التفكير وليد عصور الإنحطاط كما يشير إلي ذلك رئيس الحزب ومنظره حيث يقول: إن من المشكلات المعاصرة التي تعترض مسيرة المفكرين المسلمين فيما يكتبون ويؤلفون معارضة تعدد التنظيمات أو الإتجاهات الفكرية داخل إطار الفكر الإسلامي وضمن أصوله وقواعده، وذلك من قبل وارثي فكر عصور الانحطاط وماقبلها من عصور الحكم العضود، ذلك الحكم الذي إعتمد علي القهر والغلبة والأمر الواقع وسيلة للاستيلاء علي مقاليد الحكم والسلطان.. وقد أثر حكم الفرد علي الرؤية لدي الكثيرين فأصبحوا يحبذون التنظيم الواحد وفي ذلك مخاطر تنزلق بالأمة إلي مستبد واحد يستبد بالتنظيم وبالأمة معا(٥٣)

وحول موقف الإسلاميين من التعددية بشكل عام يري أنه علي الإسلاميين التعايش مع الآخر مهما كان معتقده وترك أمره إلي إختيار الناس دون جبر أو إكراه ويقول إنه لايعارض وجود حزب شيوعي أو يساري في الدولة الإسلامية حيث أن الإسلام يؤمن بالتعددية(٥٤)

٣- حزب الحق:

حزب الحق من الأحزاب الدينية التي تأسست بعد قيام الوحدة اليمنية علي يد عدد من علماء الدين والقضاة، ومازالت وثائقه الأساسية كالنظام الداخلي والبرنامج مشاريع لم تقر بعد أي أنه لم يعقد مؤتمره التأسيسي حتي الآن.

وقد ورد تعريف الحزب في مشروع نظامه الداخلي بأنه(حزب يمني المنشأ، إسلامي الهوية، شعاره وإطاره ودثاره الإسلام بأحكامه الثلاثة:

- إعتقاديا في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر،

-وخلقيا فيما يجب علي المكلف أن يتحلي به من الفضائل وأن يتخلي عنه من الرذائل،

- وعمليا فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال وعقودات وعهودات وتصرفات في سائر المعاملات.

ويعمل الحزب علي تطبيق منهج الله علي أرضه تطبيقا شاملا كاملا غايته تحقيق أهدافه العامه والتفصيلية المستوعبه لروح الإسلام المعلنه علي الأمة)

ومن أهداف الحزب العامة:

١- إحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وايجاد الصيغة المناسبه لممارسة هذا الواجب من قبل الأفراد والجماعات إستجابة لأمر الله بقوله((ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر))

٢- تحقيق العدل المأمور به شرعا.

٣- العمل علي توحيد المسلمين.. ليتمكنوا من تحقيق سيادة البلد الإسلامي الواسع.

٤- إيقاظ العقل الإسلامي من غفلته.. للقيام بدوره في صنع الحضارة المادية والمعنوية علي ضوء ضوابط النصوص حتي يكون قادرا علي استيعاب روح العصر بروح الإسلام.

٥- العمل علي تكوين رؤية شرعية واضحه تجاه الحضارة الإنسانية في إطار كليات الشريعة للأخذ بالمفيد النافع المحقق لمصالح الأمة.

٦- إخضاع كل القوانين والقرارات والأحكام لسلطان الشريعة الإسلامية.

٧- الإحتكام إلي العلماء العاملين بعلمهم فيما أشكل علمه وخفي وجه الحق فيه وإحياء دورهم المسلوب منهم باعتبارهم ورثة الأنبياء))

والملاحظ من خلال وثائقه وأشخاص مؤسسيه أنه حزب للنخبه من العلماء بدرجة أساسية وتظهر هذه النخبوية في تقسيمه لأعضاء الحزب إلي قسمين:

قسم المرجعية وهم العلماء، وقسم القيادات والهيئات الإدارية التنفيذية والأعضاء العاديون،

فقد جاء في مقدمة مشروع أهداف الحزب التي تصدرتها اسماء اللجنة التحضيرية مايلي:

(هذه أسماء البعض من أصحاب الفضيلة العلماء الهداة الدعاة إلي حزب الحق بأهدافه الصادرة عنهم وسيتم إعلان الأسماء المتأخره منهم مع الراغبين من العلماء في الإنضمام اليهم ليكون الجميع هم المرجعية فيما إختلف الناس فيه من الحق أما بنية الحزب الهيكلية وقياداته الإدارية التنفيذية فمرجعها قاعدة الحزب العريض لاعضائه بكل شرائحها علي أن تحكمها الشوري مع مرجعية الحزب)

ومن هذا النص نستطيع أن نستخلص بعض الأحكام التي تبين طبيعة الحزب ودوره في المجتمع وهي:

١- إن الإنضمام إلي حزب الحق عبر قناتين:

المرجعية وهي كما يبدو أعلي هيئة في الحزب وينضم

اليها العلماء فقط(النخبه)، والهيكلية التنفيذية وينضم اليها الأعضاء العاديين.

٢- المرجعية هي صانعة القرار في الحزب بدون الرجوع إلي الأعضاء.

٣- هذه المرجعية تضع نفسها في موقع الفتوي فيما إختلف فيه الناس(أي المجتمع ككل) وليس الحزب.

وتظهر نخبوية هذا الحزب في إعتماده علي التقسيم التقليدي للأمة إلي(علماء وعامة)، ويحدد العلاقة بين الطرفين علي هذا النحو(وإذا كان الله قد أخذ علي العلماء أن يعلموا فإنه أخذ علي العامة أن يتعلموا فقال عز وجل((فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون)) وإلا حقت عليهم صفة جفاة الجاهلية الذين لا في الدين يفقهون ولاعن الله يعقلون).

وفي هذه الفترة القصيرة من عمر الحزب منذ تأسيسه وحتي اليوم، أستطاع أن ينشط نشاطا متميزا، وأستطاع أن يوجد له فروعا في كثير من المناطق، وقد إكتسب شهرة بسبب مواقفه الصريحة ضد تيار(الإخوان المسلمين) حيث وقف مؤسسه أحمد الشامي في مقدمة العلماء الذين أفتوا باسلامية دستور دولة الوحدة الذي رفضه الإخوان المسلمون بإعتباره لايتفق مع الشريعة، ولهذا دخل في صدام سياسي مع الإخوان والجماعات المتطرفة التي كفرت الحزب دينيا وسياسيا وأتهموه بأنه يدعو لعودة الملكية مع أنه يضع في الصداره من أهدافه السياسية(الحفاظ علي النظام الجمهوري نوعا للحكم المبني علي الشوري، وحرية الآراء في إطار الإسلام فمن إستبد برأيه هلك، علي إشتراط أن يكون أحق الناس بالحكم الجمهوري بمؤسساته، أقواهم عليه واعلمهم بأمر الله فيه، فهو أحسنهم سياسة وأكثرهم علما واجراء للتدبير بمقتضي العلم، ومرضيا لله ومرضيا للمحكومين باعتباره متصرفا في شئونهم)

ومن هذا الهدف أيضا تبدو نخبوية علماء الدين واضحة المعالم، كما تبدو هذه الشروط قريبة من شروط الإمامه في المذهب الزيدي.

٤- إتحاد القوي الإسلامية الثورية

تأسس هذا الحزب في مطلع عام ١٩٨٦م حسب ما جاء في البرنامج السياسي المرحلي له والذي صدر في أكتوبر ١٩٨٨م كحزب معارض للنظام الذي كان قائما في(الشطر الشمالي) قبل الوحدة. وجاء في تعريفه أن(إتحاد القوي الإسلامية الثورية هو تحالف يضم كل الثوريين المجاهدين المخلصين الذين أقتنعوا وصمموا علي بذل الجهد والمال والنفس في سبيل خدمة الشعب اليمني والأمة الإسلامية)

وهذا الإتحاد يقترب من إتحاد القوي الشعبية في موقفه من التعددية باقراره حرية المعتقد إذ يشير في برنامجه إلي أن (الإتحاد يؤمن بالإسلام وعقيدته، وعدالته وثوريته ومساواته كما نزل علي سيد البشرية ومنقذها محمد صلي الله عليه وسلم، ولايكره أحدا علي التنازل عما يؤمن به فكريا وعقائديا، بل يؤمن بالحوار والمناقشة وحرية الرأي وطرح وجهة نظر الإتحاد الإسلامية الثورية طرحا إيجابيا بغير إكراه لاحد علي الإيمان بها التزاما بقوله تعالي ((لا اكراه في الدين))

ومنذ أن قامت الوحدة إلي اليوم لم يقدم هذا التنظيم برنامجا جديدا، لأن قيام الوحدة أحدث كثيرا من المتغيرات السياسية العميقة في المجتمع اليمني جعلت كل الأحزاب تعيد صياغة وثائقها من جديد، وبالتالي لانستطيع أن نلمس التغيرات التي حدثت في الرؤي البرنامجية والسياسية لهذا الحزب وسنكتفي بالاعتماد علي البرنامج السابق أن نشير إلي بعض ملامح هذا الحزب من خلال بعض القضايا الجوهرية والعامة التي يطرحها فمثلا يهدف هذا الحزب إلي (إقامة نظام إسلامي شوروي ثوري عادل) وعلي الصعيد الإجتماعي(يعمل علي بناء مجتمع متآخ كما يناضل ضد كل شكل من أشكال التمايز الإجتماعي بين الطبقات ويعمل علي مساواة المواطنين في كل متطلبات الحياة)

وإذا كان ما يجمع بين كثير من الجماعات الأصولية في اليمن إرتباطها الوثيق بالسعودية فإن إتحاد القوي الإسلامية يجاهر بمعاداته للسعودية حيث تنص المادة الخامسة من برنامجه في الجانب السياسي علي(نضال الإتحاد من أجل إسترجاع الأراضي اليمنية المغتصبة من قبل حكام السعودية، ويقابل هذا العداء للسعودية علاقة هذا التنظيم الطيبة بايران فينص برنامجه علي(وقوف الإتحاد إلي جانب الثورة الإسلامية في إيران لمواجهة القوي الإمبريالية والرجعية)

المراجــع

١- أحمد محمد الشامي، رياح التغيير في اليمن - المطبعة العربية - جدة، ١٩٨٤ ص ١٩٩.
٢- د. محمد علي الشهاري - مساجلات حول(حركة الأحرارالبمنيين، دار الفارابي - بيروت ١٩٨٠ ص ١٤٩.
٣- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ ج١ - دار الدعوة - الاسكندرية ص ٤٠١

٤- مجموعة، ثورة ٤٨ الميلاد، والمسيره والمؤثرات، اعداد مركز الدراسات والبحوث اليمنى صنعاء ١٩٨٢ ص ٤٣-٤٥
٥- محمود عبد الحليم، المرجع السابق ص ١٠١
٦- المرجع السابق ص ١٠٢
٧- مجموعة، ثورة ٤٨ مرجع سابق ص ٣٧٣
٨- محمد علي الاسودي، حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة، بدون تاريخ، بدون ذكر الناشر ص ٥٩
٩- لمزيد من التفاصيل عن حياة الفضيل الورتلاني، إنظر كتاب ثلاث وثائق عربية عن ثورة اليمن، إصدار مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء ١٩٨٣ ص ٢٠٧
١٠- محمود عبد الحليم، مرجع سابق ص ٤٠٢
١١- محسن محمد، من قتل حسن البنا، دار الشروق، القاهرة، ط٢ ١٩٨٧م ص ٢٥٩
١٢- د. أحمد قايد الصائدي، حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمام يحي، مركز الدراسات اليمني - صنعاء، ١٩٨٣م ص ١٥٠
١٣- احمد محمد الشامي، مرجع سابق ص ٢٠٦
١٤- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٣١
١٥- إنظر المرجع السابق ص ٢٢٧
١٦- حدثني عن هذا الخبر الاستاذ الفاضل أحمد حسين المروني وهو من رجال المعارضة وإنقلاب فبراير ٤٨ في مقابلة شخصية معه
١٧- مجموعة، ثورة ٤٨ مرجع سابق ص ٣٦٥
١٨- المرجع السابق ص ٣٦٧
١٩- المرجع السابق ص ٣٦٦
٢٠- أحمد محمد الشامي، مرجع سابق ص ٢١٣
٢١- أحمد قايد الصائدي، مرجع سابق ص ١٨٦
٢٢- مجموعة، ثورة ٤٨ ص ٣٨٥
٢٣- حسين محمد المقبلي، مذكرات المقبلي، دار الفكر - دمشق ص ٩٣
٢٤- أحمد محمد الشامي، مرجع سابق ص ١٩٩
٢٥- المشير السلال وآخرون، ثورة اليمن الدستورية، مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء ١٩٨٥م ص ٦٦
٢٦- د. محمد السيد الوكيل، كبري الحركات الإسلامية في القرن الرابع الهجري -دار المجتمع - جده، ١٩٨٦م ص ١٠٩
٢٧- المشير السلال وآخرون، مرجع سابق ص ٦٦
٢٨- حسين محمد المقبلي، مرجع سابق ص ١٤٥
٢٩- مجموعة، ثورة ٤٨ مرجع سابق ص ٣٧٦
٣٠ المشير السلال وآخرون، مرجع سابق ص ٨٥
٣١- عباس السيسي، في قافلة الإخوان المسلمين، ج١ الاسكندرية دار القبس ص ٢٢٥
٣٢- محسن محمد، من قتل حسن البنا، مرجع سابق ص٢٤٥
٣٣- المرجع السابق ص ٢٥٦
٣٤- عباس السيسي، مرجع سابق ص ٢٢٦
٣٥- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٥٤
٣٦- عباس السيسي، مرجع سابق ص ٢٢٦
٣٧- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٤٧
٣٨- حسين المقبلي، مرجع سابق ص ١٨٠
٣٩- محسن محمد، مرجع سابق ص ٢٦٣
٤٠- أحمد الشامي، مرجع سابق ص ٣٢٨
٤١- المرجع السابق ص ٣٠٥
٤٢- إنظر صحيفة(الوحدة)، مؤسسة الثورة للصحافة - صنعاء، العدد(١٢٨) بتاريخ ١٩٩٢/١٢/٢٣م
٤٣- مجموعة، الزبيري شاعرا ومناضلا، في مقال للدكتور ابو بكر السقاف(الزبيري شاعرا ومفكرا) دار العودة -بيروت ص ١٩
٤٤- إنظر سعيد الجناحي، الحركة الوطنية اليمنية من الثورة إلي الوحدة، مركز الأمل للدراسات والنشر، صنعاء ١٩٩٢م ص ٢٨٤
٤٥- صحيفة(الميثاق) العدد(٤٩٨) ٨ يونيو ١٩٩٢م
٤٦- صحيفة(الصحوة) العدد ٣٤٦، ١٩٩٣/١/١٧م
٤٧- إنظر د. أحمد صالح الصياد، السلطة والمعارضة في اليمن المعاصر، دار الصداقة بيروت ص ٣٥٦
٤٨- إبراهيم بن علي الوزير، علي مشارف القرن الخامس عشر الهجري، دار الشروق ط٤ ١٩٨٩م ص١٢٢
٤٩- إبراهيم بن علي الوزير، لكي لا نمضي في الظلام، دار الشروث القاهرة ط٣ ١٩٨٩م ص ١١

٥٠- د. عبد المولي سعيد مغلس، إتحاد القوي الشعبية اليمنية رؤية تاريخية ونكرية - دار الفكر الإسلامي، القاهرة ص ٧٨
٥١- المرجع السابق ص ٣٠و٣١
٥٢- المرجع نفسه ص ٥١
٥٣- إبراهيم الوزير، علي مشارف القرن الخامس عشر مرجع سابق ص ٨٦
٥٤- صحيفة(اللواء) الأردن ٨/٨/١٩٩٠م ص ١٠.

تونس:
محاولة لتقييم ظاهرة الإحياء الدينى
{ رؤية تونسية }

د . عبد القادر الجليدى

أولا: الظاهرة الدينية والحركة الاجتماعية السياسية في الوطن العربي:

نقصد هنا بمفهوم «الظاهرة الدينية» هو ما أطلق عليه الكثير من المفكرين اسم «حركة العلماء ورجال الدين».

فالظاهرة الدينية بهذا المنظور تعني تلك الظاهرة الفكرية الاجتماعية التي استطاعت أن تؤثر علي الحركة السياسية والاقتصادية. فهي تعني «الهوية الثقافية» بالنسبة للبعض الذي أصبح يري أنه لا خروج لنا من التخلف ولا إمكان لتحقيق التحرّر والانعتاق الاجتماعي إلا بتأكيد هذه الهوية الثقافية، وذلك بالرجوع السّلبي الي الثوابت الدينية والعقائدية.

إلا أن إعادة الاهمية للوازع الديني والاعتماد علي التفسير العقائدي قد أدّيا الي تدهور استعمال «الهوية الثقافية وماكان يحمله من عناصر ثقافية وقيم اجتماعية تمثل المكوّنات الاساسية للشعور الوطني.

فقد أصبح يعني كلّ المكونات غير المادية والتي ترتبط بكل ما يهم ممارسة الطقوس الدينية وتتطلّبه من الامتثال الاخلاقي الصوفي، إنه لم يعد يساعد علي فهم الواقع الاجتماعي والسياسي للوطن.

إن هذا التوجه النظري الديني، لم يستطع الارتباط بالعناصر المادية للثقافة التي تتمثل في ما يصنعه الانسان في عمليّة التحوّل والانتاج، ولعله لهذا السبب لم نجد في عصر النهضة وقبله نسيجا نظريا واضحا ومتماسك المفاهيم، يساعدنا علي فهم تلك الفترة من الواقع الاجتماعي العربي، والكشف عن طرق وعمليات التحوّل فيه. إذ الشئ الذي يمكن أن نجده يتمثل في التفسير التراثي السلفي المقابل لحركة علمانية لم تتخلّص هي بدورها من الجانب الديني المثالي، مما جعلها تتخبّط في خلط نظري وعدم وضوح منهجي.

ولهذا ولكي نفهم فهما عميقا طبيعة المجتمع وعمليات التحوّل فيه، لابدّ أن نأخذ في حسابنا عمق القوي الدينية. إذ استطاع الدين ومازال قادرا علي الانتشار بسرعة مؤثرا في كل العلاقات الاجتماعية والسياسية ولكن لا يعني هذا التسليم بقدرة العامل الديني وأهميته في عمليتى التحرّر والتنمية، كما ذهب في ذلك الكثير من المفكرين العرب الذين توجهوا في معالجتهم لقضية «التنمية والتبعية» في الفترة الحالية، من خلال الموقع «التراثي التجديدي» الذي يعتمد علي توظيف التاريخ الوجداني الديني في نفوس الجماهير العربية في بناء مشروع للنّهضة يتجاوز دوغمائية المشاريع الفكرية المطروحة من : الليبرالية، والعلمانية السلطوية، والماركسية الدوغمائية الاقتصادية، والسلفية الدينية الأصولية. ونذكر

د. عبد القادر الجليدى - باحث اجتماعى من تونس

من بين هؤلاء المفكرين، الدكتور جلال أمين، الذي حاول في كتابه «تنمية، أم تبعية اقتصادية(١) وثقافية» أن يحدّد عناصر عديدة وجدية لبناء مفهوم التنمية الاقتصادية في الوطن العربي وبالذات في مصر، ناقدا بشدّة أساليب التنمية السلطوية، التي اعتبرها تكريسا للتبعية والاغتراب الاجتماعي والرّوحي.

ثانيا: الإطار النظري لهذا التوجه «التراثي التجديدي»:

وهذا المنظور ليس بالجديد، بل يستمدّ ذاته من التنظيرات الغربية الليبرالية منذ القرن التاسع عشر، خاصة من المدرسة الفيبرية، التي تعتمد في تحليلها علي فهم العناصر الداخلية للنسق الاجتماعي ودورها في بلورة النظام الاجتماعي المرغوب والنمط الاقتصادي المناسب وإذ نجد ماكس فيبر يخضع البعد الديني المسيحي لفهم ميكانيزمات الرأسمالية والبحث لها عن تبريرات عقائدية مسيحية أخلاقية(٢). كما نجد في الجانب الثاني العالم الاجتماعي الامريكي أغربن Ogburn الذي يعتمد علي مفهوم «الهوية الثقافية» بعناصرها الدينية وغير الدينية لفهم المجتمع الامريكي وتركيبته الاجتماعية والمفكر الامريكي Michcal Harrington الذي يدرس في كتابه «أمريكا الأخري» "the other America" الوضع المتدهور الذي تعيشه الأقلية الزنجية الأمريكية الذي كان مجهولا ومنسيّا من طرف الأغلبية الأمريكية البيضاء، واعتمد في ذلك علي المفهوم الثقافي أو ما أسماه «التخلف الثقافي»(٣). وهناك الكثير من الدّراسات الاكاديمية خاصة منذ الحرب العالمية الثانية الي الآن، التي ركزت علي دراسة ظاهرة الاستعمار والتخلّف في المجتمعات المستعمرة وأشباه المستعمرة وأشباه الاقطاعية، بالاعتماد علي فهم ظاهرة «التخلف الثقافي» الذي يراه هؤلاء المفكرون جزءاً لا يتجزأ من ظاهرة الاستعمار والتخلّف العام.

ولكن هذه التوجهات النظرية بدورها تجاهلت الظاهرة الدينية التي تنامت في المجتمع العربي وتشكلت في حركة دينية منظمة، تحمل رؤية جديدة في قوّتها، قديمة في جوهرها وفهمها لعملية «التحرّر والانعتاق الاجتماعي». وتجسّدت هذه الرؤية في عدّة أشكال من الممارسة الفعلية ابتداء من تمرير أساليب تفكير مثالية دوغمائية تضليلية، وأصبحت هذه الأساليب شائعة، حتي اقتنع بها أعداد هائلة من أجيالنا الجديدة، وصولا الي الانقلابات السلطوية وسرقة ثورات الجماهير، والركوب عليها لتكبيلها والارتداد بها الي الوراء، دون أن يقع تطعيم هذه الثورات والانتفاضات ببدائل متكاملة متماسكة العناصر جدلية المنطق والتحليل، بل اعتمدت علي الروح الوصائية الاغتصابية ذات البعد التسلّطي، وقد برز هذا التوجه في «مبدأ الحاكميّة الإلهيّة» الذي تنادي به.

وقد تصاعدت أخطار هذه الحركة، خاصة في الفترة الحالية ابتداء من إيران وسوريا مرورا بمصر رجوعا الي السودان، وصولا الي تونس فالجزائر حاليا. وهدف هذه الحركة يتمثل في إعادة هيكلة التاريخ الانساني بمنظور أصولي سلفي يستمدّ ذاته من قراءة خاصة جدا للقرآن والسنة التشريعية. وهكذا لفهم هذا التصاعد الخطير، وللكشف عن الدور الخطير الذي تلعبه وستلعبه هذه الحركة السلفية المنهج والجوهر لابدّ من تتبّع تاريخها والتطورات التي شاهدتها والوقوف علي تأثيراتها وآثارها في حركة التحرّر العربيّة.

ثالثا: طبيعة الحركة الدينية وأهدافها في عصر النهضة:

في أوائل القرن الثامن عشر، قامت حركة العلماء، بزعامة رجال الدين الذين استطاعوا ان يتنبوءوا عدّة مناصب داخل السّلطة السياسية العثمانية، فقد كان التحالف بين رجال الدين العرب والأتراك، معتبرين أن الامبراطورية العثمانية «خلافة إسلامية» وسقط التوجه العربي التحريري من الاحتلال الاقطاعي التجاري العثماني. وبهذا استطاع رجال الدين «الفقهاء والعلماء» إحتلال مواقع اقتصادية واجتماعية هامة، فقد كانوا أكثر الفئات الاجتماعية ثراء، وكانت الحياة الفكرية مقتصرة علي المساجد الكبيرة: الزيتونة في تونس، الأزهر في مصر، والحياة الاقتصادية حكرا علي كبار رجال الدين والفقه ذوي التوجهين الحنفي والمالكي. وكان هؤلاء العلماء يحوزون مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية، وكانوا نظاراً للأوقاف الدينية، والأوقاف الاسلامية، وكانوا أرباب الطوائف المهنية.

وهكذا شكل رجال الدين في عصر النهضة والذي يليه فئة تحكمها مصالح اجتماعية اقتصادية وصراعات سياسية، ولم يكوّنوا حركة دينية عقائدية صوفية معزولة فحتي عندما زحف علي بن غذاهم ومن خلفه رجال الدين علي الصّادق الباى في تونس، وعندما تحرك الشيخ عمر مكرم في مصر فقد كانت مطالبهم ليست في إطاعة الله ورسوله وأولي الأمر منكم، بل في رفع الضرائب المجحفة علي الاقطاعيين الذين كانوا في أغلبهم من رجال الدين والفقهاء، ولم تكن شروطهم «دولة إسلامية» بل كانت مجرّد إصلاحات تطالب بالعدل، والقضاء علي المظالم ومن بينها الضرائب المجحفة التي سلّطت علي الاقطاعيين

والتجار وأرباب الحرف.

رابعا: الحركة العلمانية وإنفصالها عن الفكر الديني:

ولكن مع أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تكونت طبقة اجتماعية جديدة من كبار الملاك والأعيان مفصولة عن العلماء ورجال الدين، وعبّرت هذه الطبقة عن وعيها بضرورة التنظيم السياسي في شكل أحزاب سياسية تساهم بواسطتها في المشاركة في ممارسة السلطة السياسية الفعلية. فكانت جماعة «تونس الفتاة»، وجمعية «شباب شمال إفريقا» المتأثرين بمفكري النهضة في المشرق، وفي مصر كان التنظيم السياسي أكثر تجذرا فكان ميلاد الحزب الوطني (١٨٧٩ - ١٨٨٦) الذي قاد ثورة عرابي ولعله منذ هذه الفترة من تاريخ مصر أصبحت الحركة التنموية والتحريرية تعيش توجها جديدا، يتمثل في الفكر العلماني، ويتأكد هذا خاصة في ما قام به محمد علي من تصفية لحركة العلماء، وضرب قاعديتها المادية والاجتماعية وذلك بتجريدهم من ثرواتهم ومكاسبهم الاجتماعية وتدمير الحرفيين الصّغار بتطوير الصّناعة والتجارة، وبذلك لم نعد نجد لرجال الدّين نفس الأهمية في المجتمع. وحتي وإن وجدت فيما بعد فإنهم طوروا مفاهيمهم واعتنقوا البعد العلماني، ومن بينهم محمد عبده واضع البيان التأسيسي للحزب الوطني الذي يقول فيه «إنه حزب سياسي لا ديني»(٤).

خامسا: الفكر الديني والفكر العلماني في المغرب العربي:

الفكر الديني في تونس:

أما في المغرب العربي، فإن دور رجال الدين بقي الي ما بعد ١٨٨١ تاريخ احتلال الاستعمار الفرنسي لتونس.

وقد لعب هؤلاء دورا كبيرا في تحريك وتعبئة الجماهير. الاّ أن هذا الدور بقي محدودا إذ لم يتجاوز المطالبة بالاصلاحات الطفيفة، وأساسا دعم التعليم الديني والزيتوني ورفع بعض المظالم المجحفة علي الحرفيين (الصبّاغون، الشواشون، الدباغون، صغار التجار الخ....) أما في الريف فلم يكن لرجال الدين دور يذكر، فقد كانت الانتفاضات والتمرّدات الفلاحية بقيادات محلّية، إن لم تكن عشائرية. وهكذا إنْ تتبّعنا مراحل تطوّر الفكر الديني في تونس نجد أنه تمركز في المدينة مرتبطا بعائلات ثرية عريقة. فقد كان للطاهر بن عاشور وزميله بيرم الخامس ومحمد السنوسي الأسبقية في الاتصال بالتيار السلفي الحديث في المشرق، فتمكنوا من تأسيس حركة إصلاحية تنطلق من مبدأين :

- إحياء الإسلام
- الأخذ بالثقافة الغربية.

وقد تدعم المبدآن بعد زيارة محمد عبده لتونس وبعد هذا الارتباط الفكري تأسست جمعية (الخاضرة) وكانت لها صحيفة بنفس الاسم، وبرز ولمع فيها «علاّل الفاسي وعلي بوشوشة» ولكن مع دخول خريجي المدرسة الصادقية العصرية ونذكر منهم «بشير مغر» الذي أسس «الجمعية الصادقية» والتي انطلقت من مبدأين :

- نشر ثقافة عصرية
- إبراز الحضارة العربية(٥)

بدأنا نشاهد التناقض الفكري بين البعد الاصلاحي السلفي والبعد العلماني، هذا التناقض الذي يؤدي الي تأسيس حركة سياسية علمانية متأثرة بحركة شباب تركيا والحزب الوطني المصري. وذلك علي أيدي عبد العزيز الثعالبي وعلي باش جانبه ومحمد نعمان وغيرهم.

ويمكن أن نعود بجذور هذا التيار العلماني الجديد، الي روّاد مثل محمد باي وخير الدين باشا، وابن أبي الضياف، وفي عهد محمد باي بالتحديد صدر قانون «عهد الأمان» وهو وثيقة لحقوق الانسان هي الأولي من نوعها في البلاد الاسلامية وفق فيها بين مبادئ الشرع الاسلامي ومبادئ القانون الوضعي السياسي. وهذه الوثيقة ستؤدي الي إصدار «الدستور التونسي» ١٨٥٩ الذي لم ينفذ الاّ في ١٨٦١.

وقد أعطي الدستور وجهة علمانية للسلطة إذ نص علي:

- تأمين السكان علي اختلاف أديانهم علي النفس والمال والعرض.
- المساواة أمام القانون
- منح الأجانب الحرّية الدينية(٦).

إلاّ أن الحركة الدينية المحافظة التي تجلت في العلماء المحافظين الذين عارضوا ضمنيا عهد الأمان، حجتهم في ذلك أن «منصبهم الشرعي لاتناسبه مباشرة الأمور السياسية»(٧) وقد عبرّ عن هذا الموقف محمد بيرم وكبار علماء الحنفية والمالكية ومشايخ الطرق وأساتذة الزيتونة. كما رأي المحافظون أن المجلس الدستوري، مجرّد بدعة، فعارضوه من الداخل والخارج.

ومن هنا يمكن أن نقرّ بأن ظاهرة «الاحياء الاسلامي» التي انطلقت في تونس منذ ١٨٨٤، طرحت العديد من المشاكل الجوهرية، من أهم هذه الاشكاليات مسألة العلاقة بين التيار الديني الاسلامي والواقع الاجتماعي السياسي، فالدين الاسلامي الذي يعتبر البنية الفكرية والقاعدة المعرفية للجماهير لم يعد قادرا علي خلق مؤثرات نظامية

وقيمية تنظيمية تساهم في تشريك الجماهير في تجديد برامج التحرّر والتحوّل الاجتماعي.

وهذا البعد يجعل المرء لا يستطيع أن يفصل بين الاسلام الرسمي والجماعات الاصلاحية القديمة والجديدة، وبالتالي يصبح من المستحيل بناء علاقة مع «الغير الدّيني»(٨). إذ تصبح نظرة هذه «الحركة الاحيائية» لكل ما هو «غير ديني» على أساس أنه يمثل المجتمع الجاهلي... هذا من جهة، ومن جهة أخرى بقيت هذه (الحركة الاحيائية) بعيدة عن الواقع الجماهيري، مكتفية بتحريك المخزون العقائدي الصوفي دون العمل على تطويره أو تعديله أو إصلاحه، وهكذا بقيت تفسيرات هذه الحركة للواقع تفسيرات امتازت بالاسقاطية، أفقدت ذلك الجهد التفسيري الذي امتازت به الحركة الاسلامية والفكرية في العهدين القديم والوسيط، وهذا البعد الاسقاطي، كرّس الانقسامية الفكرية في الوطن الى «ديني وعلماني» و«ديني وجاهلي إلحادي».

ومن هنا أصبحت الجماعات الاسلامية سواء في المشرق والمغرب وبالذات تونس ذات توجه امتاز بالبعد الرافض للتماثلية مع الغير الحضاري، دون تمييز لما يعنيه الغرب، فالغرب بالنسبة لها «كل واحد وكتلة واحدة غير منقسمة أو متناقضة» وهنا يسقط العقل الاسلامي لهذه الجماعات في التمثيلية الدغمائية.

التفكير الديني والعلماني في القطر العربي الجزائر:

وفي الجزائر، كان لرجال الدين والعلماء دور كبير في قيادة الحركة التحريرية منذ بدايتها خاصة مع ابن باديس، فكان للمسجد والزوايا دور كبير في تأطير الحركات والانتفاضات الشعبية وقد تشكلت الحركات الدينية في عدة تنظيمات هدفها (إحياء الاسلام السني) في الجزائر والتأكيد على الشخصية العربية الاسلامية للجزائر. وهكذا كانت حركة العلماء دينية ثقافية سياسية خاصة عندما انضم لجمعية (شهاب) أشهر دعاة القومية المعجبين بشكيب أرسلان، كما تأثر هؤلاء الدعاة بتيار السلفية الحديثة فاطلعوا على أفكار الأفغاني وعبده ورشيد رضا. وشنوا هجوما على الصوفية والزوايا والمرابطين والبدع وذلك من خلال الصحافة والمحاضرات والوعظ في المساجد، وأسسوا مدارس شعارها «الاسلام عقيدتي والعربية لغتي والجزائر وطني».

وفي بداية الاحتلال، قرر الاعيان الذين أكثرهم من رجال الدين تسليم الجزائر لفرنسا ومن بينهم حمدان بن عثمان خوجا وأحمد أبو فرجه، رغم مقاومة الداي الذي وصفه سانت جمون قنصل إنجلترا «بالمتحمس والمتدين ذي الطبع العنيف» وحذر القنصل الفرنسيين منه(٩). الا أن هذا الداي التحق في ما بعد بالأعيان وضبط شروطا للتسليم ومن بين الشروط :

- أن يتعهد «بور مونت» بشرفه أن يحافظ على حرية الدين الاسلامي.
- حماية أملاك الأهالي وتجارتهم وصناعتهم
- احترام نسائهم وحرماتهم.

ولكن رفض الشباب المقاومون التسليم وفضلوا المقاومة حتى النهاية. أما الداي فقد تنازل وطلب مهلة بأربع وعشرين ساعة، ثم عاد ووافق أمام «إصرار بور منت» بتسليم مدينة (عنّابة)، وتواصلت المقاومة في القرى والأرياف والمدن الصغرى من طرف قبائل الداخل خاصة في بليدة المجاورة لعنابة ووهران(١٠).

وقد استعملت حركة المقاومة غير الدينية الأطر الدينية فتحولت المساجد الى ثكنات وأصبحت الدوائر حسب الحاجة في الزوايا والأماكن الدينية خارقين التعهد الذي أمضاه الأعيان والداي مع «بور مونت». إلا أنه مع مجئ «دورو فيجو» توجه الى محاربة القبائل وإبادتها بالعنف مثل قبيلة الأوفياء واعتدى على حرمة المقابر الاسلامية وحول جامع «كتفاوا» الى كنيسة كاثوليكية وقد استولى عليه رغم ما كان فيه من أهالي معتصمين(١١).

فالمقاومة التي خاضها الشباب الجزائري، برهنت على فشل الاسلام السياسي الذي يتشكل في تلك الجماعات. «الشهاب» و «الأعيان والداي» هذه الجماعات الاسلامية السياسية التي ليس لديها برنامج اجتماعي وسياسي حضاري يبلور ويعكس تجربة الشعب وتاريخه الحضاري. هذا البرنامج الذي تجلى في مقاومة الأمير عبد القادر الذي استطاع فرض اتفاقية ديمشيل التي جاء فيها

«احترام الدين الاسلامي وحرية التجارة والاعتراف بسلطة الامير وحرية الامير بشراء الاسلحة»(١٢).

كما استطاع أن يوحد كل القوى الوطنية للدفاع عن الحرية الانسانية في مؤتمر مليانة ١٨٣٨ الذي يعتبر مؤتمر جبهة المقاومة الوطنية.

الحركة الإسلامية النهضوية كنسق فكري تنظيمي:

إن مفكري النهضة في كل قطر تمكنوا من دراسة المواقف السلوكية والروابط الاجتماعية والعقائدية، مما جعلها تستطيع تحديد علاقتها بعادات التعامل الاقتصادي فتحسن الارتباط بالبنى السياسية التي تهيمن في المجتمع. ومن هنا أصبح للعامل الديني أثر على الاتجاهات الاقتصادية الاستعمارية، إن لم نقل عنصرا من

عناصر هيكلتها. وهذا رغم ما امتاز به من توتر وتذبذب في فهم البنية الاجتماعية وما تحمله من تناقضات وصراعات، وهذا يعود الي طبيعة النظرية الفلسفية وأشكال الممارسة التي تتجسد فيها، علي الأرضية الاجتماعية، ومعني هذا أن العامل الديني يحمل من التناقض الداخلي ما لا يجعله قادرا علي بناء نسق نظري متكامل، وبالتالي برنامج مواجهة وتصد، من أجل التغيير، بل إن التناقض يمكن أن يمثل الصورة الصحيحة لطبيعته داخل علاقات الانتاج التي تسيطر آنذاك واليوم.

وعلي هذا الاساس وصفت هذه المرحلة التي قادها رجال الدين والعلماء بالنزعة الاسلامية الأصولية السلفية التي تمثل فيها قوي الاستعمار نموذج السيادة والسلطة (الامبراطورية العثمانية رمز الخلافة الاسلامية والاستعمار الفرنسي رمز السيادة والقانون)(١٣). ولكن هذا النموذج من التحالف، يمثل وجها من أوجه التحالف الفكري الذي يعبرعن طبيعة علاقات الانتاج المتخلفة الاقطاعية الاستعمارية، فإنه كبقية التحالفات التي عقدتها القوي الاجتماعية قبل المرحلة العثمانية (العباسية) لضرب الحركات الاجتماعية والثورات الطبقية (القرامطة - الزنج - البابكية الخ...) فهي في الدرجة الأولي حصيلة التناقض الاجتماعي الذي شق علاقات الانتاج، فتجسد في الانماط الفكرية والنظرية التنظيمية (القرامطة - إخوان الصفاء).

وهذه التحالفات المبدئية بين هذه الحركات الدينية والقوي المهيمنة داخل الأقطار، هي حصيلة حتمية للاحتلال التركي الاستعماري لاجزاء الوطن العربي المفكك. هذا الاحتلال الذي رزحت تحت سيطرته الولايات العربية المفككة نتيجة تفكك وضعف السلطة المركزية في بغداد، ولضعف القاعدة الفكرية والنظرية لفهم طبيعة الصراع مع الاتراك الذين تسللوا للاسلام منذ بداية انتشاره. وطبيعة العلاقة الاستعمارية مع هذه الحركات بشكلها هذا هو وليد منطق استغلال خيرات المنطقة وإضعاف شعبها وقهره، ولا يتم هذا الا باستغلال ثقافته وحضارته وعقيدته وهذا لا يتم إلا ببناء تحالفات علي حساب الأغلبية الساحقة، ومن هنا كان رجال الدين والعلماء أصلح لهذا التحالف لما يمتازون به من تأثير علي أوسع الجماهير الحرفية والفلاحية والتجارية.

ظاهرة الإحياء الديني في الفترة الحالية:

ولكن لعل حركة «الإحياء الديني» في الفترة الحالية استطاعت أن تتجاوز العقم النظري الذي سقط فيه رجال النهضة ومن بعدهم حركة الإخوان المسلمين، خاصة وأنها قد تمرست واصطدمت بالواقع المعيش، بجانب الجدل والصراع النظري والفكري الذي خاضته مع الحركة العلمانية، وأساسا الفكر الماركسي، ولا سيما حول قضايا العلاقات بين العقيدة الدينية وبين التطور الإجتماعي والسياسي في الحقبة الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية.

فقضية التحرر الوطني في الوطن العربي قد أصبحت مطروحة بحدة وليس هذا فحسب بل إنه يبدو أن الوطن العربي مقبل في المستقبل غير البعيد، على تجاوز مرحلة التنمية السلطوية تجاوزا تلوح علاماته في الأفق خاصة بعدما تأكد ضعف السلطة السياسية في كل الأقطار وللمرة الأولى يلمح المرء في كل قطر، عجز الدولة على تغطية العملية التنموية، وهذا يعني بالذات أنه قد حان الوقت للعمل الجماهيري وما يقتضيه من تنظيم ووعي بضرورة التحرر والتقدم الاجتماعي. ومن الواضح أن الشعب العربي في كل أجزاء الوطن أصبح على بصيرة بالدور الذي تلعبه الأنماط التنموية الحالية من عرقلة لعملية التحرر والإنعتاق الاجتماعي.

وهذا لا يعني أن هذه الأنماط هي مصدر الخطر الوحيد الممكن، ولا استبعاد أو استبدال هذه الأنماط بنمط آخر يقود الي التحرّر، بل بجانب هذا نجد تلك الحركات التي تقودها جماعات ارتأت لها كغطاء الدين جعلت منه مطيّة لإعادة هيكلة الأزمة وتعميق التفكك الاقتصادي والتمزق الاجتماعي، معتمدة في ذلك الشكل الانقلابي لحركة التاريخ عامة، و«العنف الجاهلي» وسيلة لذلك الشكل. وقد تصاعدت أخطار هذه الحركات خاصة في الفترة الحالية، ابتداء من إيران وصولا الي مصر فالسودان والجزائر، وهدف هذه الحركات إعادة هيكلة تاريخ الانسانية بمنظور تجاوزه العصر. وعلي هذا الأساس، فهل استطاعت أن تحمل رؤية جديدة للمفهوم الثقافي لعمليتي التحرر والتنمية؟.

وهل استطاعت أن تربط علاقة بينها وبين العامل الاقتصادي السياسي؟

وعلاقة الظاهرة الدينية بالعمليتين التحررية والتنموية في الفترة الحالية:

أ) تجربة إيران:

أمام فشل كل التجارب السياسية الليبرالية والعلمانية أمام الانكسار الوطني، والاحباط الاجتماعي والفشل السياسي، ومع تصاعد الهجمة الاستعمارية علي وطننا، وقد رافقت هذه الظواهر التجربة الايرانية التي تمثلت في انتصار الانتفاضة المسلحة، والمنعطف الذي آلت اليه فقد انتعشت الحركات الدينية وأخذت أشكالا تختلف أنواعها

من قطر الي آخر ولكنها يجمعها الانبهار والحماس العارم لهذا المنعطف وهذا ادي الي اعلان الحركات الاسلامية عن هويتها السياسية رائدها في هذا حكومة آيات الله في ايران.

ولكن ماذا قدمت السلطة الاسلامية في ايران؟ والي أين ستؤول هذه التجربة؟

ان الانتفاضة في ايران استطاعت ان تسقط الشاه ولكن كيف وظفت السلطة الجديدة هذا الانتصار الجماهيري؟ وما الدور الذي ستلعبه لتحمي هذا المكسب، وما الدور الداخلي الذي ستقوم به تجاه الجماهير التي وعت بفاعلية العمل الجماهيري لاسقاط الاستبداد والتصدي للقمع؟

أرضية الانتفاضة وأبعادها :

كان لهذه الانتفاضة أرضية تمثلت في أربع نقاط أساسية(١٤) :

١) إسقاط نظام الشاه، وإنهاء علاقة التبعية مع الولايات المتحدة الامريكية.

٢) القضاء علي التبعية الاقتصادية، والتخلف الاقتصادي، وبناء اقتصاد حر مزدهر.

٣) الظفر بالحريات السياسية، المتمثلة بحرية الرأي والتعبير والمعتقد وحرية الاحزاب السياسية والصحافية.

٤) حق تقرير المصير للقوميات (العرب والبلوش، الاتراك، التركمان).

وهكذا نلاحظ أن للأرضية جوهرا وطنيا ديمقراطيا، ولهذا كانت انتفاضة شعبية ذات أهداف سياسية وديمقراطية شعبية.

وقد انتظمت كل الطبقات الاجتماعية المقهورة وبعض الفئات الليبرالية والمتخلفة (آيات الله) من أجل التحرك لاسقاط السلطة الاستبدادية. وانطلقت أهم النضالات في صفوف الطبقة العاملة وصغار الموظفين وبدأ الصراع مطلبيا في نهاية ١٩٧٧ وشن العمال في حقول النفط والمصانع إضرابات ناجحة ثم تطور الصراع الي صراع سياسي إذ يقول فريد هوليداي(١٥). «أن الذي شل النظام ومنع الانقلاب العسكري هو الإضرابات في المصانع وفي حقول النفط بشأن مطالب اقتصادية أولا، وفيما بعد حول قضايا سياسية أكثر مباشرة».

لقد استطاعت الطبقة العاملة أن تلعب دورا مهما رغم غياب قياداتها الطليعية والتحق في ما بعد الطلاب بالمعركة. أما الريف فقد بقي خاملا الي فترة قريبة من الانتصار رغم أنه كان يمثل ٥٣٪ من مجموع السكان وبه أكثر الطبقات المسحوقة والمقهورة: العمال الزراعيون، إذ يقول فريد هوليداي(١٦).

«إن الحركات الفلاحية لم تظهر إلا عندما كان هناك أيضا عامل إقليمي وقومي وهكذا ظل الريف خارج المجري الأساسي للحياة السياسية الايرانية». وهذا يعود الي ما يحمله من قيم تقليدية محافظة، إلا أن الواقعين الاقتصادي والاجتماعي سيكونان وراء تحركها لأن الاصلاح الزراعي ١٩٦١ زاد في تكبيلها نتيجة الشروط القاسية في توزيع الأراضي، مع منع كثير من الفئات منها، ومن حصل عليها، يجب أن يدفع ثمنها اضافة الي ١٠٪ خلال خمس عشرة سنة.

والبورجوازية التقليدية «البازار» فقدت موقعها بعد عملية التحديث التي عمل علي تكريسها الشاه ليسهل إخضاع المجتمع الايراني للمصالح الامبريالية، هذه العملية خلقت فئة الكيبرادور. فكان البازار مع التغيير الجزئي وضد الانتفاضة الشاملة، وقد تضرر أيضا رجال الدين من عملية التحديث، ومن الاصلاح الزراعي الذي صادرت به سلطة الشاه أملاك المؤسسة الدينية، بجانب تراجع البازار عن تمويل المؤسسة الدينية نتيجة الوضعية التي أصبح عليها، وكل هذا مجمعا، مع تفكك وتشويه المجتمع التقليدي المحافظ. كان موقف رجال الدين، نفس الموقف الذي وقفوه بتحالف مع الشاه ضد حكومة محمد مصدق وضد سياسته التحديثية والآن يقفون ضد الشاه من منطلق سلفي محافظ.

وهكذا نلاحظ لكل هذه الطبقات والفئات أدواراً من مواقف ومواقع مختلفة، توحدها نقطة «إسقاط الشاه» وأصبحت هذه النقطة الهدف الرئيسي والمباشر للانتفاضة.

منعطف رجال الدين وتوظيفهم للانتفاضة :

قد ساعدتهم الحملة التي شنها الشاه لتصفية المعارضة المتجذرة وعزلها، فكسب بعض فئات منها، أمام الصراع السياسي والايديولوجي الذي شاهده المجتمع الايراني طوال هذه الفترة (١٩٦٠ - ١٩٧٠)، حاول الشاه تعويضه بتشجيع رجال الدين وتركهم يلعبون الدور الايديولوجي للسلطة(١٧) محاولا الحد من نشاطهم السياسي وخاصة الفئات المتجذرة منهم كالتالي(١٨).

فالتجأت المعارضة غير الدينية الي السرية نتيجة المطاردة الدائمة ونتيجة لهذه الوضعية ظلت بعيدا نسبيا عن أوسع الجماهير الشعبية، عكس رجال الدين فقد استمر ارتباطهم بالجماهير الشعبية عبر المؤسسة الدينية ولكن بقي دورهم يمتاز بالمهادنة والمساومة مع الشاه. وأمام غياب البرنامج لدي المعارضة التي فجرت الانتفاضة منذ ١٩٧٧(١٩)، وعدم وضوح المنظمات السياسية، ومع تريث

رجال الدين الذين لم يلتحقوا بالانتفاضة إلا في شهر أيلول ١٩٧٨، ولم يحدد برنامجهم الا قبل إنتصار الانتفاضة ببضعة أيام بالرجوع الي دستور ١٩٠٦(٢٠) والذي كان يجسد موقف ورؤية البازار، فأضافوا إليه شعار «الجمهورية الاسلامية»، فقط(٢١).

وأمام غياب قيادة لتلك الانتفاضة وأمام واقع القمع والمطاردة، وضعف التكوين للقوي الثورية، كان لرجال الدين الأسبقية لتصدر الانتفاضة، نتيجة استمرار نشاطهم طوال السنوات السابقة للانتفاضة وبعدها، بجانب استمرارية المؤسسة الدينية طيلة المدة السابقة للانتفاضة، وقد حرص الشاه وحده علي بقائها لتلعب دورا إيديولوجيا مضاداً. ولكن في آخر الانتفاضة أصبحت معبرة عن قضايا الشعب وهمومه ووقع استغلال رجال الدين لتوجيه الجماهير المنتفضة(٢٢).

كما تغير الميزان بدخول الريف في أواخر الانتفاضة، ذاك الريف الذي حافظ علي طابعه التقليدي السلفي مما جعله أقرب الي رجال الدين منه الي القوي الثورية الأخري.

وهكذا أصبحت الانتفاضة تقاد بقيادة سلفية رجعية ومحافظة تقليدية، ذات بعد رجعي سلفي، والقيادة وحدها تستطيع أن توجه المسار اللاحق للانتفاضة وبالتالي تحد من إمكانيات تطورها وتجذرها فما هو إذا بديل رجال الدين وما هو الافق الذي أرادوه لهذه الانتفاضة؟

آفاق رجال الدين، وفشل التجربة الايرانية:

يمكن أن نقول أن الانتفاضة الجماهيرية، انتهت بإيصال القوي الاكثر تخلفا ورجعية الي السلطة، وهكذا انقلبت المقاييس وتغير مسار العمل الثوري في إيران، خاصة أن البرنامج السياسي والايديولوجي لرجال الدين سيوجه لتصفية القوي المعارضة الثورية التي برزت وإنكشفت عند إسقاط الشاه، وكانت هي الفاعلة في إنجاح الانتفاضة. إن رجال الدين لم يحددوا برنامجا منذ إفتكاك السلطة، وقد قدم حسن بني صدر مشروعا(٢٣) ولكن رجال الدين أسقطوه، فقد حاولوا أن يحسموا القضايا الجماهيرية حسب رؤيتهم الضيقة، مثلا علي المستويات: السياسي، والايديولوجي والاقتصادي يمكن تلخيصها في أربعة أهداف(٢٤).

(١) فرض رجال الدين «الدين كايديولوجيا» فأصبح الصراع الايديولوجي ممنوعا ومحجرا، وأصبح كل خارج عن الفكر الديني مستوردا وكفرا ويجب محاربة الكفار.

(٢) أصبحت الديمقراطية فكرة مستوردة لايجوز الحديث عنها ويجب اقتلاع جذورها وقطع أوصالها، وإبدالها بالشوري والشوري تعني «ولاية الفقيه» وحكم رجال الدين.

(٣) والقومية بدورها مستوردة وغربية، والاسلام لا يفرق بين الناس إلا بالتقوي.

(٤) أما علي المستوي الاقتصادي فكل ما جاءت به الحضارتان الرأسمالية والاشتراكية زيفٌ وضلال، وأصبحت الصناعة رجسا من الشيطان.

ولكن هذا البرنامج لم يقض علي التخلف والاستعمار الامبريالي بل حافظ عليهما وهذا ما أوضحه حسن بني صدر في برنامج المقاومة الوطنية(٢٥).

وهكذا فإن سلطة رجال الدين كانت ضد القضايا الأساسية بجانب غموض برنامجهم الاقتصادي الذي قاد الي أوضاع خطيرة أولها تفقير البلاد من ثرواتها ومدخراتها الصناعية والمالية بشن حرب مفتعلة(٢٦) ثانيها ضرب عملية تطور المجتمع وإرجاعه الي طبيعته الإقطاعية السلفية المتخلفة ذات الطابع السلطوي الاستبدادي(٢٧)، وثالثها لم يعلنوا عن موقفهم بكل وضوح وعبر الممارسة من الامبريالية والصهيونية(٢٨) إلا بقولهم الصوفي الديني «إن الامبريالية الامريكية هي الشيطان الاكبر ولكنها دولة مؤمنة، أما الاتحاد السوفياتي فكافر ولا علاقة لنا بالكفار».

ولهذا حافظوا علي البني الاقتصادية والعسكرية المرتبطة ارتباطاً عضوياً بالامبريالية الامريكية والصهيونية بل زادوا في تعميقها باقتناء الاسلحة من الكيان الصهيوني.

وهذه البني تتطلب سلطة دكتاتورية قمعية مطلقة استبدادية ولا يمكن أن تجسدها إلا الطبقات العميلة والرجعية الاقطاعية المتخلفة، ومن أجل هذا جاءت تصفيتهم لحلفائهم القدامي، فكان أول من صفي: حكومة بازرقان لأنها تمثل البازار، ثم توجهوا للمثقفين الاسلاميين وآخرهم حسن بني صدر. وبهذا يكون رجال الدين الحاكمون في إيران تجسيدا للسلطة الاوتقراطية، وبرزت نتائج هذه السلطة في الميدان الاقتصادي:

١) بإغلاق العديد من المصانع وانخفاض طاقة إنتاج البعض الي نسبة ٦٦٪ فارتفعت بهذا البطالة إذ وصلت الي أربعة ملايين عاطل عن العمل مع انهيار الطبقة العاملة وعودة أقسام منهم الي الريف من جديد.

٢) بازدياد العجز نتيجة انخفاض حجم النفط المصدر وازدياد حاجة الاستيراد لانخفاض الانتاج في المصانع والمعامل، إذ سجلت ازدياداً في التضخم بلغ ٥٠٪.

٣) إثراء مجحف للبورجوازية التقليدية من جديد فلقد

استفادت بنسبة حددها مسعود رجوي بـ ١٦ مليار دولار.

٤) التبعية رغم ما حاول رجال الدين من إعلانه تجاه الامبريالية الامريكية، ولكنهم عوضوها بالتبعية بدول أوربا الغربية واليابان وهذا حسب الجدول الآتى :

البلدان	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥
المانيا الفيدرالية	٢٥٠ر٩	١٩٢ر٣	١٣٧ر٣
اليابان	٢٣٥ر١	١٣٩ر٣	١١١ر٧
المملكة المتحدة	٧٩ر٦	٧٨ر٣	٥٦ر٨
ايطاليا	٧٥	٧٩ر٢	٥٠ر٦
أسبانيا	٣١ر١	٢٤ر٤	٢٣ر٦
استراليا	١٩ر٦	٣١ر٢	١٧ر٨
سويسرا	-	٢٢ر٤	١٦ر٢
السويد	٣٥ر٢	٣٩ر٢	١٥ر٩
بلجيكا لكسبورغ	٢١ر٤	١٩ر٢	١٤ر٩
النمسا	٢٢ر٩	١٦ر٥	١٤ر٦
فرنسا	٣٠ر٥	١٥ر١	١٣ر٤

(بالمليون دولار: الشهرية)

المعدلات الشهرية

المصدر: OCDE, statistique men wells the commence extenicjm jamviqi April: Mfl Pani

وهكذا نلاحظ من خلال هذا الجدول الارتباط العضوي بالسوق الخارجية وبالذات مع الأسواق الامبريالية الغربية الحليف الاستراتيجي للامبريالية الامريكية والصهيونية.

وهذا التوجه أدي الي بناء رؤية جديدة تجاه المجتمع السياسي والمدني ويتمثل هذا في:

- بناء تحالفات جديدة وذلك بتصفية الاعداء الداخلين من التنظيمات السياسية مثل مجاهدي خلق وفدائيي الشعب الخ ... وهذا يؤدي بالضرورة الي:

- هيكلة نظام اجتماعي ذي طبيعة أوتقراطية ديكتاتورية لاتخضع لقوانين دستورية بل تخضع (الولاية الفقيه) وسلطة (رجال الدين).

- محاصرة كل الانفاس التحررية في الداخل والخارج، ومحاربة الفكر الثوري ورفض حقوق القوميات.

وهذا يتطلب تنظيماً عسكرياً لا شعبيا ولهذا نلاحظ التنظيم الدموي والعسكري الرجعي لهذه القوي الدينية فأصبح المرء يشاهد «جيشاً نظامياً داخل الجيش» فتكونت الفرق العسكرية لحماية الآيات والإمام باسم «جيش الثورة» الذي يتكون الآن من ٢٥٠ر٠٠٠ رجل وهذا العدد يتفق مع عدد جيش الأرض ولكن نجد من هذا العدد قرابة ١٥٠ر٠٠٠ جندي محترف، والبقية الباقية فرق التدخل في الحوادث والمآزق(٢٩).

وهذا التنظيم الاجتماعي والسياسي والعسكري ولد معاداة للعلم، مما دفع أغلب المثقفين والمفكرين للهجرة والفرار من القيود المكبلة لحرية التفكير والبحث، وأدي الي التراجع عما حققته المرأة من حقوق، رغم مشاركتها الفعالة في إنجاح الانتفاضة وإسقاط الشاه، ففرض الحجاب عليها ورفض دورها في عمليتي الانتاج الاجتماعي والاقتصادي وأصبحت تلعب دورا مضادا.

وهكذا يمكن القول أن الانتفاضة لم تستطع تحقيق الأهداف وأن الصراع الذي خاضته سلطة رجال الدين مع القوي المضادة لها والتي تناقضها، تحول الي داخلها، إذ أصبحت المؤسسة الدينية تعاني تناقضا حادا أدي كما رأينا الي تصفية حلفائها (بزرغان - حسن بني صدر) ثم تجلي الصراع خلال مسألة الاصلاح الزراعي ومسألة تأميم التجارة الخارجية إ تراجعت الفئات المحافظة والرجعية عن الاصلاح ورفض قانون تأميم التجارة الخارجية تحت حجة: «أن الاسلام لم يحدد الملكية الخاصة»(٣٠).

وهنا نلاحظ أن «الآيات الله» يمثلون كبار الاقطاعيين والملاكين العقاريين ويتمتعون بعائدات ممتلكات الأوقاف والأرياف. وعلي المستوي الايديولوجي والفكري، واجه هؤلاء هذه الاصلاحات إذ أصدر أحد الفقهاء قانونا يحرم تداول كتابات مطهري أحد فقهاء الثورة لقراءته الدينية الاجتماعية المنحازة الي الفلاحين والفئات الشعبية(٣١).

وهكذا انكشف أن الصراع الذي تعانيه القوي المحافظة في التجربة الايرانية طبيعي وحتمي لأنها ليست حركة ثورية متجانسة ومنظمة بل هي عفوية في جزئها الأكبر بجانب أنها جمعت فئات متباينة المصالح ولا يمكن أن يتمكن كل الطبقات من السيطرة في وقت واحد. ولولا الحرب مع العراق لما تواصلت الديناميكية لهذه الحركة، ولانقلب ميزان القوي السياسية، ولن يصمد القناع الديني الذي تتستر به القوي الرجعية الظلامية في إيران.

ولهذا يجب أن نقر أن الحركات ذات التعابير الدينية تبدأ بجماهيرية لغياب الوعي الصحيح والوضوح الأيديولوجي والاطار التنظيمي لهذه الجماهير، ثم سرعان ما تتحول هذه الحركات الرجعية السلفية الي معبر عن أهداف الطبقات الاستغلالية العميلة والرجعية.

الخاتمة:

ومن هنا هل يمكن أن تكون التجربة الايرانية، نموذج الانبهار ومثالاً يحتذي من طرف هذه الحركات الدينية في الوطن العربي؟.

لا يمكن طبعا أن تكون هذه التجربة نموذجا بل يجب علي القوي السياسية والرؤي الفكرية أن تفهم وتحسن تقييم التجربة وتضعها في إطارها الاجتماعي والسياسي الايديولوجي. فهي وليدة الأرضية الاقتصادية والاجتماعية للتدهور، ولكنها تجسدت في تعبير الايديولوجيا الدينية الشعبوية العفوية التي تعود الي أول حركة احتجاجية تمردية سنة ١٨٧٨ ضد منح البارون «دي رويتر» الانجليزي احتكار التنباك، والتي كان لرجال الدين دور هام فيها بتحالف مع البازار الذي يمثل العنصر الفاعل في العمليتين الاقتصادية والاجتماعية. وهذه الحركة الاجتهادية لرجال الدين تنطلق من المخزون الشيعي التاريخي العميق الذي يمثل «التمرد والخروج عن السلطة الاغتصابية»، ولذلك وجب محاربتها لارجاع السلطة المغتصبة للامام الغائب(٣٢).

وهنا يأتي التناقض بين رجال الدين السنيين وهؤلاء. إن السنيين والحركة الدينية في الوطن العربي يعتبران بصفة تقليدية جزءاً من السلطة الحاكمة، فلا يمكن أن تكون الحركة الدينية في الوطن مغربه ومشرقه، حركة قادرة علي افتكاك السلطة، وسرقة الثورات، لأنها تفتقد الايديولوجية ذات التأثير في البنية الفكرية للجماهير الشعبية، بجانب كما رأينا آنفا، ضعفها التنظيمي وحداثتها كقوة سياسية اجتماعية ذات إيديولوجية سائدة تعتمد علي:

– البعد السلفي الذي ينطلق من قياس الشاهد علي الغائب وليس علي الاجتهاد المبدع.

– أن هذه الايديولوجيا لم تتمكن من التحول الي متغير أساسي في بناء الوحدة، كما لم تستطع التصدي للانهيار والهزائم المتلاحقة وبالتالي لم تستطع ولن تستطيع مجابهة الاستعمار والتخلف لغياب الاسلوب الثوري العلمي الصحيح.

– كما أنها حصرت الصراع في الثنائيات التقليدية «الأصالة – الحداثة» والعلمانية – والدين – والجاهلية – الايمان بالاسلام، ولم تقع إذاً الثورة المعرفية الفكرية التي تكون قادرة علي إنجاز القطيعة الابستيمولوجية لبناء معرفة عملية ثورية منطلقة من الواقع الاجتماعي.

وهكذا سقطت هذه الحركة الدينية بقديمها وحديثها في التفسير العقائدي السلفي السائد والمنغلق والمنكمش علي ذاته، فافتقدت القراءات الخارجية للخطاب الديني حتي وإن وجدت قديما (القرامطة – الزنج – الاسماعيلية الخ...) فقد أجهضت وتم القضاء عليها، كما تم القضاء في تلك الفترات علي الثورات الفكرية (المعتزلة – إخوان الصفاء الخ...)، فكانت هذه الحركات وليدة ردود فعلية عفوية، علي فعل الواقع، وجدل الانسان مع واقعه، فكانت هذه الحركات مجرد مسكن في أقصي الحالات، فهي لا تخضع للعقل ولا تحترم الواقع وبالتالي لا تتفاعل مع الواقع الذي تعيشه مختلف الطبقات الاجتماعية، وظلت المعبر عن مصالح الطبقات السائدة الرجعية الرافضة للتغيير والتحرر.

المراجع

(١) فكر: فصلية للدراسات والأبحاث – العدد ٤ – ديسمبر ١٩٨٤. (محور، الفكر الديني والعلماني)

ص ١٦ = مستقبل الأصولية الاسلامية = د.فؤاد زكريا

ص ٥١ = التيار الاسلامي والتيار العلماني في الفكر العصري الحديث

حوار مع : د.جلال أمين – د.رفعت السعيد.

ص ٦١ = من مفاهيم الجماعات في الاسلام.

– المسيحيون في الفقه الاسلامي – د.رضوان السيد

(٢) الاسلام والرأسمالية : سلسلة السياسة والمجتمع. تأليف : مكسيم رودنسون. ترجمة : نزيه الحكيم – الطبعة الثالثة – دار الطليعة – بيروت.

(ص : ٢٦ – ٢٧).

(٣) المستقبل العربي : مجلة فكرية تعني بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي.

العدد ٤٧ – يناير ١٩٨٣.

ص ٢٠ = التخلف الآخر في المغرب العربي.

(٤) فكر : العدد ٤ – ديسمبر ١٩٨٤.

ص ١٦ = مستقبل الأصولية الاسلامية د.فؤاد زكريا.

(٥) تاريخ المغرب الحديث والمعاصر : لمحمد خير فارس، الطبعة السورية.

(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) فكر : العدد ٤ - ديسمبر ١٩٨٤.
ص ٥١ = التيار الديني والتيار العلماني في الفكر المصري الحديث.
ص ٦١ = من مفاهيم الجماعات في الاسلام.
(٩) تاريخ المغرب الحديث والمعاصر : لمحمد خير فارس
(١٠) تاريخ المغرب الحديث والمعاصر
(١١) نفس المصدر.
(١٢) نفس المصدر السابق.
(١٣) نفس المرجع السابق.
(١٤) دراسات عربية : مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية. عدد ٢. ١٢ ديسمبر ١٩٨١.
مقال : تجربة إيران عند مفترق الطرق - سلامة كيلة.
ص ١٩ -
(١٥) «مقدمات الثورة في إيران» : فريد هوليداي ص ١١ - ص ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٥.
(١٦) نفس المصدر - ص = ١٥٢.
(١٧) دراسات عربية : تجربة إيران عند مفترق الطرق : سلامة كيلة ص = ٢١
(١٨) نفس المصدر - ص = ٢٣.
(١٩) التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام - مصطفي التواتي.
ص ١٣٧ = دار النشر المغرب العربي.
(٢٠) نفس المصدر - ص ١٤٩ - ١٥١.
(٢١) دراسات عربية تجربة إيران عند مفترق الطرق - سلامة كيلة. ص ٢٤ - ٢٥.
(٢٢) نفس المصدر - ص ٢٦ - ٢٧.
(٢٣) نفس المصدر ص ٢٧ - وبني صدر : البترول والسيطرة. والسفير ١٩٨١/٨/٢٥.
(٢٤) ص ٢٥ نفس المصدر : دراسات عربية - سلامة كيلة.
(٢٥) برنامج المقاومة الوطنية : بني صدر : السفير ١٩٨١/٨/٢٥.
(٢٦) جريدة لوموند ديبلوماتيك : يونيو ١٩٨٦ ص ١٤ - ١٥.
(٢٧) نفس المصدر : ص ١٥ - والمقابلة مع الطليعة ١٩٨١/٨/١٥ العدد ٢٤.
(٢٨) التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام. مصطفي التواتي ص ١٤٣. فريد هوليداي - مقدمات الثورة في ايران - ص ٢٩:
(٢٩) جريدة لوموند ديبلوماتيك يونيو ١٩٨٦ - ٤ - ١٥.
(٣٠) التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي - مصطفي التواتي. ص ١٤٢ - ١٤٣. ص ١٤٩ - ١٥٠.
- التقسيم الداخلي لمجاهدي خلق للانتفاضة. من خلال كتاب دليل المناضل.
- تجارب حركات التحرر الوطني - ٩ - دارابن خلدون - الطبعة الأولي.
(٣١) نفس المصدر ص ١٥٠ - ١٥١.
(٣٢) دور العلماء المعارض في السياسة الايرانية ضمن كتاب إيران (١٩٠٠ - ١٩٨٠) - ص ١٧٥.
- أنظر أيضا كتاب آلان فينال «الشيعة وأحداث إيران» ضمن كتاب الأنظمة الاسلامية.
- فالح عبد الجبار : الثورة بعد سنوات خمس، مجلة الحرية الفلسطينية ٥ - ١٢ فبراير ١٩٨٤.

الجزائر:
خطاب الحركة الاسلامية فى الجزائر

بومدين بوزيد

تمهيد:

حينما كان يتم الحديث عن الحركات الإسلامية فى الوطن العربى منذ سنوات كان لايخصص للحديث عنها فى الجزائر إلا جانب ضيق، وأحياناً ينعدم ، وما كانت التحليلات السياسية والنظرية تتصور أن يكون للحركة الإسلامية بالجزائر هذا الزخم، وهذا التطور المتسارع الذى كاد أن يخلق دولة دينية على النمط السودانى أو الايرانى ، ولاتزال بعض التوقعات السياسية والإستراتيجيات المستقبلية ترى فى مثل هذه الظروف بالإمكان وُصول الإسلاميين إلى سدة الحكم.

الحركة الإسلامية بالجزائر لفتت الانتباه إليها أكثر مَع أحداث أكتوبر الدامية ١٩٨٨ والتى شكلت تغيراً سياسياً وانتقالاً من اللاتعددية الحزبية إلى تعددية حزبية رسمية ضمنها دستور جديد انتخب عليه (فى فيفرى ١٩٨٩) وإن كانت فى الحقيقة الخرجة العلنية للإسلاميين قبل هذا التاريخ تعود إلى التجمع الشهير بالجامعة المركزية (١٩٨٢/١١/١٢) الذى أشرف عليه ثلاثى له حضوره القوى فى وسط الحركة الإسلامية من حيث التنظيم والتوجيه والتنظير وهم : أحمد سحنون ، عباسى مدنى، عبد اللطيف سلطانى «١» يزداد فى السنوات الأخيرة الاهتمام بهذه التجربة ، الاهتمام يتوزع بين السياسيين والمفكرين وحتىّ من طرف الدوائر الغربية ، أمّا الحركات الإسلامية فى باقى دول العالم العربى ، فكانت ترى فيها منفذاً وأملاً وأيضاً تجربة فكرة المشاركة فى الممارسة الديمقراطية التى لاتزال بعض اتجاهات الحركات الإسلامية خطراً علَى الدين ومستقبله أو بالأحرى ضماناً غير كافٍ لتحقيق مَا يسمونه «بالدولة الإسلامية» أو «دولةُ الخلافة» .

إنّ الكتابة عن الحركة الإسلامية بالجزائر أو كما يحلو للبعض أن يستخدم لفظ «الأصولية» أو تسمية هذه الحركة «بالإسلامية» وإن كنت أفضل الإستخدام الأول بزيادة لفظ «السياسية» للفظ «الحركة الإسلامية» للتفريق بينها وبين حركات إسلامية أخرى لا تحمل مشروعاً سياسياً ولكنها تعرف تنظيماً حركياً وهيكلة تسمح لها بممارسة نشاطها الإجتماعى أو الثقافى . أمّا لفظ «الأصولية» فقد يثير إلتباساً كونه يرتبط فى تراثنا بعلماء الأصول الذين يبحثون فى الادلة الشرعية لاستنباط الأحكام والتآليف والبحث فى الأدلة العقلية للدفاع عن العقائد الإيمانية عند المتكلمين ، وإطلاق لفظ الأصولية على الإسلاميين فقط لأنّهم يدعون للعودة إلى الأصل إلى فترة تجربة المدينة سبب غير كافٍ ، والدعوة إلى الأصل قد يشاركهم فيها غيرهم ممن يختلفون عنهم ، مثل لفظ السلفية الذى شاع إطلاقه

بومدين بوزيد - أستاذ فلسفة جزائرى

على هذه الحركات منذ مدة ، و هو تعبير يلحق بابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهما كما ألحق اليوم بجمال الدين الافغاني ومحمد عبده وابن باديس .

يشوب هذه الكتابة نقص بالضرورة لأسباب موضوعية تتعلق أساساً بالتعقيد في تطور هذه الحركة - خصوصاً - منذ أحداث ٥ أكتوبر ١٩٨٨ ، فالتجربة الديمقراطية التي أدّت إلى اللاديمقراطية أو بالأحرى التي كانت تحمل في ثناياها بذور فنائها أعطت إفرازاً مزخماً ومتنوعاً للتعبير الديني السياسي يصعب حصره وضبطه وفهم آلياته ، كما أنّه منذ أكثر من سنة تقريباً حلّت أكبر تشكيلة دينية سياسية في الجزائر وأستمرت تصدر بياناتها وجرائدها سرياً والتي هي مرجع ضروري لمعرفة تطور المنحى السياسي والفكري لهذا الاتجاه من الحركة الإسلامية ، وبالكاد حصلنا على وثائق سرية ممنوعة غير كافية لرصد المرحلة الحالية لهذا الاتجاه هناك سبب آخر يتعلق بقلة التأليف من طرف شيوخ ومناضلي هذه الحركة بالجزائر إذا مَا استثنينا مَا كتبه مَالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣) وعبد اللطيف سلطاني وعباسي مدني ولذلك تبقى جرائد ومجلات أحزابها مصدراً سياسياً في عملية المتابعة والمناقشة والنقد والتقويم «٢» ، وحتّى هذا المصدر له فترة قصيرة تعود إلى بداية التعددية الحزبية والسياسية مع انتخاب دستور (فيفري ١٩٨٩).

أمّا مَا كُتب عن هذه الحركة فيمكن حصره في النقاط التالية :

- تأليف صحفية إنطباعية تسجيلية سواء من داخل هذه الحركة أو من خارجها.
- تأليف تمجيدية يطغى عليها السرد التاريخي لهذه الحركة وهي من تأليف داخلي.
- تأليف يطغى عليها التحليل الغربي لهذه الحركة ، أو تستخدم نفس الرؤية والاستنتاجات التي توصل إليها باحثون درسوا الحركة الإسلامية السياسية في بعض دول الوطن العربي.

ولذلك ستحاول هذه المساهمة الاعتماد عَلى قراءة لنصوص كتبها زعماء وموجهو الحركات الإسلامية بالجزائر ، مَع التركيز عَلى كتاب «أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي» لقي رواجاً وتأثيراً في أوساط مناضلي هذه الحركة كما كان للكتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)

من الوعظ إلى الجهاد

يمكن تمييز أربع مراحل مرّت بها الحركة الإسلامية السياسية بالجزائر وهي:

١ - مرحلة النشأة والتكوين من (١٩٥٢ إلى ١٩٧٦) وهي مرحلة تأثيرية بالحركة الاخوانية المصرية بدأت مَع وصول البشير الابراهيمي (١٨٨٩ - ١٩٦٥) إلى مصر وتوطيد علاقته بالاخوان «٣» ثم حدث تباعاً هذا الاتصال من خلال بعثات كانت تشرف «جمعية العلماء المسلمين» عَلى إرسالها إلى مصر ، وهي مرحلة تعرف بتأسيس أول تنظيم بعد الاستقلال سمّي «بجمعية القيم» تأسس سنة ٦٣/٣/٩ وحلّ يوم ٢٢/سبتمبر ١٩٦٦.

كما عرفت هذه الفترة نشاطاً مكثفاً «لمالك بن نبي» من خلال حلقاته الفكرية التي كان يعقدها في بيته.

٢ - مرحلة الصدام مَع السلطة من ١٩٧٦ - إلى ١٩٨٢ - وهي المرحلة التي سبقتها معارضة للثورة الزراعية التي أقرها نظام الراحل «هواري بومدين» وقانون الأسرة ، واشتد الصراع أكثر مَع مناقشة ميثاق ٧٦ والذي تلته حملة من الاعتقالات مست شخصية معروفة اليوم في أوساط الحركة الاسلامية «محفوظ نحناح».

انتهى هذا الصدام بتجمع الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة يوم ١٩٨٢/١١/١٢ ، وهو تجمع إسلامي أشرف عليه شيوخ وزعماء هذه الحركة ، وتلته موجة من العنف والاعتقالات وانتهت هذه الموجة بظهور تنظيم مُسلح قاده «بويعلي» (١٩٤٨ - ١٩٨٧م). عملت السلطة عَلى تفكيك هذا التنظيم وقتل زعيمه ، بعد أحداث أكتوبر ١٩٨٨ يعود أفراد هذا التنظيم إلى النشاط السياسي بقوّة ، ويشكلون تياراً ينادي بالجهاد في داخل «الجبهة الإسلامية للانقاذ».«٤»

٣ - مرحلة التنظيم والتخطيط : (من١٩٨٢إلى ١٩٨٨) بعد فشل حركة «بويعلي» المسلحة ، يعطى هامش من الحرية لنشاط الإسلاميين في الجامعات والمدارس والمساجد ، يستغل هذا الهامش من الحرية في إعداد كوادر الحركة الإسلامية ، كما سيشتد نشاطهم الثقافي والفكري من خلال «مَعارض الكتاب الإسلامي» التي كانت تقام بالجامعات ، وأيضاً من خلال ملتقيات الفكر الإسلامي التي كانت تشرف عليها وزارة الشؤون الدينية.

وهي مرحلة خصبة في حياة الإسلاميين بالجزائر ، وتعد قاعدة أساسية في قوتها الآن ، وهي المرحلة التي عرفت فيها السلطة الجزائرية تفسخاً في الحياة السياسية وتدهوراً اقتصادياً وانتشار الفساد السياسي والرشوة ، وانتهت إلى الأحداث الدامية يوم (٢ اكتوبر ١٩٨٨) والتي وجهها الإسلاميون في الجزائر العاصمة بالخصوص مستغلين في ذلك حالة التذمر والاستنكار الشديدين لدى الأوساط

الشعبية.

٤ - **مرحلة العلنية والجهاد** (من ١٩٨٨ - إلى الآن) وهي مرحلة إنقسمت فيها الحركة الإسلامية إلى اتجاهات ، عملت في العلنية مع وجود تنظيمات سرية ، شاركت في الانتخابات ، بعضها يمارس اليوم الصدام المسلح مع السلطة ، وبعضها الآخر يترقب ، وهي مرحلة أحيت الخطاب الديني السياسي وأعدمته في نفس الوقت ، وهي بالنسبة لبعضهم كانت شراً أكثر منه خيرا ، وتقييم هذه المرحلة من طرف اتجاهات أخرى إسلامية لم تحل كتنظيمات سوف يعمل على تغيير تكتيكها ومراجعة كثير من المسائل التي كانت تطرحها.

يحاول الكثير من منظري هذه الحركة في الجزائر ربطها «بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين» التي أسسها الشيخ عبد الحميد ابن باديس سنة (١٨٨٩ - ١٩٤٠) ، وهذا الربط سليم في حالة ربطه بجناح داخل حركة الجمعية مثله كل من الشيخ البشير الابراهيمي والشيخ الورتلاني ، ومعروف فترة الإنشقاقات والصراعات داخل الجمعية نظرا لهذا التباين ، خصوصاً بعد موت الإمام ابن باديس. ذهاب «الابراهيمي» كما قلت سابقاً إلى مصر عمل على توطيد هذه العلاقة بين الاخوان المصريين والاخوان الجزائريين الذين أسسوا بعد إستقلال الجزائر مباشرة «جمعية القيم» والتي كان يرأسها «الهاشمي التيجاني» ومن أهدافها : إحياء القيم الإسلامية وأصدرت مجلة «التهذيب الإسلامي» بالعربية وبالفرنسية أصدرت مجلة «Humaniome Musulmen». وفي هذه الجمعية التي كانت لاتزال تحافظ على الطابع الاصلاحي «لجمعية العلماء المسلمين» ولكنها تنظيمياً وتوجهاً متأثرة «بالاخوان المسلمين» تكون فيها من سيصبحون أعمدة الحركة الإسلامية «كعباسي مدني» و«عمر العرباوي» و«أحمد سحنون». وبرزت علاقتها الاخوانية أكثر حينما طلبت من الرئيس «جمال عبد الناصر» العفو عن المرشد العام للاخوان المسلمين بمصر «سيد قطب» في رسالة مؤرخة بسبتمبر ١٩٦٦.

«مالك بن نبي» الذي أبدى إعجابه الكبير «بالاخوان المسلمين» في فترة الخمسينات وعوّل عليهم في إنقاذ الأمة الإسلامية سوف يُساهم على المستوى التكويني والثقافي مساهمة فعالة مع نهاية الستينات ، ويقيم حلقات في بيته كان يحضرها أيضاً من سيلعبون دوراً في تنشيط الحركة الإسلامية وحتى المسلحة منها.

وترتبط ظاهرة بناء المساجد في الجامعة والأحياء الجامعية ، إذْ هو صاحب اقتراح بناء المسجد الجامعي سنة ١٩٦٣ ، ومعروف أنّ هذه المساجد تحولت تدريجياً إلى مراكز للتأطير الاخواني والتدريب المسلح (في شكل رياضات مختلفة كالكارتي) ، ومبادرته هذه جاءت في ظروف توليه مسئولية إدارة الجامعة المركزية بالعاصمة ، إلاّ أن مّا يلاحظ هو أن تآليفه الفكرية لم تلق انتشاراً كبيراً في الأوساط الإسلامية إلا مع منتصف الثمانينات مع ترجمتها إلى العربية من طرف المشارقة ، وبعد أن أشاد بها بعض مثقفي الحركة الاخوانية المصرية والسورية «٥»

المتأثرون «بمالك بن نبي» هُم الذين يشكلون اتجاهاً أنتلجيسياً داخل الحركة الإسلامية سموا بأصحاب الجزأرة ، وهو اتجاه يركز على التكوين الفكري والثقافي كأساس قاعدي لتكوين الدولة الإسلامية ، واعتماد تجربة جزائرية لاتقع في التقليد والتحليل الجاهز الذي تقدمه كتابات الإسلاميين المشارقة.

مع السبعينات وتوجه سياسة البلاد يسارياً ستعرف الحركة الإسلامية قوة رغم التضييقات من خلال معارض الكتب بالأحياء الجامعية ، وتدفق المشارقة الاخوانيين كأساتذة في إطار التعاون بين الجزائر وبعض البلدان العربية من المشرق من أجل تعريب المدرسة والجامعة ، وسيظهر نشاط «جماعة الدعوة والتبليغ».

في هذه الفترة تبدأ فترة التنظيمات السرية «كجماعة الموحدين» التي كانت تقوم بطبع وسحب المنشورات بمقر جمعية مسجد «الكوثر» ، واعتقل أفراد هذا التنظيم نهائياً في ١٩٧٦/١٢/١٦«٦» ، وأعفى عنهم بعد موت وكان آخر واحد أعفى عنه من هذا «التنظيم» الشيخ محفوظ نحناح الذي استفاد من تجربة السجن وانزوى قليلاً ليتجه اتجاهاً سلمياً بعد ذلك ويوطد علاقته عالمياً مع الاخوان ، وكان للسلطة الكويتية الفضل في تدخلها من أجل إطلاق سراحه ، وحتى من أجل إعتماده من طرف «المكتب الدولي» للاخوان المسلمين كمرشد عام في الجزائر وهذا مّا سيخلق له خلافاً ذاتياً مع «جاب الله» زعيم حركة النهضة الآن ، ويدخل في صراع وشتم مع بقية أجنحة الحركة الإسلامية ، كونه عميلاً للنظام - كما يرون - ويهادن وكانت القطرة التي أفاضت الكأس دعوته إلى «تحالف إسلامي» قبل الانتخابات البرلمانية لنهاية سنة ١٩٩١ حيث كان رفض «الجبهة الإسلامية للانقاذ» قاطعاً ورفعوا الأثر النبوي في وجهه «لاحلف في الإسلام» «٧».

تنظيم آخر كان أكثر تحضيراً من حيث الاستعداد النفسي والبدني للدخول في المجابهة مع السلطة ، وهو تنظيم «الجماعة الإسلامية» ترأسه «بن شيكو عبد الحميد» ومساعده بو جَلخة محمد ، تركز في الجامعة

والأحياء الجامعية ، وكان من أهداف هذا التنظيم الإستحواذ على بعض المساجد فى «الأحياء الشعبية» وتدعيم حملات التكوين والتزكية والتجنيد ، وتأسيس فروع ولائية واقليمية ، وأفرز هذا التنظيم ما سمى «بجماعة بويعلى» المسلحة التى تعتبر بداية الصراع المسلح مع السلطة من أجل تأسيس دولة دينية.

فاتحة الثمانينات ستكون مع تجمع إسلامى كبير «بالجامعة المركزية» بـ ١٩٨٢/١١/١٢ والذى أعقب مشادات فى الأحياء الجامعية بين الإسلاميين واليساريين والحركة البربرية والتى انتهت بمقتل الطالب «كمال أمزال» من طرف الإسلاميين هذا التجمع قدم بياناً عنوانه «النصيحة» من أربع عشرة نقطة ، منها أ – تطهير الدولة من المعادين للدين. تعطيل حكم الله. تفكك الأسرة. الاختلاط. اطلاق سراح المسجونين...الخ وهذه النقاط هى التى ستصبح قاعدة مطلبية سياسية على مدار التاريخ الحركى لنشاط الإسلاميين.

أعقب هذا التجمع جملة من الاعتقالات ، قدم منهم العديد إلى محكمة البليدة وكانت الأحكام القضائية تتراوح بين ٤ إعدامات ، وسجن مؤبد لخمسة منهم ، والباقى من ٢٠ سنة سجناً إلى مَا دون.

بشهور بعد هذا التجمع «بويعلى» يتصل بمجموعة من الإسلاميين ليكون «الحركة الإسلامية الجزائرية» وهى حركة تعتمد القتال ، وكانت البداية الاستيلاء على أموال مؤسسة البناء والتى كانت مخصصة كعلاوات للعمّال قبل العيد ، ثم الهجوم المسلح على الصومعة وأخذ الأسلحة ، وانتهت الحركة بوفاة بويعلى على يد الدرك الوطنى بعين النعجة فى «٣ جانفى ١٩٨٧» ، أمّا بعض أفراد هذه الحركة فسيشكلون اتجاهاً قوياً داخل الحركة الإسلامية فيما بعد ، وبالضبط فى فترة التعددية الحزبية ويعتمدون الرأى القائل أنه لايمكن قيام دولة إسلامية إلاّ باستخدام القوّة والعنف وسيمثل هذا الاتجاه «على بن حاج» بفتاويه وخطبه النارية فى مساجد العاصمة.«٨». وهذا الاتجاه يلتقى مع حركة التكفير والهجرة التى انشقت عن الاخوان الأم فى مصر واعتمدت نفس الأسلوب المسلح.

كانت للأحداث الدولية وخصوصاً فى العالم الإسلامى دور فى تصاعد الحركة الإسلامية بالجزائر ، «كالخمينية الشيعية» وانقلاب السودان وإعلان تطبيق الشريعة الإسلامية واستغلال القضية الأفغانية إعلامياً لإثارة العواطف الدينية وإخراج التيارات اليسارية التى كانت متغلغلة فى الجامعات.

إضافة إلى رغبة السلطة فى تشجيع تيار دينى على شاكلة النمط الخليجى يلعب دوراً فى تمييع الرأى العام عن انحرافات السلطة وتخليها عن كثير من المكتسبات الايجابية التى كانت فى صالح الشعب ، غير أنّ زحف الإسلاميين تواصل بشكل منتظم وتدريجى إلى أن كانت حوادث ٥ أكتوبر ١٩٨٨ التى حوّلها الإسلاميون لصالحهم وحوّلتها أيضاً السلطة لصالحها لتجد مخرجاً فى تعددية فوضوية تطيل من عمرها ولتعمل على تصفية أجنحة بداخلها ، إذ كانت السلطة تأكل بعضها قبل هذا الأحداث.

الدولة الموعودة

ما يتعارف عليه اليوم أن الحركة الإسلامية فى الجزائر تتوزع بين ثلاثة تنظيمات رئيسية – وهو تقسيم حزبى أساساً – لايعنى بالضرورة تصنيفاً على أساس القضايا النظرية والايديولوجية التى تطرحها الحركة الإسلامية. حركة المجتمع الإسلامى «حماس» وهى حركة اخوانية بحته تعتمد أساساً الأصول النظرية لحسن البنا ، وسيد قطب كما تعتمد التغيرات الجديدة فى تطور التجربة الاخوانية بمصر ، وتستلهم أفكار «راشد الغنوشى» التونسى ، و تسعى أن تتحول إلى حركة «جبهة» منظمة لكل التيارات الإسلامية.

«حركة النهضة» ، وهو حزب اخوانى أيضاً غير أنه يختلف عن الأول فى محليته وعدم ارتباطه بالتنظيم العالمى يحاول أن يربط جذوره الفكرية والنظرية بالحركة الإسلامية لابن باديس وتأثير هذا التنظيم محدود فى ولايات الشرق الجزائرى وتحمل شعارا ثلاثيا : مجتمع اصيل – دولة قوية – حضارة رائدة. وإذا قرأنا منشورات هذه الحركة فهى لاتختلف فى مبادئها وتصوراتها عن بقية التنظيمات الإسلامية الأخرى ، سوى أنها تركز على وضع دستور إسلامى ، وهذا الإصرار القانونى ضمنته الرسالة التى وجهها زعيم هذا التنظيم إلى رئيس الجمهورية فى ٣٠ يناير ١٩٨٩.«٩»

أمّا التنظيم الثالث «المنحل» فهو «الجبهة الإسلامية للانقاذ» «١٠» ، التى تشكل شعبية كبيرة واعتمدت منذ البدء المواجهة مع السلطة والمطالبة بالتغيير الراديكالى وفى الجبهة نزعات فجّرتها مع مرور الأيام ، فمن أصحاب الجزأرة «النخبويين» إلى تيار «التكفير والهجرة» ، ولمعرفة القضايا الايديولوجية والفكرية التى تطرحها الجبهة الإسلامية للانقاذ ، وتلتقى فيها فى مجملها مع بقية تنظيمات الحركة الإسلامية الأخرى سنحاول أن نقتصر على برنامج هذا التنظيم وكتاب لزعيم هذا التنظيم.

أصدرت «الجبهة الإسلامية للانقاذ» مشروعها يوم ٧

مارس ١٩٨٩ ، ومنذ ذلك الحين ، لم تعقد مؤتمرها للمصادقة على هذا المشروع ، ربما قد لايحتاجون إلى المصادقة عليه أو المؤتمر ، فهو «برنامج رباني» إنقاذى كما تصفه مقالات الجريدة الرسمية لهذا الحزب «المنقذ».

فى بداية البرنامج ليس هناك أى إشارة إلى كيفية ونشأة هذه «الجبهة» بل يكتفى البرنامج باستخدام الآية القرآنية :«وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها» و«الجبهة الإسلامية للانقاذ» جاءت لتنقذ المكاسب التاريخية الرسالية الحضارية للأمة الجزائرية ، وهى تأتى بالحل الإسلامى بعد أنْ أفلست مختلف الايديولوجيات الحديثة الشرقية منها والغربية - حسب تعبير البرنامج - هكذا الإسلام أنقذ فعلاً العرب من الجاهلية ، ومن السقوط فى «حفرة النار» ، و«الجبهة الإسلامية للانقاذ» جاءت لتنقذنا من «جاهلية القرن العشرين» ، إذن فالوضع واحد بحسب منطق هؤلاء الإسلاميين «الانقاذيين» وضع الإنهيار والوشك فى السقوط ، وحل «الانقاذ» هو ما أتى به الإسلام فى عصره الأول و«الجبهة الإسلامية للانقاذ» فى ثمانينات أزمة الجزائر. فمحمد بن عبد الله «ص» وأصحابه - رضى الله عنهم - أنقذوا أمتهم - وهو ما تم فعلاً - وعباسى مدنى وأصحابه سينقذون الأمة الجزائرية ! إنّه المنطق التماثلى الذى يلغى كل الفواصل الزمانية والمكانية ويوحد بين الظواهر التاريخية ليخلق بذلك قدسية فى خطابه ، وبالتالى تصبح الحقيقة المطلقة هى منطق التفكير ومركزه.

إنّ استخدام لفظ «الانقاذ» «المنقذ» والذى قد يستخدم بعبارات أخرى فى فترات تاريخية معينة - كالمخلّص ، والهادى ، والمهدى...الخ كلها ألفاظ تتعلق «بالأنبياء» فقط ، ولم يعرف تاريخنا العربى الإسلامى سوى «الحركات الشيعية» التى أطلقت لفظ «المهدى» على أئمتها ، فالأئمة عند الشيعة لهم قدسيتهم الخاصة ، ولهم العصمة ، و «فكرة المهدى المنتظر» برزت فى الأوساط الشيعية أساساً.

إنّ أىّ قراءة تحليلية للبرنامج أو للمقالات المنشورة فى «جريدة» «المنقذ» أو «لخطب زعماء الجبهة الإسلامية» سوف تشده الدهشة لاستخدام هذه «الالفاظ» التى تماثل بين الإسلام فى عصره الأول و«الجبهة الإسلامية للانقاذ» فى القرن العشرين ، وهذا التماثل اللاتاريخى له تأثيره على المستوى النفسى ، إذ ينقل شعوره ومخياله«١١» مناضلى ومناصرى هذه «الجبهة» إلى ذلك العصر ، إلى تلك الفترة وكأنهم يكررون «تلك «المرحلة التاريخية» بسعيهم وجهادهم «لقيام الدولة الإسلامية» ومن هنا نفسر ذلك «الهيجان والصياح والصخب والبكاء» المصحوب بعبارة «الله أكبر» ، طبعاً إلى جانب عوامل أخرى لايتسع هنا المقام لذكرها والحديث عنها ، وسوف تشدنا الدهشة أكثر حينما تبتسروتقطع الآيات القرآنية عن سياقها وتوظف توظيفاً خطيراً فى «المجال السياسى» ، وتكوين وإنشاء أيضاً شعارات يعتقد أغلب الناس أنها آيات قرآنية كالحملة الانتخابية للمجالس البلدية والولائية جرّت تحت شعار «صوتكم أمانه تسألون عنها يوم القيامة» هكذا يصبح التصويت لصالح «الجبهة الإسلامية للانقاذ» واجباً دينياً كالصلاة والصوم نُسأل عنه يوم القيامة ، تكاد هذه «الجبهة» أن تجعل مناصرتها ، وتأييد برنامجها (غير الواضح) ركناً سادساً من أركان الإسلام ، وهكذا تكون عقيدة «فرقة الانقاذية السُّنية» «كفرقة الشيعة» فى كون «الإمامة» ركناً من أركان الإسلام.

عَناصر «مشروع الجبهة الإسلامية» والذى لايزال لحد اليوم مشروعاً محددا فى النقاط التالية :

- الاطار العقائدى الإسلامى.
- المحور السياسى.
- المحور الاقتصادى.
- المحور الاجتماعى.
- المحور الثقافى والحضارى.
- السياسة الاعلامية.
- الجيش.
- السياسة الخارجية.

المشروع الذى لايزال مشروعاً - الى حد هذه الساعة - يرى أنّ من مواصفات «الجبهة الإسلامية للانقاذ» أنها «تريد تقديم بديل كامل وشامل لجميع المعضلات الايديولوجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية فى نظام إسلامى». وبالتالى فإنّ أسلوبها تغييرى جذرى «راديكالى» وتعتمد الوسطية والاعتدال ، وبالمناسبة «الوسطية» صارت شعاراً رفعته أكثر من حركة سياسية ، و«الوسطية» قد تكون تكتيكاً سياسياً أحياناً ، وقد تتحقق فى فترات زمنية محدده ثم تنحاز هذه «الوسطية» إلى طرف ما ، و«الوسطية» ليست مضمونا فكريا أو سياسيا ثابتا ، وقد تختلف حتى حول هذه الوسطية ،

إن «الوسطية» التى نتحدث عنها اليوم والتى صَارت «ايديولوجيا الحركات الإسلامية» ليست هى «الوسطية التى يتحدث عنها القرآن».

إنّ لفظ «الوسطية» الذى تنسبه كل حركة دينية أو سياسية لنفسها شبيه بلفظ «الفرقة الناجية» الذى كانت تحاول كل فرقة إسلامية أن تستخدمه مدعية أنها

«الفرقة» التى استثناها الرسول (ص) من الفرق التى تدخل كلها النار، هكذا يجرى دائماً الاحتكام إلى التراث والاحتكار له فى نفس الوقت ، إنّه يملكنا أكثر من أنْ نملكه نحن وهذه إحدى مآسينا الحضارية.

إن «ايديولوجيا الشمولية» فى مشروع «الفيس» سرعان ما تبدو شمولية وهمية ، فأغلب فقرات المشروع ذات محتوى أخلاقى، أو تورد بعض المقترحات قد نجدها عند أحزاب أخرى.

إذا «كانت الشمولية» تعنى أن «القرآن الكريم قد شمل كل شىء» ولم يترك صغيرة ولاكبيرة إلا أحصاها ، قد نسلم بهذا ، ولكن عندما يطلب التفصيل سوف نجد كثيراً من الإسلاميين يرددون ما قام به «عمر بن الخطاب» (رض) أو خليفة راشدى آخر ، أو قال هذا الفقيه أو ذاك الفقيهِ وهى كلها تجارب لايمكن قبولها جملة وتفصيلاً ..

إنّ «ادعاء الشمولية» هو سمة الأحزاب «التوتاليتارية» فاليوم لم تَعد هناك «الكيانية» التى تحول دون الاجتهاد والابداع وتكرس القمع ورفض آراء الآخرين.

فيما يتعلق «بالمحور السياسى» يمكن ملاحظة النقاط التالية :

– ١ – يقول المشروع :«... إلتزاماً من «الجبهة الإسلامية للانقاذ» بروابطها السابقة تبقى علاقاتها ومواقفها بكل ما بالساحة والهيئات والجمعيات فى ضوء الوضوح المنهجى لرؤياها العقائدية والسياسية والاقتصادية»

فما يحدد –حسب هذه الفقرة – عَلاقة «الفيس» بالجمعيات السياسية الأخرى هو «الاطار العقائدى الايمانى» لا المصلحة الوطنية إنّ التقسيم العقائدى القطبى – المودودى (كافر – مؤمن) قد تجاوزته حركات إسلامية أخرى ، كالحركة الإسلامية فى تونس مثلاً ، التى أصبحت تنظر إلى المواطن – كما يقول «راشد الغنوشى» أحد قادتها على أسس سياسية واجتماعية (خائن/ وطنى) (ثورى/ رجعى) ، «... فيمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً»«١٢».

– ٢ – يقترح «نظام الشورى» كبديل للديمقراطية ، غير أنّ المشروع لايفصل لنا فى ماذا تختلف الشورى عن الديمقراطية ؟

وهَلْ الشورى ملزمة أم غير ملزمة ؟ ومن هم أهل الحل والعقد ؟.

إنّ كثيراً من الحركات الإسلامية يستهويها إستخدام ألفاظ تراثية عَلى نظم وطرق هى اليوم فى مجملها من نتاج التطور الليبرالى الأوربى. و «الشورى» ترد فى القرآن الكريم فى آيتين :

«وشاورهم فى الأمر» و «أمرهم شورى بينهم» والمشورة هى قبل كل شىء عادة عربية عرفت قبل الإسلام بما سُمّى «دار الندوة» ولم تتحدد كيفية الشورى وطرق تنظيمها ، ومن هنا – هذا الفراغ الكبير فى عدم وجود الكيفية – تدخل الاجتهادات السياسية لقادة بعض الأحزاب الإسلامية ، فيختلط ما هو سياسى بما هو دينى ، وتصبح «النّظرة الكيفية لتطبيق الشورى» عند هذا الكاتب الإسلامى أو ذاك أو هذا الزعيم الدينى أو ذاك وكأنها هى الإسلام.

أمّا فيما يتعلق بالعنصر الاقتصادى فى المشروع فكل الحلول التى تقدمها «الجبهة الإسلامية للانقاذ» يبقى نجاحها مرهوناً «بتوبة الشعب الجزائرى» ، «... وهى تدرك (أى الجبهة) أنّ توبة الشعب الجزائرى التى تجسدها هذه الروح التى انطلقت من أعماق ضميره فى شوق إلى العودة للإسلام ، فإنّ الله سبحانه وتعالى قادرٌ بذلك أن يُدر علينا خيراته وأنعمه وأفضاله لقوله تعالَى «ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض».

هكذا تبرىء «الجبهة الإسلامية للانقاذ» نفسها منذ الآن إذا ما صعدت إلى الحكم ولم تنجح فى مشروعها وبرنامجها ، سوف تقول إنّ الشعب لم يتب ولم يعد إلى الله ، سيتهم الشعب ، كما هو متهم منذ الآن فى إسلامه ، فالمشروع يطلب عودة الشعب الجزائرى إلى الإسلام وتوبته ، والأسئلة التى تبقى مطروحه بصدد هذه الفقرة ، هل العودة هُنا إلى الإسلام كعقيدة وحضارة أم كسياسة ؟ إنّ كان الإسلام كما عرفه تاريخنا فشعبنا لم يرتد يوماً عن دينه حتى يأتيه قرآن جديد ومنقذ جديد ، وإنّ كان الإسلام كمشروع سياسى فتلك مسألة أخرى ، ولانخلط هذا بهذا.

أمّا «التوبة» فنحن نعرف «التوبة» بالمعنى الدينى لابالمعنى السياسى ، وإنّ كانت التوبة التى يقترحها المشروع بهذا المعنى الأخير فنحن أمام «بدعة» يمكن تسميتها «بالتوبة الفيسية» وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار.

يقترح «البرنامج» بل ويطالب «بنظام الحسبة». وقد طالبت به «الجبهة الإسلامية للانقاذ» أكثر من مرة ، إنّها تطالب «بنظام الحسبة» وكأنه جزء من الإسلام فى حين أنّ «نظام الحسبة» أصله بيزنطى طبق فى العصر العباسى ، ونحن لسنا ملزمين به ، وينبغى أن يكون لنا اجتهادنا الخاص. فهل رفض الحسبة هو رفض للإسلام ؟ ألا يعتبر

هذا من المنكرات عندما نضلل القارىء أو المستمع فنخلط بين ما هو وحي وما هو من اجتهادات وتشريعات أجدادنا ؟

في المجال التربوي يذهب «المشروع» إلى حد اعتبار «أن السياسة التعليمية السائدة الآن هي المتورطة في كل أوضاع الأزمة السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية» ومن هنا يتم التركيز على مايلي :

١ – ضرورة إشاعة القيم الإسلامية في المنظومة التربوية

٢ – الغاء الاختلاط المدرسي

٣ – إعادة النظر في «المحتوى التربوي من أجل تصفيته من الايديولوجيات الغازية والمفاهيم التي تحمل قيماً تتعارض وقيم الأمة الإسلامية وذلك لصيانة الشخصية وتحقيق الأصالة وتشجيع الروح الابداعية» والمقصود هنا «أسلمة العلوم الإنسانية».

إنّ تصفية المدرسة من ايديولوجية مّا وأسلمتها هما في نفس الوقت أدلجة للمدرسة مرة أخرى ، وهكذا تتحول المدرسة إلى منتج «لخطاب ايديولوجي ديني» لا «لخطاب علمي» وقد بدأت النتائج تدلّ على هذا منذ سنوات حتى قبل صعود «الجبهة الإسلامية للانقاذ» للحكم وأسلمته (المؤدلجة) للمدرسة. فقد تحولّ كثير من أساتذة مناضلين في «الفيس» من معلمي علم وتربية إلى أئمة دينيين وخطباء سياسيين في القسم ، ويزداد التلميذ اليوم نفوراً في التعليم الثانوي من الفلسفة لسببين :

– أ – لكون هذا التنفير والترهيب المستمرين من كل فكر نقدي تحليلي.

– ب – لكون «عقلية اليوم» التي تنشأ للتلميذ ترفض الحوار والاختلاف وهذا من طبيعة المعرفة الفلسفية ، وتنزع هذه العقلية إلى الأحادية والارتباط بشيوخ وفقهاء لاهم في الدين ولا في السياسة.

دولة الخلافة

هل هي دولة مؤسسات أم دولة فقهاء ؟

لقد كانت الحركة الإسلامية ومازالت تستهلك مّا تنتجه أقلام كتاب الحركة الإسلامية في المشرق ، وتزايد هذا الاستهلاك القرائي الذي ترك تأثيره خصوصاً منذ إقامة معارض الكتب مع بداية الثمانينات وأيضاً بعد إعادة طبع جُل كتابات أقطاب الحركة الإسلامية هنا بمطابع الجزائر لاتنعدم هُنا بعض مّا ألفه أسماء عن الحركة الإسلامية الجزائرية كالشيخ «عبد اللطيف سلطاني» ، و«أبو جرة سلطاني» و «الطيب برغوت» و الشيخ«عباسي مدني» الذي سنتناول كتابه «أزمة الفكر الحديث.. ومبررات الحل الإسلامي» بالدراسة والنقد«١٣».

إنّ «عباسي مدني» لم يعرف من خلال ما كتبه ، ولكن من خلال نشاطه السياسي والحزبي ، إذْ هو اليوم زعيم «الجبهة الإسلامية للانقاذ» بالجزائر ، ولعل هذا عامل أساسي في ترويج كتابه الذي بين ايدينا ، فإذا كان الاخوان المسلمون ، وجماعة التكفير والهجرة اعتمدا على مؤلف «سيد قطب» «معالم في الطريق» ، وقد كان هذا الكتاب يحفظ عندنا هنا بالجزائر على ظهر قلب في أوساط شباب الحركة الإسلامية فإن كتاب «عباسي مدني» :«أزمة الفكر الحديث.. ومبررات الحل الإسلامي» يلقى نفس الرواج في أوساط مناضلي «الجبهة الإسلامية للانقاذ» وسوف نرى أنّ معظم ما ورد في هذا الكتيب يرد في برنامج هذه الجبهة الذي تحدثنا عنه آنفاً.

الكتاب يتصدره في الغلاف عبارة «نحو إنقاذ الإنسان والإنسانية» ومطبوع سنة ١٩٨٩ ، وهذا يوحي بمدى تأثير هذا الرجل في برنامج حزبه وحتى تسميته.

ينطلق الكاتب كغيره من مفكري ومثقفي الحركات الإسلامية ، أنّ الحل الإسلامي هو الحل الشامل المنقذ للأمة الإسلامية من التخلف ، وللأمم الإنسانية من التدهور الاخلاقي والافلاس الايديولوجي.

وهناك قضايا أخرى يؤكدها الكاتب في ثنايا صفحات هذا الكتاب ، وهي قضايا أصبحت اليوم في الساحتين الفكرية والسياسية للحركات الإسلامية بمثابة بديهات لايمكن الطعن فيها أو معارضتها ، فهي أشبه بأصول جديدة ، كأصول الفقه القديمة التي حجرت التفكير الاجتهادي فيما بعد ، ولكنها اليوم أصولية سياسية تكرس الثنائيات المحكومة بزوج المجتمع الجاهلي / المجتمع المسلم. من بين الثنائيات التي يكرسها هذا الزوج مؤمن / كافر ، علماني / مسلم ، حزب إسلامي / حزب كافر (ملحد)....الخ. والزوج الذي «يحكم تفكير عباسي مدني» في هذا الكتاب : دار الخلافة / دار الجاهلية. فدار الخلافة : هي دار الإسلام التي يتحقق فيها الحل الإسلامي ، ودار الجاهلية هي دار الكفر التي يسيطر عليها الفكر الغربي وسوف نناقش هذا الزوج بعد حين.

عن الأزمة التي يعيشها العالم الغربي ، والعالم الإسلامي يقول :«.. أما إذا عدنا إلى الفكر الحديث وفلسفاته وثقافته وايديولوجياته وتربياته من ناحية نفسية الإنسان الحديث ، وجدنا تناقضاته تفوق الحد ، وألفينا تفريطه في الروحيات والمعنويات والاخلاقيات تتجاوز الحد.......»

ويرى أيضاً أن من عيوب نماذج الفكر الحديث ما يلي :

«١٤» «إشعال المرأة بالجنسى والشغل خارج البيت... فعرّضوا الأمم لانحلال فى الاخلاق وتلاش فى العلاقات الاجتماعية».

«تشجيع الشذوذ الجنسى بالاباحية تحت شعار التسامح ، فقلت رغبة الرجال فى النساء ، وضعفت رغبة النساء فى الرجال...»

ويقول فى مقدمة الكتاب :«لقد أمسى إنسان الايديولوجية الليبرالية الرأسمالية والاشتراكية حائراً ، انعكس فى نفسيته القلقة فشل هذه الايديولوجيات فى ظلال لم يجد لها مخرجاً ، ونفر نفسى لم يجد منه مفلتاً ، واضطراب للقيم وذهاب بالاخلاق والشيم أفضى إلى فساد..»«١٥».

لكن ما لم يوضحه شيخنا هو أى إنسان هَلْ الإنسان السوفياتى أم الفرنسى أم الالمانى أم العربى المسلم ، وإذا ما قرأنا العبارة وغيرها ما يماثلها لوجدنا أن سكان المعمورة كلها يعانون هذا القلق والاضطراب ما عدا الشيخ ومن ولاه ، إنما الإطلاقية الوعظية التى تطبع كتابات شيوخ الحركات الإسلامية. وهذا التأكيد المستمر دوماً على كون الغرب مادياً والشرق روحانياً ، ومايحتاجه الغرب هو ما نملكه من روحيات وإخلاقيات «١٦» وهو ما يجعل «عباسى مدنى» يحلم بأننا ننقذ الإنسانية - وهو حلم مشروع وجميل - ولكن ينسى أو يغفل العوامل التى أدت إلى هذه المظاهر اللااخلاقية فى أوربا كما يرى هُو ، ويربطها فقط بالفكر الغربى الحديث من فلسفات وعلوم إنسانية دون تحديد وتدقيق ، هذا الفكر الأوربى الذى يحمله الأزمة سنلحظ أنه يستعير ويردد كثيرا من قضاياه سواء من حيث يشعر أولايشعر ، بل أحياناً ترد نفس التعريفات والتحليلات التى نجدها فى كتابات الغربيين ، فكيف اذن من جهة نلعن ونسب هذا الفكر المتبرج «كما يسميه محمد الغزالى» ومن جهة أخرى نعتمده فى تحليلاتنا فقط ندبج ما نردده بآيات قرآنية ، وأحاديث نبوية وأقوال الفقهاء ومشائخ دينيين فقط أكتفى هنا بالاشارة إلى مقولة «المادة للغرب والروح للشرق» التى هى مقولة إستشراقية تتردد فى كتابات الأوربيين. وحتى «الروح» هنا عند كتابنا من المشايخ تفرغ من محتواها العميق الواسع لتصبح تعنى فقط الجانب التعبدى والاخلاقى ، وأيضاً الحديث عن نفسية الإنسان الأوربى واضطرابه يتم بنفس الكيفية عند علماء النفس الأوربيين ، فمثلا «كارل يونغ» فى كتابه «علم النفس التحليلى» يذهب إلى حد إستيراد الروحيات من الشرق.

اذ ما قرأنا خطاب الحركات الإسلامية اليوم سوف نجده فى معظمه يكرر نفسه ويعيد انتاجه باستمرار ، إنه مثيل للخطاب الميثولوجى عبر التاريخ حينما يبعث ليكرر نفسه ويبقى وهجه وتأثيره رغم مرور الأزمان ، والخطاب الإسلاموى اليوم يعتمد على مخيال ثرى لايزال يشكل وعينا ولاوعينا فى نفس الوقت ، هذا الخطاب محكوم أحياناً بآلية الإطلاقية (التعميم) فهو يرى كل شىء من خلال الأزواج (الثنائيات) وكل المفردات ، والعبارات والاحكام الأخرى تخدم وتنساق وتنتظم فى هذه الأزواج التى أشرنا إليها سابقاً لنلاحظ المفردات التالية التى يستخدمها «عباسى مدنى» فى «المقدمة» وفصل «أبعاد الأزمة وأولها» حينما يتحدث عن الفكر الغربى الحديث :

(مفلس - عقلانى لاربانى - مادى لاروحى - شهوانى - قاصر - عاجز - ناقص - متناقض - بطلان الاساس العقائدى - أصاب وأخطأ - أضر ونفع) إذا ما عكسنا هذه الكلمات فهى تدخل تحت عبارة «الفكر الإسلامى ، بالضرورة كما يفهمه وينتجه أمثال «عباسى مدنى».

ويتم الفصل بصورة غير معقولة بين منتجات العقل الأوربى ، فهو يقصد هنا الفكر الغربى لا العلم (ومفهوم العلم هنا عنده الجانب التكنولوجى) ترى كيف نحكم على عقل واحد (الأوربى) أنه أصاب فى العلم وأخطأ فيما يسمى العلوم الإنسانية إن الخطأ والصواب ليسا معايير فى ذات الفكرة ومضمونها ، ولكن من حيث تطبيقها واعتمادها منهجاً فى التفسير والتحليل.

إذن هذا الفكر الحديث المنعوت بكل الأوصاف السابقة وغيرها هى وراء أزمة الإنسان الحديث واضطرابه كما يرى الكاتب ، وما يجعل هذه الحضارة اليوم مهددة بالسقوط مايلى :

«انعدام الشمولية عندهم فى التصور والقيم والمفاهيم والنماذج الأصلاحية التى تبنوها على مستوى نظمهم السياسية»«١٧»

الغريب حقاً هو أنه فعلاً الأزمة التى يعيشها المعسكر الشرقى هو هذه الشمولية التى يراها «عباسى» منعدمة عندهم، والايديولوجيات المغلقة اليوم هى التى تتصف بالشمولية ، وهى ما يريد صنعها الخطاب الإسلامى اليوم ، إنما «التوتاليتارية» التى تلغى الآخر وتكرس الأحادية والنمطية. والمعادلة التى يصل إليها الكاتب هى أنّ الفكر الحديث خلق أزمة نفسية وبالتالى تأزمت الحضارة الغربية، إذن كيف نفسر كون هذا العقل الأوربى ينتج من جهة التطور التكنولوجى ، وينتج من جهة أخرى فكراً «يؤدى إلى الانحلال والتأزم ؟ وهل الفكر الغربى هو واحد مهما اختلف وتباين ؟ إنه فعلاً واحد عند شيوخنا ومفكرينا

الدينيين ، وكل مايقع خارج تفسيرهم وتأويلهم هو فاسد ، مفلس ، غير رباني....الخ من أكوام النعوت والأوصاف والأحكام إنّه باختصار يريد أنْ يقول لنرفض هذه «العلوم الإنسانية» أو نؤسلمها ولكن كيف ؟ بالحل الإسلامي الذي وحده الكفيل من نقلنا - حسب تعبير «عباسي مدني» - من رواد الجاهلية إلى دار الخلافة ، وعندما تقوم الدولة الإسلامية تنتهي الأزمة. فما هي الخلافة ؟ وكيف نبنيها ؟

يؤكد فشل البدائل الايديولوجية ، لأنها غير شاملة والحل الإسلامي هو البديل الوحيد (الحل الإسلامي كما يقدمه هو أو بقية مفكري الأحزاب الإسلامية) لأنه شامل يجمع «مابين الدين القويم ، والفكر الفلسفي الواعي والعلم الصحيح» ما معنى القويم ، والواعي ، والصحيح إنها فعلاً ألفاظ هُلامية غير محددة ،مضبوطة.

في مناقشته للعلم والدين وعلاقتهما يناقش بطريقة فقهية تستخدم القياس الأرسطي الصوري :«.... فمادام عالم الحقائق هو عالم الموجودات كما خلقت ، وما دام الدين هو المنهج الأسلم الموصل إلى الحق، وما دام الحق هو الله الكامل ، فإنه لاسبيل لعقل الإنسان إلى إدراك كمال الكامل إلا بالحق الذي جاء من الله بعلمه وإرادته ، وإذا كان الدين صادراً عن علم الكامل وإرادته فهو إذن كامل بالضرورة. »«١٨ » ويكاد الجزء الكبير من هذا الكتاب يسير على هذه الطريقة القياسية الصورية ، وهنا ندرك مَدَى تأثير البنية الفقهية التي تشكل وتؤطر تفكير بعض كتاب ومفكري الحركات الإسلاموية في العالم العربي ، وهي بنية قائمة على القياس ، والمقارنة ، والتشبيهات.

«مبررات الحل الإسلامي على المستوى الإنساني الأشمل فيتمثل في تقوقع الفكر الايديولوجي حتى انغلق على نفسه فتجاوزته الأحداث. أما من حيث تقوقعه فقد انحصر في اتجاهين أيديولوجيين هما:«١٩ »

الايديولوجية «الليبرالية أو الرأسمالية ، والايديولوجية الاشتراكية أو الشيوعية...» ما يغفله أمثال هذا الكاتب هو أن الليبرالية أكثر انفتاحاً اليوم وتنتهي إلى أن تكون أسلوباً يومياً في حياة الأفراد والأمم ، والشيوعية تسعى لفك انغلاقها وشموليتها الستالينية بما يسمى إعادة البناء «البيروسترويكا» أما الايديولوجية التي تشهد إنغلاقاً متواصلاً بالتحريم والممنوعات والتكفير هي ما ينتجها الشيخ «عباسي مدني» وغيره من قادة ومفكري الحركات الإسلامية. عن موضوع الحرية - بالمناسبة يجري دائماً استخدام لفظ «الحرية» على لسانه وكتاباته بدل لفظ «الديمقراطية» - يقول أن الحرية فطرية وضمانها «حق الإنسان في الوجود من حيث هو إنسان حر» وربط الحرية بالوجود ، هو ربط تسارتري (جون بول سارتر) ، هذا الفكر الغربي الذي يرفضه ويضع أمامه كومة من النعوت والأوصاف ، كما أن «عباسي مدني» يركز على مسألة تحرير الإنسان من «الجاهلية وقيود الكفر والوثنية» وهو نفس ما ورد عند المرحوم «سيد قطب» في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» عند تعرضه لأسس العدالة. «فالنص القطبي» هنا حاضر كما سنرى بعد قليل في موضوع «الحاكمية».

خصائص الحل الإسلامي عند «عباسي مدني» هي :

١ - العناية الربانية بالإنسان ٢ - الحاكمية لله ٣ - الحقوق والواجبات في دولة الخلافة ٤ - المهام والصلاحيات ٥ - الروابط والعلاقات ٦ - المواقف وأخلاقياتها ٧ - الخلافة والرسالة لإنقاذ الإنسان والحضارة.«« ٢٠ »

عند قراءتنا للخصائص سوف نجده يكرر نفس ما قاله المودودي وسيد قطب سابقاً ، **ومن هنا ستقتصر فقط على ثلاثة مواضيع أساسية معروفة اليوم كمحددات للخطاب الإسلامي السياسي**

١ - الجاهلية :

الجاهلية عند «سيد قطب» تمثل لديه الانحراف عن نهج الإسلام سواء تم ذلك في الماضي أو امتد إلى الحاضر «فنحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم ، كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم وآدابهم ، شرائعهم وقوانينهم ، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»« ٢١ » نفس الحكم على مجتمعاتنا يتردد بين ثنايا كتاب «عباسي مدني» ويجعل دولة الخلافة هي البديل عن «الدولة الجاهلية» دولة الطواغيت ، وحتى الولاء لهذه الأنظمة الجاهلية هو كفر ، فمن مستلزمات العناية الربانية بالإنسان والإنسانية : ١ - «أن يكون الولاء والحكم لله» «نفس الكلام نجده في كتابات سعيد حوى».

٢-«لزوم المؤمنين لزوم الضرورة باختيار الدولة الربانية»

وهذا يلزم عنه إنكار ما يسميه «الدولة الربانية» معناه الكفر والإلحاد ، ونتيجة ذلك يلزم قتاله وجهاده ، ومن هنا لانعجب عندما تكفر «الجبهة الإسلامية للانقاذ»

كل معارض لها ، «فعباسي مدني» عندما يتحدث عن حزبه وبقية الأحزاب الأخرى يستخدم هذه الآية وكأنها نزلت الآن :«لايستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولى الألباب»

٣ - الحاكمية :

يقول سيد قطب «فهذه الحاكمية تستهدف «الإسلام»... إسلام العباد لرب العباد ، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده بإخراجهم من سلطان العباد فى حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم ، إلى سلطان الله ، وحاكميته وشريعته وحده فى كل شأن من شئون الحياة. فيجعلون شريعة الله هى الحاكمة فى كل شأن من شؤون هذه الحياة ، تنسيقاً بين الجانب الإدارى فى حياتهم ، والجانب الفطرى ، وتنسيقاً بين وجودهم كله بشطريه هذين وبين الوجود الكونى»«٢٢».

ويقول «عباسي مدنى» نفس الكلام بصيغة مختلفة :«فبمقتضى ذلك يكون التشريع الربانى لازماً ، فيلتزم به القائد والمقود على حد سواء لأن ضمان العدل هو مبرر لزوم رعاية الراعى للأمة ، وقيادة القائد فى توجيهها للوجهة الشرعية السوية. فالحدود التى شرعها الله من حيث هى ضامنة للمصالح فهى محددة للحقوق والواجبات...»«٢٣»

وبشأن شعار «الحاكمية» تتردد مجموعة من الآيات فى الخطاب السياسى اليومى منها «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» «أفحكم الجاهلية يبغون» وهذا يذكرنا بالجملة البراقة التى رفعها الخوارج فى وجه «على بن أبى طالب» (رضى) «لاحكم إلا لله» فقال لهم من فوق المنبر «كلمة حق يراد بها باطل» الباطل هنا هو السياسة والكرسى ، إن لفظ الحاكمية عمومى يستنهض الوجدان ، ولكن فى الواقع سوف لن نجد سوى «مائتى اية» فقط هى التى تقرر أحكاماً للأحوال الشخصية والمواريث أو للتعامل المدنى أو الجزاء الجنائى. أما ما يقدمه الخطاب الإسلامى السياسى اليوم فهى تأويلاته واجتهاداته وتفسيراته الخاصة ، التى يلبسها العباءة الدينية ، وهنا الخطر الحقيقى ، لأن معارضة هذه الاجتهادات يعتبر معارضة للدين ، نتيجة هذا الخلط بين ما هو دينى وما هو بشرى ، وهذا نتيجة أيضاً عمومية كثير من الآيات القرآنية وقابليتها للتأويل المتعدد وحتى ما يسمى بالشريعة الإسلامية هو فى الواقع اجتهادات وأقوال للفقهاء نحن لسنا ملزمين باتباعها ، وهى تعكس واقعاً اجتماعياً واقتصادياً عايشه الفقهاء المسلمون. ويكفى أن نشير هنا أنه حتى داخل الخطاب الإسلامى السياسى ليس هنا انسجام واتفاق بأكثر المسائل خطورة كطبيعة الحكم ومدة الحاكم ، والشورى أهى ملزمة أم غير ملزمة ؟ ودستور السودان فى فترة تطبيق الشريعة الإسلامية الذى باركته «الجبهة الإسلامية» بالسودان تحت قيادة «حسن الترابى» دليل على أن هناك عدم وجود آيات وتشريع إسلامى عن الحكم ، ففى أحدى مواده « أن مدة حكم الرئيس غير محددة» وهذا جوهرياً لايتعارض مع الإسلام لأنه ليست هناك آية محددة لفترة الحكم وحتى التجربة التاريخية لعهد الخلفاء الراشدين تؤكد ذلك.«٢٤».

الشورى : كلمة لها وقعها النفسى الشديد ، وكم تؤثر فينا التسميات التراثية إنها تجعلنا نشعر بانتمائنا ، وتعطينا الدفء الروحى ، وتؤكد عدم غربتنا ، يمكن الاشارة هنا إلى أن مناضلى الحركة الإسلامية يختارون أسماء تاريخية كأسماء الصحابة بدلاً من أسمائهم الشخصية المتعارف عليها.

استخدام لفظ الشورى فى الخطاب الإسلامى السياسى يراد به شيئان :

أ - التأكيد على أن «الديمقراطية» ليست من الإسلام فى شىء ، وهى غريبة عن أوطاننا وأصالتنا وتاريخنا. وهكذا تكون الشورى فى مقابل الديمقراطية والحكم الإسلامى فى مقابل الحكم الجاهلى ، والحزب الربانى فى مقابل الحزب الشيطانى...الخ ، وكنا رأينا أن بنية الخطاب الدينى اليوم محكومة بهذه الثنائيات التى تفقره باستمرار ، ولكنها تؤدى وظيفة ايديولوجية وسياسية فى إلغاء كل رأى سياسى دينى أو فكرى يتناقض معهم.

ب - يتم استخدام الشورى للتأكيد على أننا لسنا فى حاجة إلى الانظمة الغربية اليوم وعلومها الإنسانية ، والنتيجة هى أن المضمون والتفاصيل التى تتعلق بالشورى تبقى محتكرة من طرف الخطاب الإسلامى السياسى.

إن الشورى لم يرد بشأنها سوى آيتين فقط «وأمرهم شورى بينهم» ، «وشاورهم فى الأمر» وهناك تطبيقات جزئية لم يكن حولها اتفاق مثل ماجرى فى سقيفة بنى ساعدة التى انحصر فيها الحكم فى يد «القرشيين» بشكل نهائى وقاطع ، والمشورة هى عادة عربية قبل الإسلام ، وما عرف «بدار الندوة» أو «الملأ» معروف ، وترد المشورة أو النصيحة بالشورى فى نصوص حكماء فارس ، وحكماء العرب....الخ

الغريب حقاً هو أننا عندما نقرأ عن الشورى فى كتابات الشيوخ ومفكري الحركات الإسلامية السياسية سوف نجد الانتخاب ، مجلس أهل الحل والعقد...الخ ،

وهى كلها من الإنجازات الحضارية للديمقراطية الليبرالية. فقط يلبسون تعابيرهم بألفاظ قرآنية وتراثية ، فمبدأ الاغلبية لم يكن مقبولاً فى أوساط الحركة الإسلامية السياسية لكن اليوم هو مقبول ويطالبون به ترى لو كان رفضهم لهذا المبدأ رفضاً دينياً كانوا تراجعوا عنه ، اعتقد أن رفضهم فى السابق هو رفض سياسى ، ومن هنا تتغير أحكامه وتأويلاتهم ، فالشورى غير ملزمة عند المودودى ، ولكنها مع «عباسى مدنى» ملزمة.

من مقتضيات الشورى فى كتاب «أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامى» «الحرية» التى يعطيها تعريفاً سارترياً على المستوى الفلسفى وعلى المستوى السياسى لاتختلف فى معظم تفصيلاتها عن الانظمة القائمة اليوم فى الغرب ، سوى مسألتين :

١ - «حرية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» ، ولكن هذه الحرية قد تقتل وتخنق حريات الآخرين الفردية باسم الإسلام ، وما نراه من تدخل أفراد الحركات الإسلامية السياسية فى الأشهر الأخيرة فى الجزائر فى شؤون الآخرين ، والقيام بالعنف والأرهاب باسم المعروف والنهى عن المنكر ، هو منكر آخر أكثر ضررا من المنكرات التى يريدون القضاء عليها.

٢ - لم ترد فى دولة الخلافة الإنقاذية عند «عباسى مدنى» «حرية التعددية الحزبية » وهذا ما يجعل اتهامه واتهام حزبه من طرف الأحزاب الأخرى من كون حزبه «الفيس» إذا ما صعد إلى الحكم سوف يلغى التعددية اتهاماً صحيحاً ومعقولاً.

ما نخلص إليه فى الأخير : -١ - إن «نص» «عباسى مدنى» هو نفسه «النص القطبى المودودى» ورغم ذلك لم يشر ولم يهمش ولو مرة واحدة إلى هذين المفكرين «سيد قطب» و«أبو الأعلى المودودى» وهذه من أخلاقيات التفكير العلمى والبحث العلمى ، و«عباسى مدنى» أعرف بذلك بحكم أنه أستاذ جامعى وباحث أكاديمى. وإذا كان الكتاب لايحوى جديداً بحكم أنه فقط يكرس ويعيد إنتاج «النص القطبى - المودودى» و غيره من نصوص الحركات الإسلامية المشرقية ، فهل يمكننا أن نؤكد ما قلناه فى البدء أن «عباسى مدنى» يشتهر بخطابه السياسى وزعامته لحزبه «الجبهة الإسلامية للانقاذ» أكثر من أن يشتهر بما يكتبه ؟ ألا يجعلنا هذا نؤكد أيضاً أن الخطاب الإسلامى فى الجزائر هو تكرار واستمرار لما أنتجه وكتبه المشارقة ، وشهرته هنا فى الجزائر وتأثيره على الغالبية من طبقات الشعب لايعود ان إلى برنامجه وتفكيره ، وإنما إلى ظروف وعوامل اجتماعية واقتصادية وتاريخية ؟

-٢ - بنية «خطاب عباسى مدنى» هنا فى هذا الكتاب أو فى خطبه فى التجمعات أو الإفتتاحية التى كان يكتبها فى جريدة «المنقذ» الناطقة باسم «الجبهة الإسلامية للانقاذ» تكرس مايلى :

أ - رفض الآخر [الغرب ، السلطة ، الأحزاب السياسية (العلمانية)

ب - الدعوة إلى الجهاد والقتال من أجل شرع الله ، والسؤال هنا «من أجل شرع الله أم من أجل صعود حزبه إلى الحكم ؟».

ج - الحلم «بدولة الخلافة» التى يعتقد أنها دولة الانقاذ ، انقاذ الأمة العربية - الإسلامية والعالم أجمع

- ٣ - دولة الخلافة التى يعدنا بها ويدعو إليها إذا ما تصفحنا الكتاب وخصوصاً فى صفحة (٩٧) فإن هرميتها فى الشكل الذى يقدمه لايختلف عن ما قدمه «الفقه السياسى» السنى فى عصرى الدولة الاموية والدولة العباسية ، ماسمى آنذاك «بالآداب السلطانية» وهى «اداب» أو «فقه» يبرر الواقع القائم آنذاك ويعطيه الشرعية ويمكن للقارىء أن يقارن بين ما ورد عند «عباسى مدنى» وما ورد عند «الماوردى الفقيه المتوفى فى سنة ٤٥٠ هـ» فى كتابه «الأحكام السلطانية» فهل نحن ملزمون بإقامة دولة خلافية على نمط «الآداب السلطانية» ؟ التى هى ايديولوجية التبرير للسلطة القائمة فى ذلك الوقت ، إن هذا الخطاب يلغى الواقع ، وحتى عندما يقرأ الماضى ، يقرؤه كخطاب أبدى صالح لكل زمان ومكان لاكخطاب نسبى محكوم بعوامل اجتماعية واقتصادية.

- ٤ - فى آخر صفحة فى الكتاب يرجع أن أغلب بنى الإنسان اليوم ذهبوا ضحية عاملين :(أ) غياب الرسالة (الإسلام) بغياب أمتها.

(ب) وجود الصهاينة (اليهود).

إن تحميل اليهود كل ما يقع فى العالم هو فى الحقيقة تأكيد «للايديولوجية الصهيونية» القائمة على أساس إن العرق الاسرائيلى هو الذى يحمل الذكاء والعبقرية وتأكيد لأسطورة «شعب الله المختار» واعتبار أن ماينقذ الإنسانية اليوم هو «الأمة الإسلامية» هذا ما نرجوه ، ولكن ليس بنفس الطريقة التى يعبر بها الصهاينة ، فنعتبر أنفسنا أننا «أفضل الأمم» وما نملكه هو الحقيقة المطلقة الوحيدة فى العالم.

هل يمكن أن نتسآءل : «ألسنا بمثل هذا التفكير نخلق «صهيونية» عربية - إسلامية» معكوسة عن «الصهيونية اليهودية - الاسرائيلية» ؟

المراجع:

١ - أحمد سحنون : يعتبر مرجعا عند الدعاة ، خريج تكوين «جمعية العلماء المسلمين» مؤسس «الرابطة الاسلامية» نشط ببياناته الموجهة إلى رئيس الجمهورية فى أحداث اكتوبر ٨٨.

- عباس مدنى : ولد سنة ١٩٣١ بسيدى عقبة قرب بسكرة جنوب الجزائر ، انخرط فى حركة «انتصار الحريات الديمقراطية قبل الثورة ٥٤. سجن فى فترة الثورة ، بعد الاستقلال ، درس الفلسفة بالجامعة ، تعرف على أستاذه الهاشمى التيجانى ، انضم إلى «جمعية القيم». تحصل من بريطانيا على شهادة دكتوراه دولة فى مجال التربية المقارنة ، أحد منظمى التجمع الإسلامى الشهير فى ١٢ نوفمبر ١٩٨٢ ثم أصبح بعد أحداث أكتوبر زعيم «الجبهة الإسلامية للانقاذ» ، اعتقل فى اضرابات يونيو من سنة ١٩٩١.

- عبداللطيف سلطانى : درس بالزيتونة ، عضو جمعية العلماء المسلمين ، كان خطيبا بمسجد كتشاوة بعد الاستقلال ، وعارض خروج المرأة للعمل فى بداية سنوات حكم «بن بلة» الرئيس الأسبق ، اشتهر بكتابه «سهام الإسلام» وأيضا «الاشتراكية أصلها مزدكية» ، مات فى ٢٤ ابريل ١٩٨٣.

٢ - عُد إلى : أحميدة عياشى. الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص.
Aissa Khelladi. Les Islamistes Algeriens
Face Au Pouvoir .

كمراجع إضافية للتعرف على تاريخ الحركة الإسلامية فى الجزائر.

٣ - يتحدث عن المودودى بإعجاب كبير ويذكر أنه وثيق الصلة بجمعية العلماء المسلمين فى جريدة البصائر عدد ٢٣٢ سنة ١٩٥٣.

٤ - Aissa Kuelladi. les islamistes Algeriens. ED. Alfa. 1992 . P73

٥ - ورغم ذلك بقى تأثيره الفكرى محدودا فى أوساط المثقفين والجامعيين ، ويلاحظ أن قراءة الإسلاميين لأفكار مالك بن نبى قراءة مبتسرة ومؤولة من أجل فقط إيجاد سند فكرى جزائرى ، واعتقد ان إعادة قراءة نص مالك بن نبى ستسمح بالكشف عما قد لا يتفق مع طروحات الحركة الإسلامية.

٦ - أو صديق فوزى بن الهاشمى ، الحركة الإسلامية بالجزائر. دار الانتفاضة (الجزائر) ص ١. ص ٩٧.

٧ - جريدة «المنقذ» الناطق الرسمى للجبهة الإسلامية للانقاذ. عدد ٢٥ من سنة ٩٠.

٨ - فتاوى هذا الشاب شكلت مرجعا دينيا وسياسيا وهى لا تختلف فى جوهرها عن فتاوى عمر عبدالرحمن مفتى الجماعة الاسلامية وعبدالسلام فرج مفتى تنظيم «الجهاد إرجع إلى «المنقذ» أعداد ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، آخرها فتوى تدعو إلى العصيان المدنى وتمرد الجيش وتعتبر ذلك واجبا وجهادا فى سبيل الله ، المنقذ عدد ٦٢. أجوان ٩١.

٩ - عبدالله جاب الله. منطلقات وتصورات أساسية لدستور إسلامى ، وخطوات الأزمة فى الإصلاح ، رسالتان موجهتان إلى رئيس الجمهورية «من منشورات حركة النهضة الإسلامية».

١٠ - قدم زعماء هذا التنظيم إلى المحاكمة بمحكمة البليدة العسكرية يوم ١٥ يوليو ٩٢ وكانت الأحكام كالتالى : عباسى مدنى ١٢ سنة سجنا ، نفس الحكم شمل على بلحاج. ٥ سنوات سجنا لكمال قمازي ، و٤ سنوات سجنا لكل من شيفارة نور الدين ، على جدي ، عمر عبدالقادر ، بو خمخم عبدالقادر.

١١ - حسب تعبير الأستاذ محمد أركون أرجع إلى Pom une Islamalogie Appliquee dans le Mal devoir. ed. 10/18 paris.

وعبارة «المخيال الاجتماعى» مفتاح منهجى يستعمله تقريبا فى كل كتاباته.

١٢ - «الحركات الإسلامية» المعاصرة فى الوطن العربى » - ندوة. مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط ٢. ١٩٨٩. ص ٣٠٠

١٣ - عباس مدنى. أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامى. مطبعة رحاب الجزائر ص١ سنة ١٩٨٩.

١٤ - نفس المصدر ص ١٥.

١٥ - نفس المصدر ص ٨.

١٦ - صادق جلال العظم. الاستشراق والاستشراق معكوسا. دار الحداثة - بيروت.

١٧ - نفس المصدر ص ١٣.

١٨ - نفس المصدر ص ٢٧.

١٩ - نفس المصدر ص ٣١.

٢٠ - نفس المصدر ص ٥٧.

٢١ - سيد قطب. معالم فى الطريق. مكتبة وهبة (القاهرة) ط ١٩٦٤. ص ٩١

٢٢ - سيد قطب. نفس المرجع. ص ٦٣

٢٣ - نفس المصدر ص ٦٢

٢٤ - فرج فودة. قبل السقوط. دار الكتب - القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٢١.

الجزائر:
اشكالية الزوايا فى المجتمع الجزائرى

بوسعادة رشيد

فى البداية لابد من الاشارة إلى أن معالجة موضوع الزوايا فى الجزائر يستلزم حيطة وتبصرا على درجة عالية نظيرا لعلل كثيرة أولها :

- أن الموضوع ممتد على فترة زمنية طويلة أدت إلى تراكم ثقافى لم يعتن به العناية الواجبة ومن ثمة فان استعمال مناهج مناسبة فى البحث أمر لامناص منه هذا فضلا عن ضرورة التخصص العمودى الذى يرافقه استعانة أفقية بكثير من المواد والعلوم .

- ثانيها أن الزوايا ليست مؤسسة مثل المؤسسات الأخرى بل أنها فى بعض الأحيان تصبح مجتمعا مستقلا بنفسه له مؤسساته الخاصة فلابد إذن من أدوات منهجية واطار تحليلى خاص ببحث تنظيمه وكيفية توظيف أنساقه وعلاقته بالمجتمع المحيط به أو الملازم له ومميزاته والمواصفات المنتجة للسلوكات الاجتماعية ..

- ثالثها أن المراجع تكاد تكون كلها غربية وفرنسية بصفة خاصة نظرا لأن الدراسات الجزائرية لهذا الموضوع قليلة جداً والاعتماد على هذه المراجع يستوجب شيئا من الاحتراس كما لا يخفى ، ذلك لأن هذه الدراسات كانت خلال الفترة الاستعمارية أى عندما كانت الزوايا تمثل بنية اجتماعية مختلفة كل الاختلاف عن النمط الاجتماعى الغربى وفى وضعية صراع مع نموذجه الفكرى .

وادراكا لهذه الصعوبات وانطلاقا من تصورنا السابق للموضوع وهو أن الزوايا تعتبر مجتمعا قائما بذاته طرحنا بعض الاسئلة فى مستهل هذه المحاولة :

وليس من اليسير معالجة هذا الموضوع على اساس الجرد والحصر أو الاقتصار على التعريف بالبنيات المجتمعيه دون تحديد رؤية تحليلية فى معالجة النموذج الفكرى الذى كان بمثابة جداروااق لمجتمعه وضامن لاستمراريته . لقد شكلت الزوايا ملجأ ورفضا وتحديا فى أن واحد .

وقد تجسدت قوتها فى النقط التالية :

١- التمكن من ربط العلاقات بين الشكل والمضمون أى بين المحتوى الروحى والكيان المادي كما عملت على ضمان الانسجام بين المبادىء التى قامت عليها ووسائل تحقيقها أى بين الجانب الروحى والانساق التعلمية والثقافية والسياسية وغيرها فاعتبر الأول متغيرا مستقلا والثانى متغيرا تابعا .

ويطرح هذا فى اطار الاشكالية الكبرى التى تتناول الفكر ونمط التفكير المميز لهذا المجتمع ضمن اطاره العام الذى يحدد سمات وخصوصيات المبنى الحضارى لهذه الأمة التى تميزت على غيرها بمواصفات توحى للملاحظ بالتباين

بوسعادة رشيد - باحث جزائرى
* تعتنى خصيصا بالزوايا التى لها بعد تصوفى وتمارس فيها مهنة التدريس ومواقف سياسية

فى السلوك وطرق التفكير والمعاش وبالرغم من أننا لا ننفى وجود عناصر مشتركة بين الأمم الا أن وجوه التمايز هى العامل الأساسى فى تحديد البنية الاجتماعية ..

وقد استطاعت الزوايا أن تتأقلم مع الواقع وتتكيف مع المحيطين المادى والمعنوى مجسدة بذلك اطارها الفكرى فى الواقع الملموس ومترجمة بذلك مبادئها المجردة .

٢ - أن تعددية الطرق فى الجزائر رغم أن أصل فلسفتها واحد ومبادئها واحدة عموما كما أن تماسك الأمة رغم هذا الاختلاف الظاهر فى الطرق أو المدارس أن صح التعبير دليل على ديناميكية الأنساق داخل البنية الواحدة أى دليل على عملية التطور والحركة الدائمة فى هذه الثقافة وهذا كله يعود إلى اختلاف وسائل الطرح التى هى نتاج العوامل المادية التى تعكس طبيعة المجتمع ونمط انتاجه المادي ، وكذا علاقة الفهم بالممارسة التى تساعد على انتاج وسائل التطبيق أو التجسيد أى الانتقال من المجرد إلى الملموس وهذه الحركية كانت ضمانا للاستمرارية وهذا لا ينفى وجود بعض الزوايا التى لم تستطع ابداع الوسائل الناتجة عن المعطيات المادية مما أدى إلى جمودها وتوقف عطائها .

٣ - أن حركة الإصلاح التى ظهرت بعد ذلك والتى مازالت مستمرة إلى يومنا هذا فى أشكال مختلفة لا يمكن فهمها من غير العودة إلى الزوايا .

أن مقاومة الزوايا للاستعمار حينا ومهادنتها له حينا آخر دليل أخر على قدرة وامكانيات الأنساق بتكيفها التصدى حسب معطيات واقعية بل أن ظهور جمعية الاصلاح فى حدذاته يعتبر معالجة جديدة لوضع جديد أو معطيات جديدة فجمعية الاصلاح ليست فى الحقيقة الانتاجا للزوايا وديناميكيتها ، ومن ثمة أفلا يحق اعتبارها زاوية متطورة ؟

٤ - أن الزوايا فى الجزائر استطاعت أن تجعل من التصوف الذى كان فلسفة تدعو إلى العزلة والذوبان فى الروح ونبذ كل ما هو مادى استطاعت أن تجعل منه عاملا فاعلا فى حركية المجتمع ، ونظرة خاطفة إلى عدد المنتمين إلى طريقة واحدة فقط هى الرحمانية كافية للدلالة على هذا ، فى سنة ١٨٩٧. كان عدد هؤلاء هو ٢٠٠ الف مع العلم أن عدد سكان الجزائر لم يكن يزيد فى السنة نفسها عن ٥ ملايين هذا فيما يتعلق بطريقة واحدة فقط .

فقوة الزوايا هنا تتمثل فى انتشارها وتغلغلها فى المجتمع إلى أن اصبحت هى المجتمع .

وانطلاقا من كل هذا يمكننا أن نطرح عدة تصورات وتساؤلات حول موضوع ذى أهمية كبرى مثل هذا وكما أشرنا فى الاشكالية أن معرفة ودراسة موضوع الزوايا يعتبران الحجر الأساسى فى فهم المجتمع الجزائرى بثقافته ومجالاته المتعددة بحيث تشكل الزوايا فيه مجتمعا صغيرا يختلف فى بعده الفكرى والتصورى إلى حد ما عن المنظور التصوفى القديم أو المشرقي وهذا يعود إلى عدة عوامل من بينها الجانب أو المقاربة الايكولوجية التى جعلت من المفكر أو الرجل المغربى أكثر عملا وأقل رومانسيه .

فالتساؤل الأول هل بإمكاننا اعتبار الزوايا أكثر من حزب سياسي وأقل من الدولة ؟

أما المفارقة المشار اليها حول تطور واختلاف ممارسة التصوف تبرز فى كون التصوف فى الجزائر خاصة والمغرب عامة استطاع أن ينقل هذه الممارسة الفردانية والاعتزاليه إلى ممارسة جماعية أى أعطي لها صفة التنشئة الاجتماعية بل أصبحت الأصل فى المجتمع مما جعل الزوايا تلعب دروا هاما فى ديناميكية المجتمع أو المحرك الحقيقى لنظام الأمة بالاضافة إلى هذا نرى بأن الزوايا عامل من عوامل ترسيخ الحضارة بما فيها المادى والمتمثل فى التعمير والتمدن ، والمعنوى الذى يضفى على السلوك خصوصيات تميزه عن غيره فى معتقده وانتمائه ؟

كل هذا .. يجعلنا أن نعكف على دراسة كل مصطلح وكل تساؤل على حده حتى نتمكن من ابراز الجانب الايديولوجى لكل الصراعات التى واجهتها فى اطار تطورها وهذا للبرهنة على أن الزوايا ليست حركات احتجاجية فقط تتبنى عملية النفى «لا» بل هى أبعد من ذلك فهى حركات تعمل من أجل البقاء والاستمرارية وأثبات نمط تفكيرها المميز لها والذى يعكس واقعها وانتاج مسارها ؟

هذه بعض الملاحظات حول اشكالية الزوايا فى الجزائر وقد تطرقنا لها فى اقتضاب يكاد يكون مخلا من هذه المحاولة .

الأمراض النفسية والاجتماعية للمهاجر المغربى فى فرنسا

د. اقبال الغربى

تمهيد:

يلخص هذا المقال نتائج رسالة دكتوراه حول أمراض الهجرة ويبيّن الآليات النفسيّة واللاشعورية لظهور الحركات الاسلاميّة في الأوساط المهاجرة.

تضعنا أمراض الهجرة أمام عدّة اشكاليّات

– ماهو جانب الطبيعة وجانب البيئة فيها؟

– ماهو نصيب الوراثي والمكتسب، الهيكلي والظرفي في ظهورها ونمّوها؟

– الي أي مدي تؤثر البيئة والثقافة في البنية النّفسيّة للفرد، وما هي العوامل الرّابطة بين الهجرة واعادة بناء الشخصيّة؟

– هل يجب علي الباحث في هذا المجال أن يبرز المعطيات الانسانيّة والكونيّة المشتركة أو أن يلح علي الخصوصيات والفروق العرقيّة والثقافيّة؟

يري بعض الباحثين أن الشخصية المهاجرة هي شخصية مضطربة وهشة، ومن ميزاتها عدم الاستقرار، التمرد علي الأب والبحث عن المغامرة. فهي إذن مهيأة فطريا للأمراض والاهتزازات النفسية ومضغة سهلة للاتجاهات المتطرفة.

في حين يري الآخرون أن المحيط الموضوعي والصعوبات التي يتلقاها المهاجر من عنصرية، بطالة، استغلال وتمزق في النسيج الاجتماعي هي التي تؤثر تأثيرا عنيفا في توازنه النفسي وكثيرا ما تؤدي الي الانهيارات العصبية والأمراض العصابية.

لكن الكل يتفق علي أن أمراض الهجرة تشكل مجالا هاما ومتميزا في علم النفس المرضي وفي طب الأعصاب.

وهذا ماتؤكده التقارير الطبية والاحصائيات التي تبين أن المهاجرين عرضة أكثر من غيرهم للاصابات الجسدية والنفسية بنسبة ٦ر١٪ وأن أطفال المهاجرين يدخلون المستشفى ٨ مرات أكثر من غيرهم وأن عسر الولادة والولادات السابقة عن أوانها منتشرة بين النساء المهاجرات بنسبة مرتفعة وغير عادية.

ويبدو أن أسباب هذه الظاهرة تعود الي عدة عوامل نفسية واجتماعية، ذاتية وموضوعية.

وقد قسم الخبراء أمراض الهجرة الي ثلاثة أقسام تقريبا هي :

(١) أمراض مستوردة من البلاد الأصلية.

(٢) أمراض مكتسبة في بلد الاقامة.

(٣) أمراض التكيف.

ويطغي علي الصنف الأول الأمراض الناتجة عن سوء التغذية ونقص الحماية الصحية وانعدام المرافق مثل داء الكوليرا والوخم والبرص الخ....

د. اقبال الغربى – استاذ علم النفس بكلية الشريعة – جامعة الزيتونة – تونس

الا أننا نلاحظ أن هذه الأوبئة هي الآن في طريق الاختفاء بالنسبة للمهاجرين القادمين من البلدان العربية.

أما الأمراض المكتسبة في بلد الاقامة فهي ناتجة عن ظروف الاقامة الصعبة وعن الاعمال الشاقة التي غالبا ماتكون موكلة للعمال المهاجرين في فرنسا. فنجد مثلا أن ٤٦٪ من الأسر التونسية تشكو من الاكتظاظ في السكن و٥٠٪ من السكان المغاربة لا يملكون الماء الساخن في ديارهم و٦٠٪ لا يتمتعون بالتدفئة المركزية و١٤٪ منهم ليس لهم مطبخ في مسكنهم.

ومن الطبيعي أن تؤدي هذه الحالات الي الأمراض والاصابات فنجد مثلا أن داء السل يصاب به ٠٠٠ر١٠٠/١٦ من الفرنسيين و٠٠٠ر١٠٠/٣٥٠ من المغاربة. كما أن ظروف العمل الشاقة غالبا ما تؤدي الي حوادث الشغل بما أن نسبة عالية ٣٥٪ من المهاجرين العرب يشتغلون في مجال البناء الذي تكثر فيه الحوادث.

وكثيرا ما تتولد عن هذه الحوادث أزمات نفسية عنيفة مدمرة لصحة المهاجر. اذ أن هذا الأخير يعتبر نفسه في بلاد الغربة مجرد قوة عمل. فوجوده واقامته في هذه البقاع مرتبطان ببطاقة عمله. فالعامل المهاجر يستثمر نفسيا بكثافة جسده كأداة عمل وكل اصابة في هذه الأداة تزعزع كيانه وتؤدي الي أمراض نفسية خطيرة منها اكتئاب حادث الشغل.

فمن الطبيعي أن يتجاوب وأن يتعاطف مع الاتجاهات الدينية التي تعيد الاعتبار الي روحه وتصعد فيه الجانب المعنوي كردفعل دفاعي وكهروب في الخيال من وضعيته الحقيقية كقوة عمل.

ونلاحظ أيضا أن نسبة حوادث الشغل عند العمال العرب تبلغ ضعف نسبة الحوادث عند الفرنسيين.

كما نستطيع أن نضيف الي أمراض الاقامة بعض الحساسيات للاسمنت والضجيج والأمراض الجنسية المعدية الناتجة عن البؤس الجنسي وانعدام الوعي الصحي لمجموعة مهاجرة متكونة في غالبيتها من رجال وحيدين اذ قلما ما يتمكنون من استقدام عائلاتهم نظرا لصعوبة الاجراءات الادارية واستفحال أزمة السكن.

ونستطيع أن نتصور ما تولده هذه الحياة الجنسية المضطربة والغير صحية من مشاعر الاثم وعقد الذنب كأفراد لهم ثقافة وتربية اسلامية.

أما أمراض التكيف فهي ناتجة عن الصدمة التي تمثلها الهجرة والتي يشبهها علماء النفس بقطع حبل السرة.

فالمهاجر يجد نفسه في مكان اقامته الجديد في محيط غريب، له نظامه وقيمه الخاصة به، وعلي المهاجر أن يستوعب هذه القيم ويتكيف معها بسرعة. وهذا الضغط الدائم الذي ترافقه طاقة نفسية للتأقلم يرهق نفسية المهاجر ويؤثر سلبا علي صحته.

كما نلاحظ أن المهاجر الذي غالبا ما يكون من أصل ريفي يجد نفسه فجأة في مجتمع تسود فيه العلاقات النقدية بدلا من مجموعة الحقوق والواجبات والالتزامات المتبادلة وحلت فيه الأنانية والفردية محل قيم الأخوة والضيافة والشرف.

فبعد أن كان انسانا تحيط به عائلته وأصدقاؤه وله حسبٌ ونسبٌ تعرفه كل القرية، يصبح مجرد رقم مجهول علي بطاقة شغل أو اقامة وسط مجتمع منمط وبارد.

فمن الطبيعي أن يعاني المهاجر وسط هذه «الجموع الوحيدة» من الشعور بالمهانة وبفقدان الهوية. فالنوعي لم يعد واردا بل أصبح الكمي وحده متحكما في كل شئ.

فهو يشتكي غالبا من عدم التواصل مع الآخرين ومن الفقر المطلق لنوعية الحياة التي أختزلت الي بعد حيواني وآلي صرف.

فيجد في الجوامع والمساجد وسط الحلقات الأصولية المنادية بالهوية وبالأخوة ضالته المنشودة. ويضفر مع «الشيخ» أو «الأمير» بأذن صاغية تستمع الي مشاكله وتصغي الي هواجسه.

وهذا التناقض بين قيم مجتمع ما قبل صناعي وقيم مجتمع صناعي يسبب انفصاما حضاريا جد موثر في الصحة النفسية. فنجد مثلا أن هاجس الهوية ظل الهم الوحيد الذي يشغل المهاجر. فهو يشعر يوميا أنه مطالب بالمساومة علي هويته وعلي أصالته. اذ أن التزامات الشغل والاقامة تحتم عليه اختيارات صعبة : الوفاء لثقافته الأصلية وما يترتب عنها من انطواء علي النفس أو الاجتهاد والاندماج ضمن المجتمع الجديد. لكن غالبا ما تسبب هذه الاختيارات الجديدة شعورا بالذنب الذي يجعل المهاجر مثلا يغرق أهله وذويه بالهدايا والسلع علّه يوفي الدين الرمزي الذي يشكله سفره وعلّه يتمتع برضاهم وعفوهم لتركه اياهم. كما أن مشاعر الاثم هذه، غالبا ماتطغي عليها رغبة في النكوص الي الوراء فنري المهاجر يتشبث بالعادات والتقاليد في عبادة صوفية للماضي كوسيلة دفاعية ضد مجتمع الوفرة و«الحرية المطلقة» الذي يجد نفسه منبوذا منه.

وهذا ما يجعله مؤهلا للانضمام للحركات الأصولية الأكثر تطرفا تكفيرا عن غربته وعن فصاميته اليومية. فيتحول هذا الحنين المفهوم الي الماضي الي سلوي وعزاء ضد البؤس اليومي والفراغ الممل.

وكما تؤثر الهجرة علي الصحة النفسية فهي تؤثر أيضا علي أوضاع الاسرة في بنيتها ووظيفتها.

فالعلاقة الزوجية التي غالبا ما تكون محمية ومحددة من العائلة ومن التقاليد والأعراف الجارية، تفقد هذا الدعم في الهجرة ويجد الزوجان نفسيهما بدون سند ولا معين. وقلما ما يستطيع الزوجان أن يتحملا هذه العلاقة المتحررة من القيود وأن يضطلعا هذه الدينامكية النفسية الجديدة.

وكثيرا ماتصبح العلاقة علاقة متوترة بين زوج متصلب يخاف أن يفقد سيطرته علي عائلته فتراه يستنجد بالدين وبالتقاليد وبين زوجة تحررت من وزن العائلة وأعين الرقباء فأصيبت بعودة المكبوت. أو بين زوج انجرّ وراء نزواته واغراءات البلد الجديد وزوجة حارسة علي العادات وجد محافظة عليها.

كما أن العلاقة بالابناء تتغير، فبعد أن كان للأب سلطة روحية ومادية مطلقة واحترام كبير الي حد القداسة يرجع اليه النظر في الأمور الهامة لتجربته وحكمته، نجد أن المؤسسات الاجتماعية تجرده من كل ذلك.

فالدولة تتولي نفقة الأطفال بواسطة المنح العائلية. وتتولي المدرسة والوسائل الاعلامية تعليم وتثقيف وتلهية الأطفال الذين يقضون غالب أوقاتهم في المدرسة. وتراقب المرشدة الاجتماعية علاقة الأب وأطفاله وتتدخل أحيانا في تربيته لهم. وهذا يجعل المهاجر يشكو من شعور بالنقص والأحباط لأنه عاجز عن تقمص دور أبيه وعن لعبه مجددا مع أطفاله.

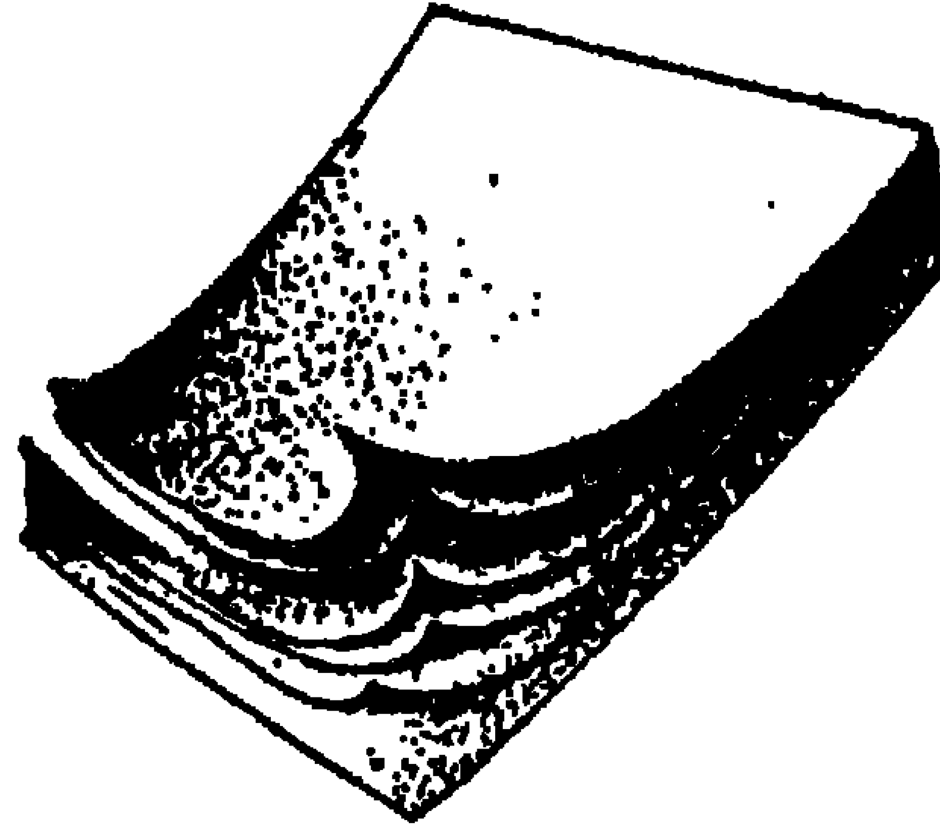
وهذا ما يجعله يحن الي ماض قريب كان فيه كل راع يرعي رعيته وكان فيه الأب الحاكم المطلق.

وتتكون لدي الأطفال في أكثر الأحيان صورة سلبية لأبيهم الذي يلاحظون أنه لا يمتلك القيم الفرنسية ولا حتي القيم العربية أحيانا. كما أنهم يرون عنده مشاعر الاحباط والاستسلام وهذا ما يجعلهم غير قادرين علي استيعاب المعالم والقيم - الأنا الأعلي - وعلي التماهي مع الأب وكل ما يمثله ويرمز اليه.

وهذا ما يفسر، مع أسباب أخري، جنوح الأحداث، مشكلة المخدرات وحوادث الاجرام عند البعض من الجيل الثاني الذين لم يقدروا علي التصالح مع ثقافتهم ومع لاوعيهم الجمعي.

وليس مصادفة أن الشبكات الارهابية الشيعية في فرنسا كانت مشكلة في معظمها من الشبان المهاجرين.

الاسلام والدولة العربية



دراسات

ملاحظات أولية حول الأصولية الاسلامية

نهاية الدولة فى الاسلام

الأصولية: هل هى تعبير عن اخفاق التحديث؟

الاسلام والانتمائية الثقافية للعالم العربى

النزعة القومية العربية والاسلام

الدين والدنيا فى الواقع العربى

الاجتماع السياسى للحركة الاسلامية

المجتمع والدين والدولة فى مصر

ملاحظات أولية
حول الأصولية الاسلامية

د. طيب تيزيني

- ١ -

ثمة ظاهرة في العالم العربي تشد الأنظار بإتجاهها على نحو متصاعد وعلى مدى العقدين المنصرمين، وهي ماجرى الإصطلاح عليها بـ «الأصولية الإسلامية» فنحن نسمع عن تنظيمات وتيارات وأحداث «أصولية» تكاد تكون سيدة الموقف في الإعلام العربي الرسمي. ويكاد الافتراض المرجح يعلن عن نفسه بأن الإعلام المذكور يسهم - غالباً بقصد ذي بعد إستراتيجي - في تضخيم الظاهرة وتعميم مقولاتها في الأوساط الشعبية مع مواجهة أشكالها «المتطرفة» المحتملة ذات الطابع المسلح، خصوصاً، وذلك يدأ بيد مع محاولات إنتاج نمط إسلامي يستجيب لإحتياجات الأنظمة القابعة وراء ذلك الإعلام. وقد نرصد بدايات هذا النشاط المزدوج مع بواكير السبعينيات، أي مع بروز الحقبة النفطية والإتجاهات الأولى العمومية لتشظي وتساقط الفئات الوسطى كحامل إجتماعي للتنظيم السياسي العربي وبنيته الأيديولوجية، ومن ثم مع إستكمال مهمات ومقتضيات التبعية النازعة إلى الشمول للنظام الرأسمالي الأمبريالي العالمي.

ويلاحظ أن ذلك روفق بتعاظم عملية الأفقار النسبي والمطلق في المجتمعات العربية، وببروز إستقطاب إجتماعي واقتصادي بين الأعلين والأدنين في إطار مجتمعات إستهلاكية تابعة، وإستلام السلطة السياسية من قبل أنظمة سياسية تمارس القمع والدكتاتورية والإستبداد بأسم الديموقراطية أو الشورى أو الإشتراكية وغيرها. ضف إلى ذلك الهزائم الوطنية والقومية المطردة أمام إسرائيل ومن معها من قوى محلية وعالمية. وأخيراً إنهيار المنظومة الإشتراكية، ومن ضمنها الإتحاد السوفيتي، وإظهار ذلك، من قبل قوى سياسية محلية وعالمية على أنه إنهيار لـ «الإشتراكية» بمثابتها البديل التاريخي عن النظام الرأسمالي الإمبريالي العالمي وملحقاته الوظيفية فيما يطلق عليه خطأ «العالم الثالث أو البلدان النامية» ومنها البلدان المنتشر فيها الإسلام أو المهيمن، كما هو الحال في العالم العربي.

في هذه الوضعية المركّبة والمعقدة، قد يضع الباحث يده على حركة ذات وجهين متضايفين، وهي تعاظم حضور الخطاب الإسلامي الديني عمقاً وسطحاً في المجتمع العربي عموماً. أما الوجه الأول من هذه الحركة العمومية فيتمثل في تخصيصها وتشخيصها ضمن أوساط الفقراء والمفقرين الجدد المنحدرين من الطبقات الدنيا والفئات المتوسطة المهمشة والمصدعة إقتصادياً على نحو متسارع. ههنا تتصاعد إتجاهات «الخلاص الديني» من الواقع المأساوي، مع الدعوة إلى «الجهاد» ضد قوى «الإستكبار» في

د. طيب تيزيني - مفكر سوري

الداخل والخارج. ومن ثم، فإن «معجمية خلاصية» مقترنة بشعبوية مفعمة بروح الجهاد ضد تلك القوى، تأخذ فى التبلور والإتساع فى هذا الحقل، باحثة - عبر ذلك - عن صيغ تنظيمية لها غالباً ماتأخذ طابعاً سرياً.

وعلى النقيض من ذلك، يتبلور الوجه الآخر من الحركة الدينية المعنية على صعيد الطبقات العليا الجديدة فى هياكل كثيرة لها. ههنا وبفعل المصالح الأساسية فى الداخل والخارج، تفصح عن نفسها جهود جديدة حثيثه لصوغ معجمية دينية إسلامية تتناسب مع واقع الحال القائم والآخذ فى الشمول والهيمنة. وقد تصل هذه المعجمية إلى حدود الأخذ بفكرة «الحداثة الغربية» ضمن علاقة «تناقضية تكاملية» مع فكرة «الأصالة الدينية» : إنها علاقة النسبى المتغير(الحداثةالغربية) مع المطلق الثابت(الأصالة الدينية)، تلك العلاقة التى تثمر أنماطا إجتماعية بشرية تريد أن تنتمى إلى عصرين على نحو متجاور(ميتافيزيقى). وفى سياق هذا وذاك، تستمر عملية التبعية البنيوية والوظيفية وتتعاظم بالنظام الرأسمالى الأمبريالى، وتتصاعد عوائد النخب الطبقية العليا ومدخراتها التى تتيح لها العيش بصور مذهلة من الإنفاق والتهتك والبذخ.

وإذا كانت تلك النخب الطبقية تحقق، على صعيد البلد العربى الواحد أن لم يكن على صعيد الوطن العربى ككل، حداً أساسياً من التجانس والوحدة فى المصالح الإقتصادية، والتصورات الإجتماعية والمواقف الأيديولوجية(الدينية ضمنها)، فإن الأمر فى أوساط الفقراء والمفقرين ضمن الطبقات الدنيا والفئات المتوسطة المخترقة بقوة، يكتسب منحى آخر. ههنا ويداً بيد مع عملية الإختراق العاصفة التى تلحق بتلك الفئات، قد نسجل أربع ظواهر تعلن عن نفسها بقليل أو كثير من الوضوح. تتمثل الظاهرة الأولى فى أن عملية إستكمال عملية التهيكل المجتمعى فى جل البلدان العربية مازالت آخذة مداها بصيغة الإضطرابين الإجتماعى والأيديولوجى. فحتى الآن، تفتقد جموع الفقراء والمفقرين(الجدد) مايجعل منهم بنية إجتماعية موحدة طبقياً فى المصالح الإقتصادية عموماً وإجمالاً، فى الحين الذى يلاحظ فيه كذلك - وهذا مايمثل الظاهرة الثانية - إفتقاد الوحدة أو التجانس الأيديولوجى والثقافى العام ضمن الجموع المذكورة (نواجه على هذا الصعيد كل أو معظم التيارات الأيديولوجية والنظريات الفلسفية وغيرها، من الأسطورة إلى السحر فالدين فالبراغماتية والماركسية والوجودية... ألخ)، مع الإشارة إلى أن التيارات الأولى تتحول شيئاً فشيئاً إلى الموقع المهيمن. أما الظاهرة الثالثة فتفصح عن نفسها في إطار النظام السياسى(العربى)، وهى بروز ماقد نصطلح عليه بـ «الدولة الأمْنية». وبحسب المعطيات والملاحظات الميدانية المباشرة على هذا الصعيد، قد نستنبط الشعار المركزى لهذه الدولة، متمثلاً بالتالى : إفسادُ منْ لم يُفسد بعد، بحيث يغدو الجميع مداناً تحت الطلب !

أن مايحدث فى المجتمع العربى بمعظم أقطاره ينطوى على بعدين اثنين كبيرين، يتمثل الواحد منهما فى بروز إستقطاب إجتماعى طبقى ببواكير أولية وبإتجاه إسقاط أو «رفع الحد الثالث - الفئات الوسطى» بوصفها الحامل الإجتماعى أو أحد الأوجه الكبرى للحامل الإجتماعى للفكر العربى والتنظيم السياسى العربى ربما منذ أوائل هذا القرن العشرين. أما البعد الآخر فيظهر بصيغة تلك البنية الطبقية الهلامية الفتية الآخذة فى التكون بين الفقراء والمفقرين والمفتقدة، حتى الآن، شرائط الوحدة والتجانس الطبقى والأيديولوجى والثقافى. ولعلنا نجازف بالقول بأن إتجاهات الأفساد المنطلقة من أجهزة «الدولة الأمنية» تتركز أو ستتركز صوب البنية المذكورة، وضمن إستراتيجية الأولويات والخيارات المتعددة.

وإذا ماصح لنا أن نفترض أطروحة مستقبلية في هذا الحقل، فلعلنا نراها كما يلى: إن الرهان على المستقبل العربى الناهض(بحرية وإنتاج وإستقلال وعدالة) سيكون على ذلك الوليد الجديد، وإن الصراع سيكون - بخط أولي - عليه، من أجل انتصاره بتحقيق إنتقاله من حالة التشتت والتشظي والفعل المخترق إلى حالة الوحدة في البنية والوظائف والأهداف، أو من أجل المصادرة على سياقه التاريخى التقدمي والإبقاء عليه عاجزاً متصارعاً مخترقاً من الداخل والخارج. وكلا الأمرين محتمل، لأن المسألة لاتتعلق بحتمية ميكانيكية قطعية وإنما بحتمية تاريخية جدلية تبرز فيها المبادرات بدور قد يكون في أحوال معينة حاسماً.

وهنا يبرز الحديث عن الظاهرة الرابعة التى ترافق عملية الإختراق لتهاوي الفئات الوسطى. فهى تتمثل في تصاعد هائل لوتائر التبعية البنيوية والوظيفية، التى تشد المجتمع العربى إلى النظام الرأسمالى الأمبريالى العالمى. أن هذا الأخير - وخصوصاً بعد إستفراد الموقف مع تصدع المنظومة الإشتراكية السابقة - لن يكون خارج الرهان التاريخى المذكور آنفاً، بل إنه يحاول - بصيغة "النظام الدولى الجديدة" أن يكون سيد الموقف، يملي على المجتمع العربى إقتصاداً وسياسة وثقافة ألخ.. مايستجيب لإحتياجاته في التوسع والهيمنة وإحكام القبضة.

إن اللوحة السوسيوثقافية المقدمة آنفاً يمكن النظر إليها بمثابة مهاد أولي وعمومي لـ «الأصولية» في صيغتها الإسلامية وضمن الحقل العربي. ومع الإقرار المنهجي بأن التيار المذكور يظهر مخصصاً ومشخصاً في الوضعيات الإجتماعية المشخصة المتعددة. فإن الإحتمال المنهجي، كذلك، وارد للنظر إليه كحالة تمتلك من الخصائص العمومية الإجمالية مايجعل منها موضوعاً نوعياً لبحث مستفيض. إن «الأصولية» ظاهرة ذهنية يمكن أن تظهر في كل النشاطات الإنسانية الإجتماعية. فهي قد تظهر على الصعيد الأخلاقي(أصولية أخلاقية)، وعلى الصعيد الإقتصادي(أصولية إقتصادية)، وعلى الصعيد السياسي(أصولية سياسية)، وعلى الصعيد الديني الإقتصادي(أصولية دينية)، وهكذا... ولعلنا نرى أن مصطلح «الأصولية» تعبير ملتبس ويحتاج التدقيق اللغوي والإصطلاحي وربما كذلك المعنى ففي اللغة العربية يأتي التنسيب مع المفرد وليس الجمع، حيث يقال في الحال التي نحن فيها : الأصلية. ومع ذلك، جرى الأمر مجرى القبول لـ«الأصولية» بفعل التداول المديد لها على أقلام الكتاب وألسنة الناس. أما على الصعيد الإصطلاحي، فيلاحظ أن الغاية المطلوبة من ذلك التعبير «الأصولية» يتمثل في المراطأة مع التصور التالي : الأصول بماهي كذلك، أي أصول، مطلقة، والفروع بماهي كذلك، فروع، نسبية، وتستمد ماهياتها من تلك. ويمكن صوغ التصور المعنى على نحو آخر، هو : الأصوليون(مبدعو الأصول أو الشاهدون عليها أو المعايشون لها) لم يدعوا شيئاً للفروعيين. وإذا ماواجه هؤلاء الأخيرون مشكلات وأسئلة ومهام، فحلولها والأجوبة عليها تكمن - ضرورة - في رحاب أولئك(الأصوليين). ولما كان هذا التعبير(الأصولية) قد أتى نسبةً دون تمذهب، أي دون إحالة إلى مذهب، ومع أن المطلوب منه أن يتضمن هذه الإحالة. إذ في هذه الحال، يمكن أن نطلق التعبير المذكور على مجموعة أو أفراد مسلمين تحديداً لإنتمائهم للأصول المعنية، ليس إلا، دون أن يعني ذلك أن هذه الأصول مطلقة إطلاقاً وأن «الفروع» المتحدرة منها نسبية على نحو مطلق. من هنا، قد يصح الإقتراح بإدخال «واو» لضبط التمذهب، فتصبح «الأصولية» «أصولوية». وحينذاك، يمكن القول بوجود أصولي إسلامي دون أن يكون أصولوياً. ويلاحظ أن أهمية ذلك تبرز خصوصاً، على صعيد النشاط السياسي والصراع السياسي، حيث ميز بين أصوليين مسلمين(هنا : مؤمنين عاديين) وأصولويين منظّرين ومخططين لموقف ما.

أما وجه التدقيق المعنمى لتعبير «الأصولية» فيكمن في أن إستعمال هذا الأخير بالدلالة المذهبية المأتي عليها، قد يلبس الموقف إذا ماأتى ذكر «أهل الأصول» الإسلاميين في إطار البحث. فهذا التعبير المركب الأخير له حضوره في التاريخ الإسلامي ممثلاً بجموع كبيرة من المفسرين والمؤولين والكلاميين والفقهاء وغيرهم. وهو - وفي السياق الذي نشأ فيه وعبر عنه - يُحيل إلى من يتمسك بـ«الأصول الإسلامية»، لكن دون أن يفضي ذلك بالضرورة إلى الأخذ بـ«التصور الأصولوي» المذكور فيما سبق(أنظر مثلاً كتاب البغدادي :الأصول). فمن أجل تجاوز ذلك الموقف الملتبس المحتمل، يأتي إستخدامنا لـ«الأصولوية» أكثر إستجابة لواقع الحال التاريخي. ودون أن نوغل في هذه المسائل، كأن نطرح - مثلاً - بدائل إصطلاحية محتملة عن ذلك المصطلح(الأصولوية)، ننتقل إلى الشق الآخر من القضية التي نحن بصددها، ونعني بذلك تحديد «الأصولوية» الإسلامية وضبطها في بنيتها ووظيفتها أو وظائفها المنوطة بها.

حين تحيل الأصولوية الإسلامية إلى «الأصول الإسلامية» فإنها تكون - بذلك - قد إنطلقت من تصور معين بـ«التاريخ». فالأصول الإسلامية هذه، لدى الجميع، لابد أن تشتمل على القرآن والسنة النبوية، بغض النظر الآن عما تضيفه فرقة أو أخرى إلى ذلك(كالشيعة الإمامية التي تضيف مأثور علي). أما التصور المعنى للتاريخ فيقوم على ثلاثية مطلقة، هي ماقبل الإسلام والإسلام ومابعد الإسلام، ففي المرحلة الأولى، تظل البشرية في حالة من الطفولة الجاهلية، برغم مايرافقها من «رسالات دينية غير كاملة». ومن ثم، فهي تعيش حالة من الطموح إلى "الخلاص"، الذي لايتحقق إلا بالخروج من هذه المرحلة «الناقصة» والدخول في «مرحلة الإسلام» المتسمة بسمة «التمامّية المطلقة». ولكن هذه المرحلة الثانية لاتلبث أن تنحسر مع وفاة النبي والخلفاء الراشدين، الذين يختلف في شأنهم مع «إجتماع السقيفة»، فتدخل البشرية في المرحلة الثالثة، التي تجسد إتجاه الإنحسار والتراجع والإنحراف. ويُلجأ عادة إلى القرآن والحديث لإستنباط مايضفي الشرعية على ذلك «التصور التاريخي - الأصولوي».

إن الأصولوية الإسلامية إذ تطرح ذلك التصور، فإنها تقوده بإتجاه النتيجة التالية : إذا كان الأمر كذلك، فإن المطلب في «التغيير الإنقلابي» يغدو على بساط البحث، وذلك عبر العودة إلى البواكير «الصافية والنقية» للإسلام بتدمير مالحقه من إنحراف في مرحلة الإرتداد، باليد أو باللسان أو بالنية. وبهذا تعيش الأصولوية الإسلامية

وضعاً من الإضطراب المتواتر مابين الواحد والمائة. فإذا كانت «الجاهلية الأولى والثانية» قبل الاسلام قد انحسرتا الى غير رجعة مع نشوء هذا الأخير، فان المهمات المطروحة هى مواجهة «الجاهلية الجديدة»، «جاهلية القرن العشرين»، وربما كذلك جاهلية القرن الواحد وعشرين الوشيكة.

وجدير بالذكر أن الأصولية المعنية إذ تضع نصب عينيها استعادة الاسلام «الصحيح» من القرن السابع الميلادى، فإنها تفعل ذلك دون الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخى الاجتماعى الذى أتى فيه الإسلامى، والآخر الذى تنطلق هى نفسها منه. ان إقامة علاقات مع الماضى الاسلام يتم، وفق ذلك، من موقع هذا الماضى، دون وسائط وجسور مباشرة وغير مباشرة. بهذا، لاتدرك الأصولية ان انجاز ذلك الهدف يتم، دائماً، عبر توسط الحامل الاجتماعى الذى يقبع وراءها فى عصر معين ومنطقة معينة. ومن ثم، فالعلاقة بين «الماضى» الإسلامى الباكر وبين «الحاضر» الذى تعيش فيه الأصولية الاسلامية الراهنة ليست مباشرة أوذات بعد مستقيم، وانما هى ذات طبيعة متوسطة، غير مباشرة وذات أبعاد مركبة. أما عنصر التوسط الحاسم هنا فيتمثل فى الوضعية الاجتماعية المشخصة التى تنطلق منها الأصولية معرفياً وايديولوجياً، بما فى ذلك الحامل الاجتماعى المذكور. وعلى ذلك، فإن انتماء الأصولية الاسلامية الراهنة - وهنا معقد المسألة - هو بالدرجة الأولى إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة التى تتحرك فى حقلها وفى ضوئها، وليس الى الاسلام الباكر. وهذا ماقد نعبر عنه بجدلية الداخل والخارج، التى بمقتضاها يبرز الداخل(وهو هنا الاصولية فى عصرها الراهن) بمثابة مصهر الخارج(وهو هنا الاسلام الباكر)، بحيث لايؤثر هذا فى تلك ولاتتأثر هذه بذاك إلا عبر النواظم والمشكلات والهموم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية الخ.. المنبعثه من تلك الوضعية.

واذا كان الأمر كذلك، يغدو الافتراض التالى مرجحاً الى درجة كبرى، وهو ان الاصولية الاسلامية المنظمة وذات البرامج السياسية والاقتصادية وغيرها هى تنظيم أو تنظيمات سياسية، من حيث الأساس، تعبر عن وجه من أوجه الوضعية الاجتماعية المشخصة المندرجة فيها. وهذا، بدوره، يقود إلى نتيجة طريفة ومدهشة، وهى ان مصطلح الأصولية(الاسلامية وغيرها) يقوم على علاقة زائفة - بالاعتبار المنطقى - مع الواقع المشخص. أما السبب الكامن وراء ذلك، فيتمثل فى الهدف الاستراتيجى للظاهرة المذكورة، وهو استجلاب الماضى الاسلامى الباكر(الصحيح) من حيث هو، وليس من حيث عصرها(وضعيتها الاجتماعية المشخصه)، أى فى الهدف الذى يقوم نسيجه على وعي وهمي غير مطابق للواقع المشخص على الأقل من موقع جدلية الدال بالمدلول. لذلك، يصبح من مستلزمات الاتساق المنطقى والواقعى النظر الى تعبير «الاصولية الاسلامية» من موقع ايديولوجية وهمية وتوهيمية، لأنه يتحدث «حيص بيص»، أى لأنه «يهرف بما لايعرف» : انه وهمي، لأنه ملتبس، وإنه توهيمي، لأنه يطرح مهمات ووظائف كاذبة بالاعتبارين المنطقى والتاريخى. ومن أجل وضع الأمور فى نصابها، يمكن القول بأن ماهو، بالأساس - منوط بـ«الأصولية الاسلامية»، يتمثل فى التعبير عن موقف اعتقادى سياسي منطلق من عصره الناشىء فى حقله.

واذا من أجل أن يزيل «الأصولويون الاسلاميون» فى الوطن العربى الالتباسات العالقة بحركتهم، لابد أن «يكتشفوا» أنهم تنظيم سياسي اعتقادي(ايديولوجي)، أولاً بأول، يتكلم بهموم عصره ومشكلاته، قبل أن يهتم بالاسلام الباكر. وحديثهم عن هذا الاسلام هو من قبيل الاستلهام الذى يمر بالوضعية الاجتماعية المشخصة التى يعيش أولئك فى كنفها، ويلبس لبوسها ويمتطى صهوتها بنيوياً ووظيفياً. ولما كانت الوضعية المذكورة تفرض نفسها على الجميع، بمن فيهم الأصولويون الاسلاميون(فهم ينتمون غالباً الى الفئات الوسطى والطبقات التحتية الكادحة فى المجتمع العربى)، فقد تكون احتمال للمداورة على "اطلاقية" الماضى الاسلامى الباكر و«تماميته»، للوصول بذلك لاى تصور «التجديد» لهذا عن التصور الساذج حول تلقفه كما هو ومن حيث هو. ان هذه المحاولة «التجديدية»، وما يتصل بمجميعها، أريد لها ان تبدو تحريراً للموقف الاصولوى من زيفة المنطقى وفظاعته الايديولوجية الجمودية. بيد أنها وإن لم يكن بمستطاعهاانجاز هذه المهمة المعرفية، إلا أنها مثلت استجابة ما للواقع العربى وتنازلاً أمامه، فى آن واحد.

ان النقد المعرفى لـ«الاصولية الاسلامية»، فى صيغها المتعددة ومنها الاصلاحية والتجديدية، يظهر - والحال كذلك - فى حقلين اثنين، واحد اصطلاحى وآخر معنمى. وكلاهما، فى الحالة التى نحن بصددها، يشير الى الآخر ويدل عليه. وجدير بالذكر أن انجاز ذلك النقد، بشقيه المنوه بهما، حتى وإن تحقق بوتائر عميقة، فإن الأصولية الاسلامية ستبقى تحوز على ثقل اجتماعى كبير فى المجتمع العربى الراهن، ذلك ان هذا الثقل يزداد شمولاً

وعمقاً مع اتساع الأزمة البنيوية التى تخترق المجتمع المذكور. من هنا، يبرز النقد السوسيوثقافى للظاهرة المعنية شرطاً متمماً لشرط نقدها المعرفى، وذلك فى سبيل تقديم لوحة شاملة دقيقة عنها تسمح باتخاذ موقف أو آخر منها.

- ٣ -

ان نقداً سوسيوثقافيا للأصولوية الاسلامية يبدأ متقاطعاً مع نقدها المعرفى، أى مع النظر إليها على أنها موقف سياسي، ببطانة اقتصادية واجتماعية تحديداً، وقد لاحظنا أن أحد أوجه النقد المعرفى يتمثل فى إستخراج «الخطاب السياسي» من «الخطاب الدينى الاعتقادى»، وذلك باكتشاف ان الخطاب الأخير يقوم على وعي وهمى تفصح عن نفسها وهميته من خلال اعتقاده أن مسوغ وجوده(شرعيته) يستمده، مباشرة وعلى نحو غير متوسط، من القرآن والسنة النبوية، بعيداً عن الوضعية الاجتماعية المشخصه التابعة وراءه والمخترقة إياه والناظمة له اتجاهات تحركه. ويمكن القول بأن هذه الوضعية هى التى ستكون هدف النقد السوسيوثقافى وقاعدته، فى آن واحد.

وثمة نقطة على غاية الحساسية والرهافة، وهى أن الاصولوية الاسلامية، فى تقديمها نفسها كامتداد شرعى ووريث شرعى للاسلام الباكر(النقى)، تضفى على نفسها طابعاً قداسياً. وهذا يمنحها قدرة تأثرية خصوصية على أوساط المؤمنين الشعبية، بحيث يراد لذلك أن يفرض لغة خاصة لحوار بينها وبين هذه الأوساط، نعنى بذلك «لغة المقدس». من هذا الموقع، تعمل الأصولويةالاسلامية على إكساب نفسها مواقع قوة حيال طرفين رئيسين، هما السلطة السياسية القائمة(ذات الطابع الاستبدادى المضاد - فى هذه الحال - لحاكمية الله) والخصوم السياسيون والثقافيون العلمانيون. على هذا الصعيد، يتجه النقد السوسيوثقافى صوب فك الارتباط بين الأصولوية المذكوره من طرف والاسلام الباكر(المرموز اليه قداسياً) من طرف آخر، مفضياً الى الكشف عن البنية العميقة - مقابل البنية السطحية - للظاهرة المعنية، أي إلى تقديمها وبسطها، كما هى حقاً: تياراً(أوتنظيماً) سياسياً يحمل مشكلات عصره وهمومه وآفاقه بطريقتها الأصولوية، أى بالطريقة التى تعبر عن هذه المشكلات والهموم والآفاق بصورة ملتبسة.

بيد ان الأصولوية حين تواجه نقداً من خارجها، فإنها ترى فيه نقداً لـ«القداسة» التى تتأسس عليها. ولا يقتصر ذلك على البنية الاعتقادية الخاصة بها، بل يمتد كذلك الى ماتطرحه من «برامج» اقتصادية واجتماعية وتعليمية وسياسية. وبذلك، فإن بروز مثل ذلك النقد يكون بالنسبة إليها بمثابة استثارة لتلك القداسة، ممثلةً بالله والرسول والأصلين، القرآن والسنة، فتندلع، من ثم، شرارة الانتقام من الخصوم، تلك الشرارة التى قد تتحول إلى نزوع ظلامى بعواطف اعتقادية هادرة حيال كل من يقول «لا» للأصولويين. ويشار، فى هذا السياق، إلى أن المصادرة على النقد من الخارج مرتهنة بتنظيم حديدى صارم داخل الحقل الأصولوى، أى بمصادرة عليه فى الداخل كذلك، ومن هنا، تستبين لحظة أخرى فى البناء الأصولوى تتحدد فى أن هذا البناء يكتسب من القوة والنجاح القريب أو البعيد فى المجتمع العربى، بقدر ماستبدو عليه إشكالية الديمقراطية وآفاقها فيه، بما يتضمن ذلك من تعددية سياسية وثقافية فعلية أولاً، واقرار بمبدأ تداول السلطة سلمياً ثانياً. وهذا، بدوره، يشير إلى أن صعود أو هبوط الأصولوية الاسلامية الراهنة مرتهن بالتحولات التى تطرأ على المجتمع المذكور، بمن فى ذلك القوى السياسية الدينية المستنيرة والأخرى العلمانية. وعلى نحو أكثر تحديداً، ان مصائر الأصولوية الاسلامية الراهنة فى المجتمع العربى مرتبطة بما سيحدث بنيوياً ووظيفياً فى إطار البديل الاجتماعى الطبقى الجديد المحتمل المتمثل بالقوى الكادحة فى أحد طرفى التقاطب الجديد المأتى عليه فى مطلع هذا المقال.

ومع الاشارة إلى أن الاصولوية الاسلامية يمكن أن تظهر فى صيغة ذهنية تأملية وذات طابع فردى غير منغمس سياسياً تنظيمياً، إلا أن النموذجى المهيمن حالياً فى المجتمع العربى هو ذو الطابع الجماعى السياسي والتنظيمى. وربما كمن السبب فى ذلك وراء حافزين أوثلاثة حوافز، هى على التوالى :-

١- الأهداف الاستراتيجية لمعظم الانظمة العربية الراهنة، التى يبرز منها الحفاظ على الاصولوية المذكورة كورقة فزّاعة فى يديها ضد اليسار العربى الحالى أو المحتمل، ولكن شرط الا تصل إلى سدّة السلطة. والانظمة العربية المذكورة إذ تفعل ذلك، فإنها تنطلق من واقع الحال الشعبى المتأزم حتى الانفجار، هذا الواقع الذى يجعلها تحيل الأجوبة على مشكلاته الى قوى سياسية(اصولوية) هى، بالأساس، عاجزة عن الحل، اضافةً الى انها ملجومة ومحاصرة من الانظمة المعنية. وهنا يمكن ان نسوق الأطروحة المرجحة والتى لاتخلو من مجازفة بحثيه، وهى أن الحيلولة دون وصول الاصولويين الاسلاميين فى الجزائر تمت بتواطؤ مابين السلطة نفسها وقوى أصولوية «وسيطة». أما سبب ذلك فلعله يكمن فى ان الاصولوية هذه لايجوز ان تخفق فى عين الفقراء والمفقرين الباحثين

عن «الخلاص». وقد تكون التجربة التى خاضتها قوى اصولوية اسلامية فى الاردن قبل حين تدليلاً على أن هذه الأخيرة ما ان تصعد الى السلطة حتى تواجه اتجاهات سقوطها إخفاقاً وهزيمةً لمشاريعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التعليمية الملفوظة من قبل العصر الراهن. أما المواجهة التى تتم أحياناً بين نظام عربى وقوى أصولوية اسلامية، فتتفهم من موقع أنه توجد ضمن هذه القوى عناصر متطرفة وتدعو للاحتكام الى السلاح وتهديم المؤسسات (الشرعية) القائمة.

٢- ان الأصولوية الاسلامية تخفى فى طياتها حالة من التأسى والتحسر والتحفز والشعور بالاستفزاز ونزوعاً إلى التوتر حيال الشقة، المتعاظمة فى منظومتها اللذهنية، ما بين طرفين متوازيين توازياً مطلقاً لايسمح بالالتقاء بينهما أو التصالح، وهما الواقع «الجاهلى» المطلوب تقويمه و«الشريعة الربانية» التى تعانى غربة تامة. ومن ثم، فإن تلك الحالة من شأنها الا تتصالح مع الواقع المعنى والا تسكت عنه، مما يحيل - غالباً - إلى اللجوء إلى فعل جماعي يرفع شعاراً يدل عليه، مثل «المطاوعة» أو «الهجرة والتكفير» أو «الدعوة الى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر».

٣- مع عملية الإحكام المتصاعد لعلاقة التبعية بين النظم العربية والمنظومة الرأسمالية الامبريالية الراهنة، يسعى دهاقنة هذه المنظومة الايديولوجيون إلى توسيع دائرة خياراتهم الاستراتيجية والتكتيكية فى الوطن العربى، بحيث يسعون إلى اصطياد هذا الفريق أو ذاك من الجماعات الاصولوية الاسلامية وادراجهم فى تلك الدائرة، بالاعتبار الوظيفى، محتفظين بهم «رهائن» ويُزجّ بهم فى المواقف المناسبة المطلوبة.

وقد تبرز ملاحظة هامة فى سياق تلك الفكرة الأخيرة، وهى التى تنصح عن نفسها بصيغة التساؤل التالى : هل الموقف السياسي الحالى الذى تأخذ به معظم المجموعات الأصولوية الاسلامية من «الغرب» الاميركي والاوروبى ومن اسرائيل هو، ايضاً، موقف اجتماعى واقتصادى أو يمكن، كذلك، أن يطال هذا الموقف الأخير فى مرحلة مالاحقة؟ إن الإجابة عن ذلك معقدة وغير ناجزة، دون شك. بيد ان معطيات ووقائع لعلها تسهم فى بلورة تلك الأجابة : ليس فى البرامج الأقتصادية الاجتماعية للاصولويين الإسلاميين فى الوطن العربى ما قد يؤكد العلاقة بين الموقف السياسي والموقف الاجتماعى الطبقى من الغرب. وهذا من شأنه أن يضع يدنا على أن مقولة «الغرب» لدى الأصولويين المذكورين المناهضين له تختزل بالبعد «السياسى» وأحياناً بالبعد «الدينى». وكما هو ملاحظ، فإن المسألة حين تكون على هذا النحو، فإنها تشير إلى حدود التحالفات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ.. ، التى قد تطرح نفسها على بساط البحث بين الاطراف الدينية المستنيرة والأخرى العلمانية من طرف، والاصولوية من طرف آخر.

- ٤ -

ان الأصولوية الاسلامية تمثل نمطاً قرائياً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية. فهى - من ثم - واحد من أنماط قرائية محتملة ومتعددة للنص المركب المذكور. وعلى هذا، فهى تمتلك مشروعية اجتماعية، نظراً الى أنها لم تنحدر من فراغ اجتماعى بشرى، كما تمتلك شرعية نصية منطلقة من ذلك النص. واذا كانت الظاهرة المعنية - بحكم خصوصيتها الاعتقادية المنهجية - غير مهيأة للإقرار بـ«الآخر» من القراءات الاسلامية، فإنها ترى فى نفسها «الفرقة الناجية»، التى تحدث عنها النبى، مختزلةً - بذلك - الاسلام كله بشخصها. وهذا من مقتضياته الأصولوية أن يولد نزوعاً إلى تكفير الآخرين من المسلمين، وإلى إدانة غير المسلمين والدعوة إلى «الجهاد» ضدهم. وهى، بذلك، مناهضة للديمقراطية بالمعنى المأتى عليه هنا (وكذلك للشورى بالاعتبار الاسلامى).

فى ضوء ذلك، يلاحظ أن الخصوصية الاعتقادية للأصولوية المذكوره لاتتيح لها أن «تقرأ» النص القرآنى الحديثى بوصفه بنية مفتوحة تحتمل الاستجابة لمعطيات متعددة متنوعة متحدرة من وضعيات اجتماعية مشخصة ومن ثم، فهى تتنكر للموروث النبوى، مثلاً، الذى يضعها أمام تحد كبير لايمكنها التنكر له إلا إذا كانت مجرد تكتيك سياسي يفتقد العلاقة المتوسطة مع النص الدينى. أما إذا كانت، حقاً، «أصولوية إسلامية»، أى نسقاً ذهنياً يأخذ بتلك العلاقة علناً أو إضماراً، فإنها - حينذاك - لاتستطيع إلا الوقوف حائرة أمام أحد تجليات ذلك الموروث النبوى الكبير : اختلاف الأئمة رحمة، أو فى صيغة أخرى - اختلاف أمتى رحمة.

نهاية الدولة الدينية في الاسلام

د. مصطفى لطيفي

ان المتتبع للحوار الدائر منذ سنوات في البلدان العربية بين الأصوليين والعلمانيين يلاحظ نقيصة اساسية تتمثل في جهل الطرفين المتقابلين للحقيقة الجوهرية التالية: وهي ان الشريعة لم تطبق وبالتالي ان الدولة الدينية لم توجد إطلاقاً.

فالطرف الاصولي الذي ما انفك يرفع بكل تشنج عصا الشريعة يجهل هذه الحقيقة اذ ان فصل الدين عن الدولة قد تمّ منذ استئثار معاوية بن ابي سفيان بالخلافة في دمشق؛ والطرف الثاني اي العلماني يجهل هو الآخر هذه الحقيقة، لذلك نراه يطالب بصخب هستيري بعدم العودة الى «الدولة الدينية» التي لم توجد الا في مخيلته. ويكفي استنطاق الوقائع التاريخية التالية وكشف كوامنها ودلالاتها حتى تتبين هذه الحقيقة.

انتهت الدولة الدينية في الإسلام باغتيال الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان فيما عرف في تاريخ الإسلام بـ «الفتنة الكبرى». ومنذ ذلك التاريخ رأي الفقهاء أن ينصرفوا عن السياسة الي الدين وأن يتركوا للخلفاء الحق المطلق في إدارة الشؤون السياسية بدون تدخل منهم. وشكل الفقهاء منذ ذلك العهد المعارضة الأخلاقية «الدستورية» للدولة العلمانية التي انفصلت عن الإسلام ورفضت تطبيق الشريعة. وأول الصحابة الذين كرّسوا مبدأ التفريق أو الفصل بين الإسلام كدين والدولة كسلطة سياسية غير خاضعة له بالضرورة هم الثلاثة الكبار: أبو هريرة وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وهذا الأخير بايع جميع الخلفاء - باستثناء علي للحزازات المعروفة بين بني عدي وهاشم - بمن فيهم معاوية وبنه الفاسق يزيد الذي قتل الحسين ومثل برأسه. ومنذ نشبت الفتنة بين علي ومعاوية كان عبد الله بن عمر يقول: «لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء من غلب» استناداً الي الحديث القائل: «الإمام الجائر خير من الفتنة» وهو الذي اعتمده قدوة به الإمام مالك بن أنس لتأكيد صحة ولاية أئمة الجور (كالسفاح مؤسس الأسرة العباسية) الذين كانوا ينتهكون الشريعة ويرتكبون كبائر الإثم والفواحش كمصادرة الأموال وقتل معارضيهم بغير حق...

واعتمد فقهاء السنة وجوب طاعة الإمام الجائر عن حديث حذيفة بن اليمان المروي في «صحيح مسلم»: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنّون بسنتي قلت كيف أصنع؟ قال تسمع وتطيع الأمير وإن ضرب ظهرك...» وأخذ مالك حديث بن سلمي الذي يرويه أيضا «صحيح مسلم»: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم. قالوا : أفلا نقاتلهم يارسول الله؟ قال لا ماصلوا».

د. مصطفى لطيفي - مثقف تونسي، حائز على الدكتوراه في الفلسفة

واعتمد أهل السنة والجماعة في اقرار فصل الدولة عن الدين فتوي التابع الحسن البصري الذي اعتبر مظالم وجرائم الحجّاج بن يوسف التي لم يسبق لها في تاريخ الإنسانية نظير «بلاء من الله يجب الصبر عليه»(١) لا مقاومته. وامتثالا لذلك رفض الإمام أحمد بن حنبل مقاومة المأمون عندما انحاز الي المعتزلة واضطهد أهل السنة. لكنه عارضه في مسألة خلق القرآن التي لا تتماشي مع اتباعيته (confoimisme) الصارمة للسنة التي لم يرد فيها مايثبت أن القرآن مخلوق.. وكان أحمد بن حنبل يصلي وراء الخليفة المعتصم الذي كان، كجميع خلفاء بني العباس، طاغية ويجاهر بفسقه؟

واستنتج الفقهاء الحنابلة من ذلك : «ان الصلاة جائزة وراء الإمام الفاسق». أمّا بن تيمية الذي يعتبر المرجع الأهم للسلفية المعاصرة فإنه قد ذهب الي أبعد من ذلك : «يجوز تولية الحاكم الفاسق إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين كما فعل أبو بكر الصديق لتوليته خالد بن الوليد في حرب الردة» رغم أنه قتل مالك بن نويرة وزني بزوجته في نفس يوم قتله. ورفض أبو بكر إقامة الحد عليه رغم الحاح عمر علي ذلك كما يقول بن تيمية : «ستون سنة في حكم إمام جائر أفضل من الصلاة بدون إمام»(٢) وهذا ماسار عليه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي عندما عقد فصلا في كتابه «فضائح الباطنية» للبرهنة علي صحة استخلاف المستظهر بالله العباسي امام زمانه الذي انتقلت إليه الخلافة بولاية العهد دون أي رجوع الي شكل من أشكال الشوري. والإمام الغزالي لم يبتدع ذلك، فالصحابة السابق ذكرهم لم يعارضوا عهد معاوية لبنه يزيد بالخلافة كما لم يعارض الحسن البصري خلفاء بني أمية في زمانه بولاية العهد لأبنائهم وهم طغاة فسقة لا يستترون احتراماً لمبدأ الفصل بين الدين والدولة الأموية التي استأثرت بالقضايا السياسية وتركت للفقهاء والصحابة والتابعين وتابعي التابعين أمر تدبير الشؤون الدينية المحضة وللخليفة أمر السياسة والحكم.

واحتراما لنفس المبدأ لم يكفر الفقهاء منذ عبد الله بن عمر حتي محمد عبده والطاهر بن عاشور رؤساء الدول في العالم الاسلامي بسبب انتهاكهم للشرع ورفض تطبيق القرآن. يقول الحسن البصري معدداً انتهاك كاتب الوحي معاوية بن أبي سفيان بقوله : «أربع خصال كنّ في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة كانت موبقة (معصية) انتزاؤه علي هذه الأمة بالسيف حتي أخذ الأمر علي غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة؛ واستخلافه بعده بنه سكيرا خميرا يلبس الحرير ويضرب الطنابير وادعاؤه زيادا (أي استلحاقه لزياد بن أبيه كأخ له من الزنا). وقد قال رسول الله : «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقتله الصحابي حجرا وأصحابه»(٣).

وقد انتهك خلفاء بني أميّة الشرع ابتداء من معاوية بفرض ضرائب لم يقرها الشرع الذي لا يعترف إلا بالزكاة والجزية والخراج، وزادوا في مقدار الجزية والخراج نقضاً للعهد وفرضوا الضرائب علي الأرض الخراب وحتي علي الأسماء خلافا للشريعة(٤). كما انتهك معاوية وخلفاء بني أمية من بعده الشريعة بأمره لعن علي بن أبي طالب في المساجد؛ وعندما اعترض الصحابي حجر بن عدي علي ذلك قتله وأمر زياد بن أبيه بدفن الصحابي عبد الرحمن بن حسان حيّا(٥). وفرض خلفاء بني أميّة الجزية علي المسلمين الجدد مخالفة صريحة للشرع وحرموا علي المسلمين غير العرب إمامة الصلاة(٦) وغيّروا فرائض الميراث كما جاءت في القرآن بغرض عدم المساواة في الإرث بين المسلم العربي والمسلم غير العربي(٧) وحرّم ولاتهم علي المسلمين الأعاجم التزوج من المسلمات العربيات(٨) وجعلوا في كل مسجد محرابين ليصلي كل شيخ قبيلة عربية بقبيلته إذكاءً للعصبية الجاهلية بين العرب القحطانية والعرب العدنانية(٩). ومعاوية هو الذي سنّ هذا الخرق الواضح للشريعة. فالمعروف أن الكافر والمسلم لا يتوارثان. لكن معاوية جعل المسلم يرث الكافر لا العكس خلافا للشرع. وكانت ديّة الذمي مساوية لدية المسلم فخفضها معاوية الي النصف : «مبدلا بذلك سنة» رسول الله (صلعم) وكان يأخذ النصف الآخر لنفسه ولا يضعه في بيت المال(١٠). وكذلك انتهك معاوية «كتاب الله وسنّة رسوله في تقسيم مال الغنائم إذ أمر باستخراج الذهب والفضة من الغنائم واختص بها نفسه بدلا من إرسالها الي بيت مال المسلمين»(١١) كما رفض معاوية تطبيق آية القصاص : «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والأنف بالأنف والأذن بالأذن... والجروح قصاص»(١٢) فقد رفض القصاص من ولاته الذين كانوا يقطعون أيدي المسلمين بغيا وعدوانا(١٣). وأحدث معاوية بدعة هتك حرمة الأموات والتمثيل بالجثث. وهو ما كان شائعا في الجاهلية وحرمه الإسلام تحريما شديداً. فقد أمر معاوية بقطع رأس الصحابي عمار بن ياسر واحضاره إليه(١٤). ومثل بجثة محمد بن أبي بكر الصديق عامل علي بن أبي طالب علي مصر. فقد قتله ثم وضع جثته في جلد حمار ميت وأحرقها(١٥) وعلي سنّته غير الحميدة سار بنه عندما قطع رأس الحسين بن فاطمة الزهراء. وكذلك فعل خلفاء بني أمية من بعدهما منتهكين النصّ

من الكتاب والسنة رافضين تطبيق الشريعة، وحتي عندما تولي عمر بن عبد العزيز الخلافة لم يستطع العودة الي تطبيق الشريعة؛ فلمّا احتج بنه عبد الله عليه وطالبه بالعودة الي تطبيق الشريعة كاملة قائلا له: «مالك ياأبتي لا تطبق الشريعة. فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق» أي لماذا لا تطبق الشريعة غير مبال بأي خطر حتي بإلقائنا في القدور المملوءة بالماء المغلي. لكن والده الحكيم أجابه جوابا يجدر بالسلفية المعاصرة أن تتمعّن فيه: «لا تتعجّل يبني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين ولم يحرمها إلاّ في الثالثة. فإني أخاف يبني أن أحمل الناس علي الشريعة جملة فيرفضوها جملة وتكون من ذلك فتنة»(١٦) ومات قبل أن يطبقها جملة!.

أما في عهد بني العباس، فقد تم إلغاء الشريعة جملة وتفصيلا وأصبح الخلفاء يأتون كبائر الإثم والفواحش من التعذيب والقتل جهارا واستمر الأمر حتي نهاية الخلافة العثمانية في ١٩١٨. أي أن الشريعة الإسلامية لم تُطبق أبداً. فكيف يجرؤ اليوم أصولي به مسكة من عقل علي المطالبة بتطبيق الشريعة التي لم تطبق منذ حوالي ١٥ قرناً. لم يكفر فقهاء الإسلام وأئمة السنة الدولة التي أبتعدت عن الدين وانفصلت عن الشريعة، باستثناء فقيه سلفي معاصر ناقم على العرب والعروبة هو أبو الأعلي المودودي الذي شنّ حملة ضاريّة علي خلفاء الإسلام وفقهائه في كتابه «الخلافة والملك» لأنهم لم يطبقوا الشريعة ابتداءً من حكم معاوية الي حكم السلطان عبد الحميد.

إذا كانت الشريعة لم تطبق في رأيه إلا خلال الأربعين عاماً التي هي مدة دوام الخلافة الراشدة ثم انقطع تطبيقها علي يد صحابي كبير مثل معاوية، فكيف يطالبنا الآن بالعودة ١٥ قرناً الي الوراء علما بأن الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يطبقوا كما يزعم المودودى الشريعة بحذافيرها كما هو مقرر في كتب التاريخ والتفسير والفقه.

المراجـع

(١) انظر الدولابي، الكني والأسماء، ص ١٢١.
(٢) المقارنة بين الغزالي وبن تيمية، تأليف الدكتور محمد رشاد سالم، ص ١١٨.
(٣) ابن الأثير، جزء ٥، ص ١٢٠ والطبري، ج ٨، ص ١٨٧.
(٤) ابن الأثير جزء ٣، ص ١٤.
(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، جزء ٨، ص ١٣٢.
(٦) عبد الوهاب، نصر السياسة الشرعية، ص ١٤٨.
(٧) انظر تفاصيل هذه الجريمة الشنيعة في الطبري، جزء ٤، ص ص ١٩٠ - ٢٠٧. وبن الأثير جزء ٣، ص ٢٣٤ وبن خلدون، جزء ٣، ص ١٤.
(٨) العقد الفريد، جزء ٢، ص ٢٣٣.
(٩) عيون الأخبار، بن قتيبة، جزء ٢، ص ٦١.
(١٠) نفس المرجع.
(١١) بن كثير، البداية والنهاية، جزء ١٠، ص ٢٣٢.
(١٢) المائدة، آية ٤٥.
(١٣) الطبري، جزء ٤، ص ١٧٥.
(١٤) ابن الأثير، جزء ٣، ص ٢٢٨.
(١٥) الطبري، جزء ٤، ص ١٢٩.
(١٦) الطبري، نفس المرجع، ص ٧٩.

الأصولية:
هل هى تعبير عن اخفاق التحديث؟

د. مجدى عبد الحافظ صالح

مدخل :

لعل موضوعنا هذا يُثير كثيراً من القضايا المتعددة والملحة على فكرنا العربى المعاصر، بحيث تُشكّل مجمل هذه القضايا لُبّ إشكاليتنا المعاصرة. فهو يثير موضوع الأصولية الذى فرض نفسه بشكل جعل العالم من حولنا يهتم به ويدرسه ويقيم الندوات والمؤتمرات من أجله باعتباره أصبح يُشكّل اليوم تحديا خطيرا للمشروعات الغربية فى العالم، وهو يثير فى نفس الوقت قضية النهضة والتحديث، ومشاريعنا المختلفة فى التحديث والتى بدأت منذ منتصف القرنالثامن عشر إلى بداية القرن العشرين وحتى الآن ولم تنته بعد. إنه الموضوع القديم الحديث الذى يحاول أن يلمس مواطن جروحنا القديمة وإمتداداتها الحديثة، يحاول مراجعة مسلمات وبديهيات عصر الاحياء، ويسلط الضوء على خلفيات هذه البدايات حتى تكتشف الميكانيزم الذى تشكلت به ومدى مواءمته مع واقعه الثقافى والحياتى.

وإذا كان العالم الغربى اليوم قد تخطى أفكار التحديث، بانقضاء المرحلة وبتخطيه مرحلة الاهتمام بالذات الى الموضوع ليُسلط جُل جهده وحصافته الى نقد الحداثة، وطرح أفكار جديدة خاصة بحقوق الطبيعة، إلا أنه لم يستطع بعد تجاوز " الأصولية " فى أبعادها الدينية كاليهودية والمسيحية وحركاتها المتطرفة أو المعتدلة، أو فى ابعادها المدنية كالقومية الشوفينية والعنصرية والمتمثلة فى النازية الجديدة والفاشيست الجدد واليمين المتطرف، وفى الغالب تظهر هذه الحركات فى انسجام وتوافق تام مع الحركات الدينية المتطرفة.

الأصولية إذن تكسب أرضا فى الغرب كما فى الشرق ولو مع اختلاف الدرجة وحجم المنتمين الى كل منهما وحجم التأثير على الواقع، على الرغم من أن الغرب يتحدث عما بعد الحداثة، والشرق لم يبلغها بعد. ويجرنا هذا السؤال : هل بالمعنى السابق يمكننا القول أن الأصولية ضربٌ من الحتمية، فسواء تقدمنا أو تخلفنا فهى قدرٌ واقع، ومن هنا ليس هناك مجال للسؤال عما إذا كانت تعبيراً عن إخفاق التحديث ؟!

إستنتاج هذا ممكن باعتبار شكله المنطقى، إلا أنه لا يعبر عن الحقيقة، فهذه الظاهرة ترتبط فى الشرق كما فى الغرب مع الأختلاف فى بعض التفاصيل بالازمة المستحكمة للرأسمالية العالمية ووصولها الى طريق مسدود، بحيث أن العالم يعيش منذ سنوات فى ظل أزمة اقتصادية خطيرة، وكل ما تقوم به الدول الصناعية الكبرى اليوم ومنذ فترة طويلة هو ما يسمى بادارة الأزمة Ges-tion De La Crise ومن هنا تشكل الظاهرة الأصولية

د. مجدى عبد الحافظ صالح – باحث فى الفكر المصرى الحديث

ملمحا من ملامح تلك الأزمة المستحكمة.

الحلقةالاضعف :

ولنبدأ موضوعنا بالحديث عن " الحلقة الاضعف " والحلقة الاضعف كفكرة هى تعبير عن الفصيل الذى يعيش داخل مجتمع ما، وهو فصيل يحتل موقعاً إجتماعياً واقتصادياً وفكرياً خلف الفصائل الأخرى، لذا فهو مختلف عن السائد والغالب داخل المجتمع، يشكل فيما بينه ما يمكن تسميته " بالحلقة الاضعف " مقارنة بالحلقات الأخرى الأقوى ذات الميزات الاجتماعية والاقتصادية الكبيرة، وتنسحب التسمية السابقة على كل فرد من أفراد الفصيل. " الحلقة الاضعف " بهذا المعنى هى الاكثر قابلية للأنكسار أو للأنفجار، بفعل الضغوط التى تقع عليها من الحلقات الآخرى، فهى دائما فى حالة شد دائم، وبحكم المنطق لكونها أضعف الحلقات جميعاً.

هذه الفكرة تجد لها سندا علميا من خلال علم النفس الاجتماعى، حيث يعزو د. مصطفى سويف الأستجابة المتطرفة الى الجماعات المهمشة فى المجتمع " أن الهامشية الاجتماعية تولد توترا يتخذ شكل تعصب الأزدواج. فكلما كانت الجماعة هامشية كانت إستجابة اعضائها متطرفة "(١). والجماعات المهمشة إجتماعيا - اقتصاديا - هنا - هى " الحلقة الأضعف " وهى الأكثر قابلية وتأهيلا لأن تكون الجيش الجاهز والدائم لأى حركة راديكالية(يسارية متطرفة، فاشية، أصولية دينية.. الخ)، كما أنها بهذا المعنى هى المرشحة دائما لأن تغرب بذاتها أو يغربها الآخرون. ولنفهم المعنى سنأخذ مثالين متعاصرين هما موقف علماء ومشايخ الأزهر من إرسال بعثات محمد على لفرنسا، وموقف شيخ الاسلام وعلماء الدين باسطنبول وتحالفهم مع الانكشارية لمنع السلطان محمود الثانى من التحديث وارسال البعثات العلمية للغرب.

ففى مصر كان علماء الأزهر ومشايخه يتمتعون بنفوذ كبير جاء على أثر ما حازوه من ثروة وعقارات أمنّتْ عدم المصادرة من قبل المماليك، وبذلك تطلعوا مع التجار للعب دور سياسى يعادل ما حازوه من نفوذ، أى أنهم لم يكونوا الحلقة الأضعف فى التركيبة الاجتماعية فى مصر فى هذه الآونة، ولذا كانوا فى طليعة المطالبين بكل جديد، بل لم يتورعوا عن تطوير الفقه عندما رأوه يقف حجر عثرة فى سبيل طموحاتهم، وفى عام الحجة سنة ١٧٩٥ إستطاعوا إنتزاع حجة من مراد وابراهيم بك لوقف المظالم والتعسف، وعند مجيء الحملة الفرنسية التزم سلوكهم بالحنكة والرزانة ليحفظوا مصالحهم وأموالهم، فلم يشاركوا فى أى من المعارك ضد الفرنسيين، وهم أنفسهم الذين أرتأوا تسليم القاهرة، واتصلوا ببونابرت وأخذوا منه الأمان، وهم الذين تصدروا فيما بعد الديوان الذى أنشأه بونابرت، وفى ثورة ١٣ مايو سنة ١٨٠٥ هم الذين نصّبوا مع التجار محمد على واليا على مصر، بعد أن خلعوا بانفسهم خورشيد باشا الذى أعلن أنه لن ينزل من القلعة إلا بأمر السلطان ولهذا فليس للفلاحين الحق فى عزله، قاوموا هذا بالاجتهاد الفقهى حينما قرروا أنه ليس للوالى الظالم أن يحتمى وراء قول القرآن : " واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم " والسلطان العادل وحده هو المعنى بهذه الطاعة، واكدوا حق أهل البلد فى عزل الولاة، حتى الخليفة إذا صار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه(٢).

هكذا لم يكن علماء الأزهر والمشايخ الكبار حلقة ضعيفة فى تلك التركيبة، وعلى العكس فقد شارك المشايخ الصغار - وهم هنا الحلقة الأضعف - مع العامة فى كل المعارك والثورات التى دارت ضد الفرنسيين فى مصر، وكان هذا الأشتراك فى نظر العلماء الكبار مُداناً، فهذا هو الجبرتى يصف العامة فى ثورة القاهرة الثانية بالأوباش والحشرات، ويصف أحد المغاربة ممن ملكوا حركة الشارع اثناء هذه الثورة بأنه " ليس ممن له فى مصر ما يخاف عليه من سكن أو أهل أو مال أو غير ذلك، بل قال لا ناقتى فيها ولا جملى "(٣).

وقد حرص كبار العلماء والمشايخ على زيارة المجمع العلمى المصرى Institut d' Egypt الذى انشأه بونابرت ولو على استحياء لطبيعة هذا العلم التجريبى الجديد الذى يأتى مع الغازى الكافر - كما اعتبروه - الا أن هذا لم يمنعهم من حضور تجاربه العلمية والاطلاع على تطوره التكنولوجى، وقد روى الجبرتى عديدا من هذه التجارب وحرصه على حُضورها، وما دار من مناقشات بين هؤلاء العلماء وبين المشايخ، بالأضافة الى عدم معارضة هؤلاء المشايخ والعلماء لمحمد على عندما أراد أن يُرسل ببعثاته الى فرنسا، بل كان حسن العطار وهو من كبار العلماء، بل وشيخا للأزهر سندا له فى مهمته، بل هو الذى رشح له ذلك الشاب المتخرج حديثا من الأزهر لكى يصحب البعثة إماما لها، ألا وهو رفاعة الطهطاوى.

وتصدى هؤلاء العلماء الى البدع والخرافات التى كان يأتى بها العامة بحزم وحاربوها فها هو أحدهم الجبرتى يتحدث عن هؤلاء الذين يسميهم " أهل السوقه " و " أهل الحرف السافلة "، بل وأيضا " أهل الطرق الشيطانية(٤). والذين يصدق عليهم مفهومنا هنا عن الحلقة الأضعف باعتبارهم ينتمون الى تلك الحلقة فيصف قدومهم " من

الحارات البعيدة والقريبة وبين أيديهم منارور القناديل والجوامع العظيمة التى تحملها الرجال والشموع والطبول والزمور ويتكلمون بكلام محرف يظنون أنه ذكر وتوسلات يشابون عليها وينسبون من يلومهم أو يعترضهم الى الاعتزال والخروج والزندقة وغالبهم السوقة وأهل الحرف السافلة ومن لا يملك قوت ليلته "(٥). بل أن نص الجبرتى نفسه لا يسلم من بعض تعليقاته على ما يشاهده، فنجد أن السلطان قد أرسل الف قرش رومى توزع على طلبة ومجاورى الأزهر، بحيث يقرأون له صحيح البخارى ويدعون له بالنصر، ويورد أن الباشا زاد عليها ثلاثة آلاف قرش اخرى بناء على طلب المجاورين ثم يستكمل " ثم أحضروا اجزاء البخارى وقرأوا، وصادف ذلك زيادة أمر الطاعون والكروب المختلفة ".(٦)

فى هذا الوقت الذى يتطلع فيه علماء ومشايخ مصر الى الجديد ويقفون ضد الخرافات " والخزعبلات " آخذين المبادرة، نرى شيئا آخر مُغايرا يقع فى عاصمة الدولة العليّة(اسطنبول)، إذ وقف شيخ الاسلام مع علماء الدين والمشايخ حجر عثرة امام تحديث الدولة، وإذا كان العلماء والمشايخ المصريون قد خلعوا الوالى العثمانى خورشيد باشا كخطوة أولى لكسر الجمود والتصدى لدعاة السلفية بفقهم الجديد، فإن شيخ الاسلام فى اسطنبول مع عدد من العلماء وبالتحالف مع الانكشارية يخلعون السلطان سليم الثالث(١٧٨٩ - ١٨٠٧) بحجة إصداره إصلاحاته المعروفة تحت أسم " النظام الجديد " ويصدر شيخ الاسلام محمد عطا لله فى مايو سنة ١٨٠٧ حجة شرعية يوقع عليها كبار العلماء يتهمون فيها الاصلاحات " بأنها بدعة غير شرعية وتقليد للكفار "(٧). هكذا كان علماء اسطنبول ومشايخهم الحلقة الأضعف عندما رأوا نظاما آخر سوف يجردهم من امتيازاتهم التى حازوها. ولم يستطع السلطان محمود الثانى(١٨٠٨ - ١٨٣٩) أن يفرض الأنظمة الحديثة إلا باضفاء الصبغة الدينية عليها واستمال كبار العلماء، واصبح خطاب ايديولوجيتيه يقوم على تصوير الانكشارية خصوم الحداثة على انهم " عناصر مسلمة سيئة منتهكة للشرعية(واتهمهم) بتمزيق القرآن اثناء ثوراتهم.. بل(اتهم) أيضا جماعة البكتاشية بشرب الخمر فى شهر رمضان وإهمال الصلاة فى الأماكن العامة، وعدم الاعتراف بالخلفاء الراشدين ماعدا سيدنا على بن ابى طالب "(٨). وكلها أمام الناس إتهامات خطيرة تمس جوهر العقيدة، إلا أن هذا لم يوقف قادة الإنكشارية والداعين للقديم. ففى يونيه سنة ١٨٢٦ وفى محاولة لكسر تمردهم قيل لهم أن الأنظمة الحديثة تلك لم تُقتبس من أوروبا ولكنها أقتبست.. مما يطبقه محمد على فى مصر، ولم يتم دحر التمرد على الحديث إلا باصدار فتوى من شيخ الاسلام الجديد تجيز قتل المتمردين مما حفز العامة للتصدى لهم، ويحاول السلطان التعبئة ضدهم مستخدما دائما البُعد العاطفى الدينى واصفا اياهم بانهم " رفضوا إطاعة أوامر قادتهم وتخلوا بخزى عن حصوننا وولاياتنا لاعدائنا الكفار..(وأنهم) قطعوا بالسكاكين صفحات القرآن... واستخدموا السلاح المعطى لهم ضد حكومة الشعب المسلم وقاموا بالتمرد ضد سلطانهم الشرعى... وقد وجد على أذرع بعض الذين اعدموا شارة الصليب.. "(٩). وإذا كان محمد على حاكم مصر القوى أستطاع بمباركة عدد من المشايخ إرسال اولى بعثاته الى فرنسا فى سنة ١٨٢٦، فان السلطان محمود الثانى لم يستطع إرسال اولى بعثاته لاوروبا إلا فى سنة ١٨٢٧ فى جو سادته احتجاجات الهيئات الدينية.

كما قلنا من قبل أنه فى هذه الفترة لم يكن فى مصر من يتمسك بالنهج القديم ويتشبث بمواقف اصولية سوى عامة الناس وصغار المشايخ، إذ كان قد تعلق كبارهم بما هو جديد وحديث، بل ومن مواقعهم الاجتماعية استطاعوا تأويل الآيات القرآنية بحيث أصبحت وجاهتهم الأجتماعية وحرصهم على الدنيا ليسا خروجا عن الدين ".. المال اوجده المولى سبحانه وتعالى من امور الدنيا لا من امور الآخرة، قال تعالى انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد وهو من جملة السبعة التى ذكرها الله سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز فى قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب. فهذه السبعة بها تكون الخبائث والقبائح وليس هى فى نفسها امورا مذمومة بل قد تكون معينة على الأخرة إذا صرفت فى محلها.١٠).

وهكذا لم يتبن مواقف فى هذه الفترة اصولية سوى من انتمى للحلقة الأضعف، وعلينا أن نوضح أن هذه المواقف الأصولية لم تعبر عن نفسها إلا فى شكل احتفالات دينية، خاصة ما اتصل بهذه الأحتفالات بموالد الأولياء أو احتفالات الفرق والطرق الصوفية المتعددة، ولم تظهر هذه المواقف عنفا ما تجاه المخالفين اللهم إلا السباب ونعتهم بالزندقة والأعتزال - كما رأينا - الا أن الشىء الجدير بالذكر أنه كان هناك احترام شديد يكنه هؤلاء لمشايخ وعلماء الأزهر على الرغم من سبهم لبعض هؤلاء العلماء خاصة خلال الثورات الكبرى والتى كان يمتنع هؤلاء المشايخ

الكبار عن الاشتراك فيها. وبالرغم من إلتصاق صغار المشايخ بهذه الحركات إلا أنه لم يحدث ان اعترضوا على السلطة الروحية ونفوذ هؤلاء المشايخ الكبار أو حتى شككوا فى اعتقادهم الدينى.

مرحلةجديدة

ولم يتبن كبار المشايخ - مع بعض الأستثناء - مواقف أصولية إلا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وذلك لأسباب كثيرة نبرز من أهمها ثلاثة :

١ - هجرة الشوام بكثافة كبيرة الى مصر، بخاصة المسيحيون منهم، بعد تعرضهم لمذابح عديدة على أيدى الولاة الأتراك، وكان أكثرهم يتقنون - إلى جانب العربية لغتهم الأم - اللغات الأجنبية وعلى الأخص الفرنسية والتركية مما عمل على أن يتصدروا الوظائف العليا والادارات الحديثة، وقد كانوا مثقفين من خارج الأزهر تنبنى ثقافتهم على علوم ووسائل دنيوية لا علاقة لها بالدين(فرح انطون، وشبلى شميل، ويعقوب صروف، واديب اسحق وغيرهم).

٢ - عودة مبعوثى محمد على وبدء عملهم على رأس الادارات والمؤسسات الحديثة مثل مدرسة الالسن، وقلم الترجمة، والمهندسخانة ومدارس الزراعة والحقوق والطب والصيدلة " والادارة والمساحة ودار العلوم.. الخ(رفاعة الطهطاوى، ومحمد أفندى بيومى، وعلى مبارك وغيرهم).

٣ - تخرج طلبة المدارس الحديثة، والذى انصب تعليمهم على العلوم الغربية الحديثة من جغرافيا، وهندسة، ورياضيات، وعلوم عسكرية مختلفة بالأضافة الى الترجمة من اللغة الفرنسية(خليفة محمود، وصالح مجدى، وعبد الله السيد، ومحمد قدرى، وعبد الله ابو السعود، وحسن الجبيلى، وغيرهم).

هذه العوامل خلقت مناقشة حادة خاصة بين هؤلاء المتعلمين الجدد بالطريقة الحديثة وإخوانهم ممن تعلموا على طريقة الأزهر، خاصة أن الأولين أخذوا يتصدرون هيئات وإدارات الدولة المنشأة حديثا، وأصبحوا لحد ما أكثر استقراراً بسبب الوظيفة ومرتبها، وأكثر من ذلك بدأت كتاباتهم التى نُمت عن طريقة أخرى فى التناول والتفكير، بدأت تتعرض لطرق التفكير السلفية وتدعو للعقل والمعارف الجديدة، ففى عام ١٨٧٠ وحده ظهر كتابان الأول تحت عنوان " بث المعارف ونث العوارف " لميخائيل افندى عبد السيد الذى هاجم فيه سخائف الجهل وكساد سوق الأدب والعلوم، وإنتشار الخرافات والأقوال الخزعبلية،(١١) وكان الكتاب الثانى تحت عنوان " فى التمدن " لمحمد قدرى وفيه تعرض لحالة التمدن الأوروبى وأسبابه لكى نقتبس منهم هذه الأسباب وبهذا ننال الاحترام الواجب، وفى سنة ١٨٧٩ يظهر كتاب آخر تحت عنوان " الاقتصاد السياسى أو فن تدبير المنزل " لمؤلفه خليل افندى غانم يبشر بالرأسمالية ويهاجم الاشتراكيين، وفى عام ١٨٨١ يظهر كتاب آخر بعنوان " الحاكم والمحكوم " يتناول فيه كاتبه سعيد افندى البستانى موضوع الحكومات المطلقة والمقيدة، ويتحدث لأول مرة عن عدم تعارض الشرع فى المساواة بين الغنى والفقير، أو بين الرجل والمرأة(١٢)، وفى سنة ١٨٨٤ صدر كتاب تحت عنوان " فلسفة النشوء والأرتقاء " لكاتبه شبلى شميل يحاول أن ينشر فيه مذهب دارون فى التطور(١٣)، وفى نفس الوقت لمعت فى سماء مصر صحف متعددة : الوقائع المصرية واليعسوب سنة ١٨٦٥، ووادى النيل سنة ١٨٦٦، ونزهة الأفكار سنة ١٨٦٩، وروضة المدارس سنة ١٨٧٠، وروضة الأخبار سنة ١٨٧٥، والأهرام سنة ١٨٧٦، ومصر سنة ١٨٧٧، والوطن سنة ١٨٧٧ وابو نضارة سنة ١٨٧٨، ومرأة الشرق سنة ١٨٧٩، والمفيد سنة ١٨٨١(١٤). وفى هذا الجو أصبح الصراع بين المثقفين التقليديين والمثقفين المحدثين هو صراع على المكانة الاجتماعية، ولا تخفى أبعاده السياسية والأقتصادية.

وتأكد هذا التيار العقلانى بظهور أجيال اخرى من الكتاب والمثقفين، وظهور كتب لها أهميتها فى عصر الاحياء العربى ومنها الترجمات التى تمت من علوم وثقافات الغرب المختلفة فى كل المجالات، بداية من الجهود التى قام بها الطهطاوى وتلاميذه فى ترجمة الكتب المختلفة فى الهندسة والرياضيات والجغرافيا والطب والقانون، بالأضافة للجهود التى تمت على يد اجيال اخرى فيما بعد لترجمة الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية والفنية والاقتصادية.. الخ وفى علوم الكيمياء والفيزياء والأحياء.. الخ مثل لطفى السيد وفتحى زغلول واسماعيل مظهر وعصام حفنى ناصف وسلامة موسى وغيرهم، وقد تمت بعض هذه الترجمات فى المجلات والدوريات المختلفة والتى ارتفع اعدادها بشكل لم يسبق له مثيل. وتعددت المؤلفات بداية من " تخليص الابريز فى تلخيص باريز " و" مناهج الألباب المصرية " للطهطاوى، " والخطط التوفيقية " لعلى مبارك، " وملقى السبيل " لاسماعيل مظهر، " وحاضر المصريين أو سر تأخرهم " لمحمد عمر، و " مقدمة السوبرمان " و " الأشتراكية " لسلامه موسى، و " تقويم النيل " لأمين سامى، " والكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث " لميخائيل شاروبيم، و " تحرير المرأة " لقاسم أمين، و " دائرة معارف القرن العشرين " لمحمد فريد

وجدى، حتى " الاسلام واصول الحكم " لعلى عبد الرازق، و " فى الشعر الجاهلى " لطة حسين، وغيرها من الكتب الهامة فى تاريخ عصر الاحياء العربى.

طبيعة المرحلة

إلا أن السؤال الهام، ماذا تم على أرض الواقع وما هو ميكانيزم التحديث فى هذه المرحلة ؟

قبل الاجابة على السؤال المطروح يجدر بنا أولا أن نشير سريعا لطبيعة تلك المرحلة: كانت البورجوازيات الأوربية خارجة من عصر النهضة، مطورة أنظمتها المدنية، ونظمها العسكرية ومعارفها فى العلم والفنون المختلفة وكانت الكشوف الجغرافية قد تمت بفعل الرغبة فى فتح أسواق جديدة بالمستعمرات ومحاولة خلق مجال حيوى يُسرِّع بحصاد الأرباح والاستيلاء على تجارة الشرق، وسال لعاب البورجوازيات الأوربية المتنافسة فى إمتلاك العالم الجديد والسيطرة على العالم القديم مستخدمين فى ذلك كل ما وصلوا إليه من أدوات جديدة ووسائل حديثة كالبوصلة لتحديد الأتجاهات، والأسلحة النارية لقهر شعوب العالم غير الأوروبى والأساطيل، وعلوم الطبيعة والكيمياء، والرياضيات، والهندسة.. الخ، وقد أسفر المشروع الذى كان طور الإعداد عن مغانم تعدّت تصوراتهم فعثروا على المعادن النفيسة فى مناجم القارة الجديدة، وهى بمثابة الشريان اللازم لمضاعفة التبادل التجارى على حساب أقطار الشرق، كما أصبح سكان افريقيا بالنسبة لهم قوة العمل المجانية والتى جلبوها لزراعة البرارى الجديدة فى أمريكا، أى توفرت الشروط اللازمة والتى تضمن لهذه البورجوازيات الهيمنة الفعلية على شرايين الأرباح فى العالم غير الأوروبى، وفى نفس الوقت اعطاها نفسا جديدا لحل أزماتها الداخلية، ودفعة قوية للبقاء والإفتراس. وقبل الغزو الفرنسى كانت العلاقات التجارية بين مصر والعالم الخارجى فى تطور مستمر، بل وكانت هناك اتفاقات تؤطر هذه العلاقات وتحميها بين حكام مصر من المماليك وحكومات الدول الأوربية، وامتدت هذه التجارة الى لندن ومارسيليا والبندقية، وتريستا، وسالونيكا، وهنجاريا، واسبانيا.. الخ، وفى عام ١٧٧٥ كان الميزان التجارى لمصر يميل لصالح الخارج إذا حسبنا صادرات وواردات مصر من الخارج فى هذا العام(١٥) :

قيمة الصادرات = ١٦٠٧٢ ديوانى

قيمة الواردات = ٣١٢٢ ديوانى(١٦)

وفى عام ١٧٩٥ المعروف بعام الحجة شكل المشايخ مع التجار أهم مصدر من مصادر التراكم المالى، فكثير منهم كان يمارس أعمالا تجارية(١٧).

هذه الثروات التى كونوها جعلتهم يبحثون عن الدور السياسى الذى يتواءم مع ما حازوه من ثروة، ولعل حصولهم على الحجة من حكامهم فى هذا العام يعتبر إعترافاً رسمياً ولأول مرة بقوة تلك القوة الوليدة التى أستطاعت أن تملى شروطها للمرة الأولى على حكامها.

كانت كل الأجواء تشير بأن مصر لم تكن على الاطلاق جثة هامدة، وان هناك ما يدب فيها ولو ببطء شديد، وينم عن أن الأنظمة المصرية العتيقة لابد وأن تتغير على صورة أخرى جديدة تستجيب للأنماط الجديدة والتى مازالت فى طور النمو والظهور.

الحملة الفرنسية والتحديث :

وتأتى الحملة الفرنسية بشكل آخر من أشكال التحديث ولعل النص الآتى يضعنا بشكل حقيقى فى صلب أحداث هذا الحدث الهام ".. الذى قاد هذه الحملة لم يقصر اغراضه فقط على عقاب الذين أعاقوا تجارتنا، بل أنه أعطى لمشروع هذا الغزو سموا وعظمة جديدتين، كما طبعه بطابع عبقريته الخاصة، لقد قدر منذ البداية ما سيكون لهذا الحدث بالضرورة من سطوة على علاقات أوروبا مع الشرق ومع أواسط أفريقيا، وعلى الملاحة فى البحر المتوسط. بل وكذلك على اقدار اسيا. ولقد اتخذت الحملة لنفسها هدفا، هو تأديب المماليك والحد من طغيانهم، والتوسع فى مشروعات الرى والزراعة، وأن تحقق إتصالا دائما بين البحر الأبيض والخليج العربى(البحر الأحمر)، وأن تقيم مؤسسات تجارية وأن تقدم الى الشرق المثال النافع الذى للصناعة الأوربية، وأخيرا أن تجعل ظروف وحياة السكان أحسن حالا، وأن تمدهم بكل المزايا التى أنتجتها حضارة متطورة،.(١٨)

هكذا جاءت الحملة بمشروعها الذى كان يهدف على المستوى المادى خلق سوق جديدة وعادات وأنماط جديدة تصب فى إنعاش هذه السوق والسيطرة على العالم واسواقه من خلال الوجود بمصر، وعلى المستوى الحضارى والثقافى الرغبة الأكيدة فى دراسة الآخر من حيث هو مختلف لإدراك قدر هذا الأختلاف، لكى يجلب هذا نوعا من الطمأنينة والسلام الذاتيين عند الوصول الى فكرة المشابهه، بل والمطابقة مع الذات والأندماج والتأقلم مع المحيط، ولعل هذه الفكرة ذاتها هى خلفية النزعة المركزية لأوروبا Euro-centrisme.

وعلى الرغم من ذلك كان من الممكن الإفادة لأقصى حد من الاحتكاك الذى تم بين الطرفين، إلا أن سلفيينا الذين ظهرو أو نهضويينا - على حد سواء - فوتوا هذه الفرصة. قام كل منهما بمقارنة واقعهم بواقع الغرب،

وفهموا أن تفوق أوروبا العسكرى على أنه مظهر من مظاهر قوى الغرب الكامنة، إذ يعود الى النظم الديمقراطية، والروح الانسانية والمساواة والليبرالية. وانبهر البعض منهم بالعلم الأوروبى - على وجه التحديد - الا أنه قد فات هذا البعض معرفة الدواعى التى انتجت العلم الأوروبى وثورته الحديثة إذ أن الجهل بتلك الدواعى، إضافة لعدم تعمقهم فى دراسة ظروفهم التاريخية والاجتماعية هو ما أدى الى ما آل إليه الحال.

صراع بين نهجين : -

تعمق الصراع إذن بين أصحاب نهجين الأول يريد تحويل العالم لظواهر دينية حينما يحيل كل شىء الى الأصول الأولى، والثانى يحاول إعادة الاعتبار للعقل سائلا عن اسباب استمرارية الأصول. ويذل المنورون العرب مع ذلك جهدا كبيرا ساهم لحد كبير فى تعادل الاتجاه الأصولى مع الاتجاه الحديث فى الثقافة العربية، فنتقد اصحاب اتجاه التحديث طرق التعليم التقليدية فى الأزهر، فهذا محمد عمر يتعجب من هؤلاء الأزهريين الذين عدوا " الفلسفة كفرا والمنطق زندقة والرياضيات ضلاله والطبيعيات بدعة والكيمياء فرية. ثم يفاخرون بابن رشد وابن سينا وغيرهما مع أنهم هم الذين كانوا يشتغلون بتلك العلوم فى عصرهم وهم الذين سطعوا بانوارها مشارق الأرض ومغاربها فهذا دليل على سوء حاضرهم إن لم يتداركوه بالاصلاح والتحسين... طرق التعليم فى الأزهر الآن مما يعدم إظهار المواهب العقلية فى الإنسان لانعدام الوسائل التى تفتح للمتعلمين المجال الى ارتقاء الانسان فى عقله وإعلاء همته فى شئون حياته وسعادته وذلك لانصراف الاعتناء من المعلمين الى حفظ القواعد المدونة فى الكتب لا الى التمرين والعمل فى الفنون التى يتلقونها ".(١٩) بل و يفسر الجهاد أيضا بطريقة مختلفة " الجهاد ليس السيف وحده والسيف القاضب مخراق لاعب اذا لم تمض الدعوة حقه وجهاد الغى والغواية والجهل والجهالة والهوى والضلالة بالدليل والحجة والبرهان هو الجهاد الأكبر "(٢٠).

ولم يترك الطرف الآخر الساحة، بل تصيَّد المناسبات وأبدى استياءه ولعنائه، وهذا هو الأمير عمر طوسون يوجه الى وزير المعارف خطابا حاداً لسماح الوزارة بمناظرة تمت بين الشيخ رشيد رضا والأستاذ محمود عزمى داخل حرم كلية الحقوق حول مسألة مساواة المرأة بالرجل، يصرخ طوسون قائلا بأن كثيرين قد طلبوا " إلينا أن نرفع صوتنا لإيقاف تيار الالحاد فى الدين والخروج عن حدوده بمناسبة المناظرة "، وهويلفت نظر وزير المعارف " الى أن ترك الحبل على الغارب للمتناظرين وإعطاء الحرية المطلقة للمحاضرين وخصوصا فى بلد حديث عهد بالنشوة العلمية كالقطر المصرى دون أن يراعى فى ذلك الشعور الدينى وما يجب من الحرمة للمعتقدات مما يلقى فى روع الأمة سوء الاعتقاد فى الحكومة... فكيف يسوغ الجدل فى نصوص الاسلام القطعية كمسألة نقص حظ المرأة فى الميراث عن الرجل فى معهد تهيمن عليه حكومة مصر الاسلامية ".(٢١)

اذا الوصول الى التعادل بين الاتجاهين كان من شأنه أن قلل فرص التطرف والعنف، وذلك لانعدام وجود الحلقة الأضعف، والتى يتسبب وجودها فى أخذ مواقف حادة على الدوام، ومن هنا شهد هذا العصر أكبر حركة تسامح بين الأطراف المتصارعة، حيث كانت تُعقد المناظرات وتثير الجدل من حولها بين المعارضين والمؤيدين ولا ينتقل النقاش بأى حال من الاحوال الى العنف وكلنا يعرف كتاب اسماعيل أدهم الشهير " لماذا أنا ملحد ؟ " وقد تمت مناقشة الكتاب بعشرات المقالات والأعتراضات، حتى تأليف كتاب آخر فى المقابل " لماذا أنا مؤمن؟"، ولم يتعرض أحد للكاتب، ليس فقط لأن حرية التعبير كانت قد انتزعها المنورون العرب، أو لتعادل القوى فى هذه الفترة بين التيارين بشكل منع وجود حلقة أضعف فقط، ولكن أيضا لطبيعة الانسان المصرى نفسه، وهو يكره العنف ومسالم بطبعه، هذا ما أكده علماء الحملة " وليس أكثر مثارا للدهشة من أن ترى بعضا من العامة يتشاجرون، ويهدد بعضهم البعض، بل يصل الأمر ولأبعد من ذلك، ومن النادر أن تصل مشاجراتهم لنتائج أكثر خطورة ".(٢٢)، فكان المصرى بطبعه لا يميل الى العنف، حتى ان سجلات الحملة الفرنسية تسجل أن " حوادث القتل نادرة للغاية فى المدن الكبرى وبخاصة فى القاهرة، وربما لا يعود الأمر الى قوة القانون بقدر ما يعود الى الطابع الخجول للسكان..."(٢٣).

وبانتشار المصطلحات الحديثة فى كتابات الجميع، إضافة لانتشار الأجهزة والأدوات الحديثة، ساهم هذا - لحد كبير - فى سيادة جزئية للأتجاه الحديث ونقول جزئية لأن الاتجاه السلفى ظل لهم بالمرصاد، فى حركة مد وجذر، دفاع وهجوم، بل وصراع مشتعل فى الساحة الثقافية وبالتالى الاجتماعية ودليلنا على ذلك إثارة قضية الأصالة والمعاصرة، وهى لم تكن مطروحة من قبل إلا أن الأوضاع الجديدة فرضت على الجميع مناقشة هذه القضية.

الأصالة و التحديث : -

وهى مشكلة بدأت مع النهضة العربية الحديثة فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وحتى

اليوم تمت مسميات كثيرة تبعا لطبيعة وظروف المرحلة التى ظهر فيها المسمى، فإذا كان الصراع يوضع دائما بين الأنا والآخر الا أننا نجده أيضا بين الوافد والموروث أو بين العراقة والحداثة، أو بين التراث والتجديد وهى تسميات تعبر عن نفس الفكرة. وهى الفكرة التى طرحت فى البداية للتساؤل فى كل الأوساط، وبعض هذه الأوساط تخير أحدهما الأصالة أو المعاصرة، والبعض الآخر قال بهما معا، الا أن الخلاف بقى على القدر الذى سيأخذه من كل منهما، إذ اقترب البعض من الأصالة والبعض الآخر من المعاصرة. والأصالة تعنى التراث القديم بما فيه النظم والعادات والتقاليد والآداب التى ورثناها عن الأجداد، وتتسم رؤية السلفيين للتراث بالانتقائية إذ يقصرونه على الدين الاسلامى فقط، وبهذا يحرمون هذا التراث من مصادر أخرى متعددة غاية فى الحيوية والأهمية والتنوع، كالتراث الدينى قبل الاسلام، وتراث الحضارات الأخرى قبله، وتراث الاقليات، والفنون الشعبية القديمة، والنظم والتصورات والتراجم وكل ما يمكن أن يكون قد لعب دورا اساسيا فى بناء الوجدان الشعبى عبر العصورالمختلفة، ومن هنا نفهم أن التراث أرحب وأوسع مما يدعو إليه السلفيون. لذا فنحن نعتبر التراث ما هو الا نص ككل نص. كتاب مفتوح على مصراعيه للتأويل والشرح، بمقدوره أن يحمل عديدا من المعانى والألوان، لذا فهو يُفسر ويُوظف تبعا لغاية قارئه، وذلك لاداء مهمة ايديولوجية ما، بمعنى اخر أن الدعوة الى التراث هى دعوة معاصرة، تحمل فى ثناياها مشروعا معاصرا، وان كانت تغلفه بقناع من الماضى حتى تخلع عليه هالة من القداسة والاحترام.

ولا ننكر أن التراث قد لعب دورا فى عملية التحرر الوطنى، ولنر مثلا ما حدث فى الجزائر ضد الاحتلال الفرنسى، حيث حمل هذا التراث ذاته فى ثناياه شعارات غيبية اسطورية، تفاعلت سلبيا وساهمت فى تراجع الوعى العلمى والتاريخى، ونجح هذا التراث وقتيا فى قهر المستعمر، إلا أن الجانب الاسطورى ظل يعمل ويتفاعل فى البيئة العربية، بل ويعاد إنتاجه، وفى ظل غياب الديمقراطية وحقوق الانسان وتحكم الحزب الواحد، ترى الجماهير العربية مرة أخرى فى التراث وبخاصة فى جانبه الأكثر اسطورية وغيبية - ملجأ يحميها من العسف والاستبداد كما حماها من قبل. لذا تظل معرفة كيف تكون التراث، وما هى مكوناته مسألة فى غاية الأهمية، لأنه ليس ما ورثناه فقط من الأباء، بل ما دخل أيضا فى ثقافاتهم من الأمم الأخرى، واصبح جزءا أصيلا من التراث وبالتالى ما نقوم به اليوم من نشاط وتأويل سيصبح تراثا بعد حين.

والحق أن قضية الأصالة والمعاصرة، قضية افتعلها السلفيون بعد أن حاصرهم العلمانيون، وكادوا أن يسودوا بعد ما فرضوا منهجهم العقلى فى الرؤية والبحث.

أن التمادى مع هذه الفكرة يميل الى مسلمات كثيرة مرفوضة أصلا من قبل المنهج العقلى، ومن جملة ما تشير إليه هو أن الشرق مختلف عن الغرب والعكس صحيح، لذا فهى تعمل على تعميق الخلاف، بل وتعمد الى الصاق بعض الصفات الى كل من الأنا والآخر، مؤكدة على أنها صفات طبيعية فمثلا تنسب للغرب الاوروبى التجديد، والوافد، والمعاصرة أو ما تسميه الحداثة، بينما تنسب للأنا وهو الذى يمثل الشرق العربى الاسلامى التراث أو الموروث أو الأصالة أو ما تسميه أيضا بالعراقة، والتقسيمة فى حد ذاتها صحيحة، الا أن ما تحاوله هو تكريس هذه التقسيمة ذاتها والمحافظة عليها بأسم التمسك بالأصول. وفى هذه الحالة يكون على المثقف الحديث الانصياع لهذا المنهج المغلوط، فيفكر فى إطار يحبه ولا يستطيع الفكاك منه، حيث يقع فى الازدواجية التى هى من وجهة نظرنا أساس تلك المشكلة كما سنرى.

الفكر العربى و الازدواجية : -

و الأزدواجية سمة غالبة تميز الموقف العربى بمجمله(موقف السلفيين والمحدثين معا) ،وترخى بظلها على فهمهم وهضمهم لكل ما ينتسب الى الغرب، ولعل الكشف عن المفاهيم وأصولها يتيح لنا فهما لجذور هذه الأزدواجية. فمعنى الحداثة مثلا كمصطلح يمكنه أن يلقى بالضوء على اللبس الذى يعترى المفكرين فى معالجتهم للموضوع من حيث أن الحداثة تشمل كل ما أنتجه الغرب من فلسفات وعلوم ونتائج(ماركسية، وضعية.. الخ - تكنولوجيا، نظريات علمية... الخ - وحروب ودمار.. الخ).(٢٤) وهنا يظهر الغرب ابو الحداثة بوجهين متناقضين " المثال " الذى يجذب، و " العدو " المنفر، ملاك التحديث، وشيطان العدوان، وقد أثر هذا بشدة على الموقف العربى الذى اتسم بالازدواجية، وتداخلت ميكانيزمات تحقيق النهضة مع ميكانيزمات الدفاع عن الهوية القومية. كما أن ظروف التحديث - نفسها - هى التى ادت الى هذه الأزدواجية فنرى مثلا أن التحول الى النظم الجديدة لم يتم بمبادرة قاعدية شعبية، بل تم فى مجمله بشكل فوقى ونخبوى، أكثر من ذلك أنه تم مرتبطا بالتدخل الأجنبى، والعجز عن سداد الديون لتدهور الأوضاع الأقتصادية، وقد رأينا من قبل ارتباط الديون بالحملة الفرنسية، بالأضافة للتغييرات التى تمت فى اعقاب الاحتلال الأنجليزى.

بالاضافة الى أن تقسيم العالم العربى الى دويلات، وربط كل قطر منفردا فى علاقة خاصة بالمركز الأوروبى مع تنوع هذا المركز(باريس - لندن - روما) ساعد على تنوع التحديث واختلاف درجته المرتبطة بمشيئة المركز، فيما بين الاقطار العربية وبعضها مما أثر على حساسية كل منها فى تقبل الافكار الحديثة. واذا أضفنا لكل هذا ان البعض أراد من التحديث نقل التكنولوجيا ومظاهر الحضارة الحديثة، دون استيعاب الدوافع التى تكمن وراء هذه الحضارة، ودون احداث تغيير جذرى للعقلية التقليدية المحافظة، يمكننا تصور أن العلاقة بين القديم والجديد لم تصل الى حالة الصراع الجذرى والحاد التى ميزت ميكانيزم التحول الأوروبى من الاقطاع الى الرأسمالية، ولكنها تحتد ثم تفتر ثم تحتد وهكذا، وربما يعود هذا لاسباب كثيرة، إلا أنّ اهمها جميعا، ان الدينامية التى تدفع لتطور الصراع فيما بينهما غابت فى خضم مشاركتهما معا فى دفع العدوان الخارجى عن الحدود. وقد دفع هذا الحال الى تكريس الأزدواجية وتعميقها بحيث تجاور الحديث مع القديم، فالتعليم مثلا ظل فى مصر الى يومنا هذا مزدوجا (دينى ومدنى)، وتعمق هذا بسلوك الدولة نفسها التى اصبحت تقوم بدور الحماية والسند لكلا النظامين معا فتدعم الاشكال الحديثة باسم التحديث والمعاصرة، كما تدعم الاشكال التقليدية باسم المحافظة على التراث والاصالة !! هذا التجاور منع التفاعل والصراع أى العلاقة الجدلية بين النظامين. فإذا كان هذا المثال على المستوى الثقافى، فان ما حدث على مستوى هيكل الدولة خطأ يتحمله المحدثون جميعا ودون استثناء، وذلك لأنهم نقلوا هيكل الدولة الحديث فى الغرب مباشرة، ودون دراسة فعلية لواقعهم، وبما أن هيكل الدولة لا يحتمل الأزدواج الذى عهدناه فى مجالات اخرى كثيرة، فقد سقطت الهياكل القديمة جميعها لصالح الهياكل الحديثة، ومن هنا ظهر وكأن المحدثين أرادوا تعبئة الواقع العربى فى قوالب أكثر اتساعا من حجمه، فإذا نظرنا الى المؤسسات الأجتماعية والسياسية فيماقبل التحديث سنجد أنها تنحصر فى : الوالى والمشايخ والأعيان والأشراف والطوائف الحرفية، ثم الزعر والحرافيش، وهى جميعها حلقات صغيرة تنظم العلاقات فيما بين أفرادها وبعضهم البعض، وفيما بينهم وبين سلطة الدولة، وهى تعتمد على العرف لتنظيم تلك العلاقات.

تحديث هش :

لم يدرس محدثونا واقعهم هذا دراسة ميدانية ليقوموا بتطويره وتثويره من داخله على ضوء الأهداف والآفاق الجديدة، ومن خلال الإستفادة مما اكتسبوه من مناهج غربية

وبهذا وجدنا فئات كثيرة لم تجد لنفسها دورا ما داخل الهياكل الجديدة التى لم تستطع استيعاب كل فعاليات المجتمع مما أدى الى تهميشها، ومن هنا كان تركيزنا على هذه النقطة، إذ أنتقلت بعض الأشكال المؤسسية الغربية كالنقابة مثلا التى حلت محل نظام الطوائف، فبدلا من أن تدافع النقابة عن مصالح عمالها، سيطر عليها أصحاب الأعمال، بل وعينوا أنفسهم بمساعدة الدولة مشرفين عليها، وبالتالى لم يبق منها إلا الأسم. وبأسم الديمقراطية سيطر الحزب الواحد على أجهزة الدولة وحولها ملكا خاصاً له، وقمع التيارات والأتجاهات الأخرى، وقضى على أى أمل بتعددية حزبية أو تداول للسلطة، وباسم اقامة جيش وطنى قوى لحماية الحدود الخارجية، أصبح هذا الجيش ذراعا ممتدا للبطش بأى تحركات جماهيرية داخلية دون الحديث عن الاخفاقات الخارجية، وباسم أن يحكم الشعب نفسه بنفسه أقيمت برلمانات وظائفها تفصيل قوانين حسب الطلب، والتأييد الهستيرى لرأس الدولة.. الخ، وكانت نتيجة هذه الأجراءات فشلا ذريعا حيث لم تعط سوى " مزيد من تفكيك النسيج الأجتماعى. وهكذا قضت على الأقتصاد التقليدى، الحرف والزراعات القُوتيّة(و) عجزت بطبيعة الحال على أن تقيم على انقاضه اقتصادا حديثا :فككت العشيرة والعائلة التقليديتين اللتين كانتا تمثلان نوعا من الضمان الأجتماعى العفوى ضد البطالة والتهميش والمصائب دون أن تقيم كبديل لهما ضمانا اجتماعيا حديثا... "(٢٥). وربما أدى هذا نفسه الى الهشاشة التى اتسمت بها الهياكل الحديثة فى واقعنا العربى، حيث أنها لم تستطع، وربما حتى الآن الوصول الى أعماق الوجدان الشعبى، فقد نشر أحد الباحثين مؤكدا أن عدد المنتمين لاحزاب سياسية ضئيل جدا، مقارنة بعدد المنضمين للطرق الصوفية، ونفس الحال إذا قارنا عدد المشاركين فى الأنتخابات العامة بعدد المشاركين فى الموالد الدينية. وإذا أضفنا ما ذكرناه توا أن تلك الهياكل الحديثة لم تفرز أية ممارسات ديمقراطية، بالأضافة لإنتهاكاتها لحقوق الانسان وللمساواه أمام القانون - حتى بالمعنى الليبرالى - من هنا نستطيع أن نفهم مغزى عدم تفاعل الرجل العادى مع تلك الهياكل.

موقف الحركات الأصولية :

والسؤال الذى نطرحه على أنفسنا الآن اين الحركات الأصولية اليوم بالقياس لما تم بالأمس، وما مصدر الأنزعاج منها ؟

والحقيقة أن الانزعاج من الحركات الأصولية موجود فى شرقنا العربى كما فى الغرب، ومصدره واحد، وهو أن هذه

الحركات تطرح مشاريع سياسية، لتكون بديلا للمشاريع القائمة، أى أن عنصر السياسة يدخل كأحد العناصر الهامة فى توجيه هذه الحركات، والشىء الآخر وهو ذو أهمية مضاعفة هو ما يتصل بتحقيق المشروع السياسى، أو وسيلتهم فى التحقيق، حيث يبدو العنف ملمحا هاما من ملامح هذه الوسائل، إضافة لتبريراتهم النظرية له من خلال القرآن، وهذا هو الأنكى.

وعنصر السياسة قديم قدم الحركات الاسلامية ذاتها، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار اولا مقولة أن "الاسلام دين ودولة"، وكان الخوارج أول حركة اسلامية تنشق بسبب مطالب سياسية فى سنوات الاسلام الاولى، اضافة الى الحركات التى ظهرت فى بداية قرننا الحالى كالوهابية والسنوسية والمهدية.. الخ وقد كانت جميعها تعبيرا عن مقاومة عالمنا العربى للأستعمار الى جانب حركات أخرى من اتجاهات متعددة، إذ لم تكن هذه الحركات هى الوحيدة، ومن هنا لم تشكل وحدها خطرا للوجود الاستعمارى على أراضينا، بينما وجودها الآن بعد أن أستطاع الغرب ترويض أغلب الحركات السياسية الأخرى الموجودة على الساحة العربية وجود مقلق لبعض مصالحه، على الرغم من أن انتهاجاتهم السياسية تصب فى نهاية الأمر لصالح الغرب، إلا أن الممارسة غير العقلانية والاساليب غير المتوقعة فى منهجهم السياسى يقلق السياسة الغربية التى تتسم بالحسابات الدقيقة وتقدير الاحتمالات بناء على المعلومات التى تتجمع.

والعنف كإحدى الوسائل التى تتبناها هذه الحركات هو أيضا قديم قدم الدولة العربية الاسلامية، إلا أن المعروف أنه لم يكن يمارس إلا على رءوس الدولة(مقتل الخلفاء عمر وعثمان وعلى)، أما الآن فيأخذ بُعداً آخر قاعديا، فنجد أنه يمارس ضد المواطن العادى مسيحيا أو مسلما وضد رموز الدولة معا، بل وضد السياح الاجانب أخيرا.

ولاننسى أن ننوه الى الخلفيات التى تكمن وراء هذا العنف الجديد والذى نرجعه لظهور الحلقة الأضعف بعد أن تبدل ميزان القوة بين القوى الحديثة والقوى التقليدية الأصولية وتجلى ذلك فى :

– جو الأحباط الفردى فى ظل الأزمات الأقتصادية الاجتماعية المتفاقمة خاصة عندما لا يُرى لنهايتها أفق محدد، وعندما تشير كل الدلائل على استمراريتها، يدفع هذا الأمر لليأس والأستخفاف بكل القيم الاجتماعية الأخرى بحكم ارتباطها بالقيم التى أدت الى الأزمات، وسنفصل هذا بعد قليل.

– العنف الذى يمارس من قبل سلطة المجتمع على مرتكبى العنف يعمل فى حد ذاته على توليد عنف مضاد واكثر قسوة وغشومة، بحيث يبرز أمام مرتكب العنف أنه اللغة الوحيدة المعروفة فى المجتمع، وأن ما قام به من عنف ضد الآخرين هو عمل سليم ومشروع، وبالتالى بدلا من أن يُقتلع العنف من سلوكه وممارساته، يأخذ طريقا آخر هو أن يصبح العنف نهجه الوحيد فى حياته.

– حينما يُعطل النهج الديمقراطى للمجتمع أو توضع عليه القيود، يؤدى هذا بالجماعات والحركات النشطة فى المجتمع الى السرية، وحينما تصبح الديمقراطية شكلا ولا تؤدى للتعددية الحزبية، أو لحرية التعبير، أو لانتخابات حرة، أو لتداول السلطة، يصبح العنف – فى نظر مرتكبيه – هو الطريق الوحيد الذى يؤدى لسدة الحكم.

وفى الحقبة الراهنة تتصاعد تلك الحركات الأصولية بشكل يدعو للدرس والتأمل، والحقيقة أنها ظاهرة يمكن ارجاعها لأسباب داخلية وأخرى خارجية، الداخلية منها هو الوضع الاقتصادى المتردّى والذى فاقم من الأزمات الأجتماعية كالسكن والتعليم والصحة والعمل والمواصلات.. الخ مما أحال حياة المواطن العادى – والذى يمثل دائما الحلقة الأضعف – الى جحيم مستمر وعلى جبهات متعددة وفى خضم هذه الأزمة يعانى نفس المواطن من استلاب حقوقه الطبيعية فى التعبير والنشر وحرية التنظيم والاحزاب وحرية اعتناق المذهب السياسى، بالأضافة الى ضعف أجهزة الدولة وتراخيها، وضعف الأحزاب السياسية وافتقادها للجماهيرية وللتأثير، وعلى المستوى الخارجى سقوط المشروع القومى وانهزامه، وتفكك القوى التى كانت تسانده بفعل تغليب مصالحها الذاتية، بالأضافة للتكسات الخارجية المتكررة وافتقاد هذا المواطن لذاته داخل انماط وأشكال استهلاكية فُرضت عليه من السوق الخارجى كنتيجة طبيعية للارتباط بهذا السوق مما يُشعره فى كل لحظة بأنه مُنتهك الحرمات وبأنه ضائع الشكل والهوية مما يُشعره أخيرا بالأغتراب وكحلقة أضعف داخل هذا المجتمع وحيال هذا الوضع يهرب ذلك المواطن الى تراثه وثقافته التراثية محاولا البحث عن هوية قوية تستطيع التصدى لكل هذه الأعتمالات التى لم يعد فى استطاعته تحملها.

هذه العودة للتراث تحتمل أكثر من شكل كما يقول الواقع : فالغالبية تستلهم أظلم فترات هذا التراث، وبركز فى استلهامها على كل ما هو اسطورى وغيبى مستبعدة كل ما هو عقلى ورصين، وتصبح هذه المحاولة فى حد ذاتها هروبا من الواقع(الحاضر) لاستعادة ماض زاهر لم يوجد فى التاريخ الحقيقى بقدر ما يوجد فى عقول أصحاب

هذه الاستعادة، واذا هم يخسرون حاضرهم ويضيع من أمامهم المستقبل بعد أن يكون الماضى قد احتواهم فملك حاضرهم وامتد أمامهم فارضا نفسه على مستقبلهم، وفى الغالب يصاحب هذه النظرة لاستعادة الماضى " العنف " كوسيلة ناجعة لفرض أرائهم، وتصبح كل ظواهر العالم فى نظرهم دينية، وتضيق لديهم سقيفة الوعى، فهم يملكون الحقيقة باعتبارهم ممثلين لحزب الله ضد حزب الشيطان(الآخرون على الاطلاق)، وانهم المؤمنون الحقيقيون الذين يتصدون للكفار(الآخرون على الاطلاق)، وان ما يقولونه ويعلنونه على الملأ علم فى مقابل كل ما يقال من سواهم(الآراء الأخرى كفر على الاطلاق)، وهكذا تتميع القضايا، وتبتعد الأنظار عن مركز الداء الحقيقى، ونبتعد أكثر عن كل احتمالات ممكنة للخروج من الأزمة التى تعصف بالجميع.

والجدير بالذكر أنه - لحسن الحظ - ليس كل من يعود الى التراث اتسم بهذا السلوك الأنتحارى للأمة، بل هناك من عاد بالتراث - وهم قلة - ليغربله ويبحث فيه عن كل اللحظات المضيئة وكل المواقف التى غلّبت العقل واعلت من شأنه، عودة لا تتوخى العيش فى كنف هذا الماضى أو التسبيح بحمده، بقدر ما كانت عودة من أجل المستقبل، عودة تكسر القواعد القديمة التى تفسر اتجاهات تاريخنا وتوجهاته تبعا لمبدأ روحى، أو منحى شخصى ولكن تفسره على أسس علمية منتظمة، ولعل هذا الخط فى فكرنا العربى قد بدأ بالمعتزلة، ولمحنا آفاقه لدى ابن رشد، وتأكد لدى ابن خلدون، وتتابع لدى حسن العطار، والطهطاوى، والأفغانى، ومحمد عبده، وأسماعيل مظهر ويمثله اليوم حسن حنفى.

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن ما هو الميكانيزم الذى يُفرّخ كل يوم اصوليين جـددا ؟

والاجابة تتحدد فى هذا الجو من الأحباط العام والذى يعانى منه آلاف الشبان الذين يشكلون مع اقرانهم الحلقة الأضعف فى مجتمعاتهم يعانون كل لحظة بالتهميش داخل مجتمعاتهم، فبعد انتهاء دراساتهم الثانوية أو الجامعية يعانون مرارة انتظار عمل أى عمل !، ويظلون عالة على عائلاتهم، وفى الغالب يظل الانتظار لعديد من السنوات دون جدوى، وتغلق أمور الحياة العادية أبوابها فى وجوههم بحكم عدم مقدرتهم المالية وتستحيل الحياة من حولهم لجحيم خاصة عندما يتابعون الدعاية الاعلانية عن المواد الاستهلاكية الجديدة تلك التى تتفق مع الانماط الاستهلاكية التى يغزونا بها الخارج كل يوم عن طريق الإذاعتين المرئية والمسموعة والدعاية فى الجرائد والمجلات وعلى حوائط الشوارع، وعلى ألسنة الصغار والكبار يُعاد تكريس كل هذا.

يؤدى هذا الجو العام لأن تكون القيم العامة للمجتمع، والمعيار الوحيد لاندماج الفرد داخل هذا المجتمع هو مقدار ما يستهلك من مواد أجنبية، ومقدار ما يركب من سيارات أجنبية، ومقدار ما يلبس من مواد اجنبية، ومقدار ما يضع من روائح أجنبية، بل ومقدار ما يخلط فى لغته بأسماء أجنبية، وبما أنه لا يملك ترف هذا الأستهلاك، ولا يملك حتى المحلى منه، ويشعر فى هذا المناخ بالانسحاق التام، نجده يعمل على تغيير قواعد اللعبة بشكل يأتى هذه المرة كنتيجة يصوغها بنفسه، وهى تتيح له فى نفس الوقت بتخطى هذا الانسحاق بشىء من الاستعلاء الذى يعوض فى نفسه الذُل والمهانة. فاذا كانت هذه هى معايير مجتمعه الذى يعيش فيه ولا يستطيع التجاوب معها نظرا لقصور امكاناته، على الرغم من أنه يتمنى فى داخله لو تجاوب معها !!. إذن فلتتغير هذه المعايير بأخرى فى متناوله، ومن هنا يصبح هذا المجتمع كافرا ومعاييره آثمة، وتصبح العودة الى عصور الدين خاصة التى ساد فيها التشدد، وقُتل فيها العقل هى طوق النجاة الوحيد والذى يمكن أن ينتشله من غرقه المحقق. ويستطيع من خلاله التباهى بأنه أقرب الى الله من هؤلاء وأحب إليه منهم، بل وأنه عليه تقع مهمة هداية الآخرين الى الطريق القويم، ومن هنا يتفاعل فى نفسه ما يمكن أن نسميه بالانتقام المشروع الذى يجعله يفرّغ من شحنات الغضب المكبوت فى نفسه، ولكن فى سياق له مشروعية دينية. ومن خلال الأنضمام للحركات الأصولية يستطيع أن يستبدل الانسحاق والمهانة بالأستعلاء بالعلم الدينى الصحيح، بالأضافة الى الدور الذى وجده داخل هذا الاطار، وهو دور القيم والأمام الذى يعالج ما يتراءى له باليد مباشرة(بالعنف)، وليس بالقلب كما يفعل ضعاف الايمان. واذا أضفنا الى هذا ما تقدمه هذه الجماعات لأفرادها من خدمات تعكس تضامنهم كايجاد العمل والعلاج المجانى والزواج والسكن بشكل لا يرهقه ويحل مشاكله الأساسية والتى لم يستطع حلها فيما مضى، يمكننا فهم ميكانيزم التفريخ الذى تعتمد عليه الحركات الأصولية.

هذا الفهم يمكن تطبيقه أيضا على الأمم، ففى ظل حالات الانسحاق التام والانتكاس التى تتعرض لها الأمم أمام الأمم التى تفوقت عليها وقهرتها، تصبح العودة للتراث والبحث عن هوية قومية تتقوقع الذات داخلها حتى لا يجرفها سيل الغازى العارم هو أول رد فعل تلقائى يمكن اللجوء اليه فى محاولة للبحث عن أسس أخرى يمكن أن

تظهر عليها الأخفاقات المادية للأمة وكأنها انتصارات معنوية، وأختبارات لها على قوة تماسكها، وإلى هنا يمكن أن تكون هذه العودة مثمرة لو استطاعت لم الشمل والتعبئة من جديد لخوض معركة الواقع الفعلي، ويمكن أن تكون قاتلة لو ظلت متقوقعة على ذاتها، تجتر في كبرياء واستعلاء انتصارات الماضي البعيد لتعوض به انسحاقها الحاضر، وبالتالي تكون قد وقعت عقدا للانتحار الجماعي للأمة.

الخلاصة

عقب الثورة الإيرانية وفي أواخر عام ١٩٧٩ سئلت في فرنسا، إذا ما كانت مصر مرشحة لمثل هذا الحدث ؟ يومها انفرجت أساريري بالضحك ساخرا وأنا اجيب بمنتهى الثقة في النفس وفي الواقع : مصر ليست ايران، كما أن تخيل هذا نفسه يفوق أي مخيلة. تذكرت هذه الحادثة وأنا بصدد معالجة ظاهرة الأصولية اليوم، وعرفت إلى أي مدى كنا نعيش الواقع ولا نحياه ! قمنا بالتقليل دوما من حجم الظاهرة، وحكمنا على الأمور أستنادا الى أفكارنا المسبقة مهملين حقيقة الظاهرة في الواقع الفعلي ! لعل هذه النظرة ليست فردية بالقدر الذي أحسب، إذ أفضى اليَّ عديد من المثقفين بنفس الأمر. ومنذ سنوات "وقضايا فكرية" التي تلعب دورا رائدا في حياتنا الثقافية والفكرية تهتم بهذه الظاهرة، وعلى وجه الخصوص بالاسلام السياسي حيث أصدرت في اكتوبر ١٩٨٩ كتابها الثامن مكرسة إياه عن الأسس الفكرية والأهداف العملية لهذا التيار، وإيمانا منها بأهمية الظاهرة تكرس عددها اليوم عن الأصولية الدينية، وعلى الرغم من هذا الجهد المشكور إلا أن الموضوع ذاته لم يحظ بدراسة دقيقة وعميقة وتفصيلية، بحيث نستطيع الاقتراب من الموضوع بشكل علمي ومحدد، وبالتالي نجد إجابات دقيقة على الأسئلة التي طُرحت وما تزال مطروحة منذ سنوات : عن المصالح والاهداف والتمويل والحركة والتنظيم وتعبيراتها الطبقية.. الخ.

دراسات تضع اجاباتها في شكل احصاءات وارقام، وليس في شكل اجتهادات نظرية مهما كانت عميقة، فهي لن تتعدى كونها فروضا وتكهنات. أنه من المفترض اننا إزاء وضع في غاية الخطورة، وينبغي التعامل معه على نفس القدر من الخطورة والجدية.

وهذه الدعوة لايستطيع الاضطلاع بها فرد أو مجلة مهما علت كفاءتهما، ولكن يمكن القيام بها من خلال مراكز البحث التي يتوفر بها باحثون في فروع متعددة في الفلسفة والتاريخ. والاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس.. الخ، وان لم يتبن مركز من مراكز البحث هذه الدعوة فسيظل حديثنا عن الأصولية الدينية مجرد اجتهادات فردية تعتريها الصحة والخطأ.

ولعل من أبرز الأسئلة التي ينبغي أن نجد لها إجابة شافية : هل نحن بصدد حركة معارضة سياسية، فنتعامل معها على هذا الأساس ؟

خلو الساحة من القوى السياسية الفاعلة(٢٦)، جعل الأصوليين القوة المعارضة الوحيدة التي استفادت من خلو الساحة هذا، ووجدت جماهير تنتمي للحلقة الأضعف وغير مؤطرة حزبيا، ومستعدة نتيجة انتمائها هذا الى أن تُجنَّد أو تتعاطف نظرا لتوافر كل الظروف التي شرحناها سلفا، وبهذا ظهر لنا تيار أطلقنا عليه " الأصولية " والحقيقة المؤسفة أن التسمية ذاتها لم تأت نتيجة لأبحاث قمنا بها نحن الباحثين العرب، ولكنها تسمية جاءت مترجمة عن اللغات الأجنبية، إذ أهتم الغرب قبلنا بالظاهرة وقام بدراسات عدة وجمع معلومات لم تتوفر لنا حتى الآن، إذ المعروف في فكرنا العربي هو مصطلح "السلفية"، وهو الذي نطلقه على حركة محمد بن عبد الوهاب في الحجاز أو حركة المهدي في السودان وغيرهما، ولطالما أستخدمنا مصطلح السلفية الجديدة على من ينحو نفس النحو حديثا، أما مصطلح " الأصولية " فهو منقول عن المصطلح الفرنسي Fondamentalisim أو integrism

ومهما كان الأمر، سنحاول بقدر من الحذر مقاربة الأجابة المطلوبة وسنتساءل مرة اخرى على أي أساس يمكن تصنيف الحركات الأصولية على أنها حركات معارضة سياسية ؟

أسس المعارضة الأصولية :

من خلال الشعارات المرفوعة نجد أنها لا تقول شيئا فمثلا : الأسلام هو الحل، أو برنامجنا هو كتاب الله وسنة رسوله لا تعني شيئا في عالمنا المعقد، خاصة ونحن نعرف أن هناك عشرات من اوجه الأسلام، كل يدعي أن اسلامه وتطبيقاته هي الصحيحة مكفراً الأوجه الأخرى. الحقيقة لن نفوز بشيء غير الحيرة والبلبلة، إذا أردنا أن نفهم شيئا من خلال الشعارات المرفوعة. ولنسأل السؤال بطريقة أخرى : ما هي المواقف المعلنة والمحددة من قبل التيار الأصولي حول بعض المفاتيح الأساسية لفهم الحاضر الذي نعيشه على أسس سياسية واضحة ؟

ولنحدد هذه الأسس في : الوطنية، والديمقراطية، والحرية، والعدل الأجتماعي، وعلى هذا المحك نبدأ في اكتشاف أن الوطن " في عرف الأسلام يشمل :

١) – القطر أولا.

٢) – ثم يمتد الى الأقطار الأسلامية الاخرى فكلها

للمسلم وطن ودار.

٣) - ثم يرقى الى الامبراطورية الأسلامية الأولى...

٤) - ثم يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعا.. "(٢٧)، ويحدد حسن البنا وجه الخلاف بنفسه بين هذه الدعوة وبين دعاوى الوطنية الأخرى فى " أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله وطن عندنا له حرمته وقداسته وحبه والأخلاص له والجهاد فى سبيل خيره " .(٢٨).

وأهمية هذا التحديد توضح لنا مسائل غاية فى الأهمية، الأولى تقول أنه فى داخل الوطن(مصر) غير المعترف به من قبلهم كوطن محدد لهم،فى هذا الوطن من لا يقول بالشهادة المطلوبة فماذا سيكون مصيره ؟ هل سيدفع الجزية باعتباره ذميا على أرضه وفى وطنه ؟! والثانية ما يظهر لديهم من وطنية فى العداء للغرب ولاسرائيل فسوف نجد أن هذا العداء وأن برز سطحا الا أنه يصب فى طاحونة المصالح الغربية والاسرائيلية، ونعلم طبيعة العلاقات الوثيقة لبعض الأنظمة الاسلامية بالولايات المتحدة، ودور اسرائيل فى غض الطرف عن منظمة حماس فى الأرض المحتلة فى بداية نشأتها حتى تكسر وحدة الشعب الفلسطينى، وتزيل عن المنظمة مصداقية تمثيلها المشروع لشعبها، ولم يدر بخلد اسرائيل تجربة السادات فى السبعينات والتى أدت به لحادثة المنصة الشهيرة. العداء الظاهر لهذه التيارات لمصالح الغرب إذن عارض سرعان ما ينقشع حين نتحدث عن تصورهم الاقتصادى المقترح.

ونأتى لفكرة الديمقراطية، وهى مرفوضة من قبلهم كمصطلح غربى هم فى غنى عنه، باعتبار أن " الشورى " هى البديل الاسلامى الوحيد، ولسنا من هواة التمسك بالعرض، دعونا نسميها شورى أو أى اصطلاح آخر، طالما الجوهر تحدد على أسس واضحة، أن الملاحظ أن الشورى الاسلامية فى مفهومهم تنسلخ عن أى اعتبار معروف، فهى أولا غير ملزمة للحاكم إذ العقد الذى يتم بين الحاكم والمحكومين هو بمثابة " تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة، فان أحسن فله اجره، وان اساء فعليه عقابه "(٢٩)، ومن هنا يبدو هلامية العقد الذى تم بين الطرفين حين يصبح الحاكم مسئولا أمام الله، والنظام النيابى نفسه يُفرّغ من مضمونه حينما يرفض - البنا - أن يمثل الأمة غير أهل الحل والعقد، لأن الاسلام لم يشترط استبانة رأى أفراد الأمة جميعا فى كل نازلة، وعن هذا النظام النيابى الحديث يقرر أن " الاسلام لا يأبى هذا التنظيم مادام يؤدى الى اختيار اهل الحل والعقد ".(٣٠) والحاكم أو الأمام فى نظره " واسطة العقد، ومهوى الأفئدة وظل الله فى الأرض ".(٣١)

أما عن التعددية الحزبية التى تمثل العمود الفقرى لهذا النظام فهو يلفظها من أساسها مفتيا أن الاسلام لا يقر الحزبية ".. أن الاسلام وهو دين الوحدة فى كل شىء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والاخاء الصحيح، والتعاون الصادق، بين بنى الانسان جميعا فضلا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد، لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه، ولا يوافق عليه... وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبى، من تنابذ وتقاطع وتدابر وبغضاء، يمقته الاسلام اشد المقت، ويحذر منه فى كثير من الأحاديث والآيات ".(٣٢). وفيما يتصل بتداول السلطة وهى الآفة الأولى فى نظر الأنظمة الشمولية التى نعانيها، نجد أن تسلم اهل الحل والعقد للسلطة والتشريع هو عودة للاسلام، وإعادة السلطة والتشريع لغير اهل الحل والعقد يعتبر إرتداداً وكفراً، ومن هنا يعامل المعارض السياسى على أنه مرتد " وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلى من وجوه متعددة، منها أن المرتد يُقتل بكل حال وتضرب عليه جزية ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلى،ومنها أن المرتد يُقتل وإن كان عاجزا عن القتال بخلاف الكافر الأصلى الذى ليس هو من اهل القتال فانه لا يقتل عند أكثر العلماء.. والمرتد لا يرث ولايناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلى.. فالردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين.. ".(٣٣) وهكذا فالدولة الاسلامية - فى عرفهم - باب للدخول فقط والخروج منها بغير الرأس.

وإذا أخذنا موضوعا آخر مما طرحناه كالحرية وهى حرية الأعتقاد، والتعبير والنشر، والأبداع.. الخ وكلها تدخل فى صميم الحريات الشخصية والعامة كحرية تكوين الأحزاب وحرية التظاهر والأضراب، وحتى حرية الأختلاف، نجد أنحصارها لأقصى حد " وفرق ايها الاخوان بين الحزبية التى شعارها الخلاف والانقسام فى الرأى والوجهة العامة وفى كل ما يتفرع منها، وبين حرية الأراء التى يبيحها الاسلام ويحض عليها، وبين تمحيص الأمور وبحث الشؤون والاختلاف فيما يعرض تحريا للحق، حتى إذا وضح نزل على حكمه الجميع، سواء اكان ذلك اتباعا للاغلبية أو للاجماع، فلا تظهر الأمة إلا مجتمعة ولا يرى القادة إلا متفقين ".(٣٤).

أما فيما يتصل بالعدل الاجتماعى، فالكل واع بالمشكلة الاجتماعية الطاحنة " أن التفاوت عظيم، والبون شاسع، والفرق كبير، بين الطبقات المختلفة فى هذا الشعب

فثراء فاحش وفقر مدقع، والطبقة المتوسطة تكاد تكون معدومة.. ".(٣٥) وتنظيم الجهاد يعى بالأشكالية أيضا مع دمجه لها بسفور المرأة فهو يرى مهمته فى " تغيير مجتمع ساد فيه الفساد والسرقة والاختلاس والرشوة وتبرج النساء ".(٣٦) ورغم الوعى بخطورة المشكلة الاجتماعية فى مصر فماذا يقدمون من حلول مقترحة ؟

الملاحظ انهم يعودون الى الحديث العام والذى لا نخرج منه بشىء محدد ".. أن بين ايدينا النظام الكامل الذى يؤدى الى الاصلاح الشامل فى توجيهات الاسلام الحنيف، وما وضع للاقتصاد من قواعد كلية اساسية لو علمناها وطبقناها تطبيقا سليما، لانحلت مشكلاتنا.. "(٣٧) هكذا لا نجد إلا كلامالتطييب الخواطر يركز على أريحية المسلمين الحقيقيين فى الزكاة والصدقة، وعلى النيات الصالحة للعمل الصالح، أما إذا كان الموقف يتعلق بأمور ينبغى فيها من بت حقيقى واتخاذ مواقف، فيظهرون حقيقة هذه الأريحية التى تعتمد على النيات الصالحة، ففى مقابل قانون الثورة الزراعية الذى نفذته الدولة فى الجزائر عام ١٩٧١ يفتون " أن الصلاة على أرض مؤممة محرمة شرعا "، وفى مقابل الاجراءات الاقتصادية التى التزمت بالاشتراكية كحل مطروح ضد الاستغلال والفقر نجدهم يفتون " أن الاسلام بعقيدته واخلاقه وتشريعه ومبادئه وأهدافه لا يلتئم مع الاشتراكية فى عقيدتها واخلاقها وتشريعها ومبادئها وأهدافها، فبينهما المنافاة التامة فى كل الأهداف ".(٣٨)

من أجل مشروع قومى :

هكذا وضعنا آراءهم على محك الاختبار الوحيد والمعقول - فى نظرنا - لكى نستخلص أن الظاهرة الأصولية تُعقِّد من واقعنا المعقد أصلا، وهى تقدم حلولا لا تؤدى فى النهاية إلا الى مزيد من انقسام المجتمع ومزيد من تعميق أزماته الشاملة على كل المستويات، بل وخلق أزمات اخرى جديدة لم تكن مطروحة من قبل.

وعلى هذا يكمن الحل فى تضافر كل الجهود التى تؤمن بالعقل، لتعيد للعقل اعتباره داخل المجتمع، إن ضوء شمعة وحيدة فى ظلام دامس كفيل بتراجع سحابات الظلام فما بالنا بنور مصباح. إن الأتجاه الدينى العقلانى وما يسمى باليسار الاسلامى تقع على عاتقه أيضا مهمة التصدى لدُعاة الظلام، وخلق الأجواء التى تساعد على انقاذ آلاف الضحايا من البسطاء الذين انخدعوا بطروحاتهم.

كما أن الأولوية يجب أن تولى لخلق مشروع قومى حقيقى يلتف حوله الشباب، على قاعدة إطلاق الحريات والديمقراطية بمعناها الواسع الذى أسلفنا، واحترام حقوق وآدمية الأنسان،بالأضافة الى تجذير مطالب العدل الاجتماعى والتنمية الاقتصادية المستقلة ورفض التبعية والتصدى لاهدار الحقوق العربية المشروعة، بالأضافة لمشروع قومى يأخذ فى حسبانه تنمية الأنسان العربى بمشروع حقيقى وليس مظهرى لمحو الأمية، والتصدى لمعاقل الفساد والرشوة وإلحاق العقاب بمحاكمات عادلة لكل متسبب فى الاضرار بالاقتصاد الوطنى، هذه الأولوية للمشروع القومى يُحشد خلفها كل القوى الحية فى المجتمع من أحزاب تقدمية وتجمعات وجمعيات ونقابات واتحادات.. الخ نعم فشل التحديث فى نقل العقلية العلمية والتصور العلمى، كما أنه فشل فى أن يطول القاعدة العريضة من الجماهير العربية نتيجة لتطبيقه من اعلى وبشكل نخبوى ومفروض، كما فشل المحدثون فى دراسة ظروفنا الأقتصادية - الاجتماعية والتاريخية وفهمها على ضوء المناهج الحديثة، اضافة الى ما اسلفناه من اسباب اخرى. إلا أنه لم يفشل على الاطلاق فى أن يظل دائما هو الافق الذى تتطلع اليه كل الانظار فى عالمنا العربى، بمن فيهم انظار الأصوليين - أنفسهم - فهو مازال المحرك والدافع للجميع يعاينون تخلفهم المعيش ويتفقون على تجاوز هذا التخلف، مع اختلافهم دائما على الطريقة. وضع التحديث إذن فى مقابل الأصولية كطرفين لمعادلة واحدة هو وضع غير صحيح، فلا نستطيع القول إما التحديث وإما الأصولية، فعملية التحديث التى أخفقت، هى فى نفس الوقت قدرنا الحتمى إذا كنا مصممين حقا على تخطى عقبات الواقع الحالى واللحاق بركب الحضارة الذى انطلق منذ قرنين ولم يتوقف.

المراجع

١- د. مصطفى سويف، بحث فى المؤتمر الدولى الفلسفى الرابع، القاهرة، ٢٣ - ٢٦ اكتوبر ١٩٨٢.

٢- راجع فى ذلك عبد الرحمن الرافعى،تاريخ الحركة القومية، دار المعارف، ١٩٨٥، وعبد الرحمن الجبرتى، عجائب الاثار فى التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، ج٣، وأيضا ورقتنا المقدمة لندوة التاريخ الاقتصادى والاجتماعى المصرى فى العصر العثمانى، بجامعة القاهرة، سبتمبر ١٩٩٢ تحت عنوان : الوعى السياسى فى مصر ما بين عام الحجة وتولية محمد على.

٣- عبد الرحمن الجبرتى، المرجع السابق، ج١، ص ٤٣٠.

٤- المرجع السابق، ج٣، ص٣٠٨.

٥- المرجع السابق، ج٢، ص٢٤٣.
٦- المرجع السابق، ص٥٣.
٧- د. عمر عبد العزيز عمر، تاريخ المشرق العربي(١٥١٦ - ١٩٢٢)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.
٨- المرجع السابق، ص ٢٦٨.
٩- المرجع السابق، ص ٢٧٠.
١٠- الجبرتي، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.
١١- صحيفة روضة المدارس المصرية، سنة ١٨٧٠.
١٢- صحيفة مصر، ٣ ديسمبر سنة ١٨٨١.
١٣- د. شبلي شميل، كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، ج١ من مجموعة د. شبلي شميل، المقتطف، مصر، ١٩١٠.
١٤- كان هذا على سبيل المثال وليس الحصر، حيث كانت هناك صحف أخرى كثيرة مثل البرهان، والتنكيت والتبكيت، والأعتدال، والفسطاط، والحضارة، والصادق، والمقتطف، والأزهر، وحديقة الأدب، والمقطم، والمؤيد، وكوكب الشرق..الخ ويذكر محمد عمر في كتابه، حاضر المصريين أو سرتأخرهم، المقتطف، سنة ١٩٠٢ ص ١٧٧، أن عدد الجرائد المصرية التي ماتت في الخمس سنين التي سبقت سنة ١٩٠٢ : ٩٧ جريدة سياسية، ويذكر قبل ست سنوات لنفس التاريخ ظهرت ١٠٤ مجلة اخرى يضعها تحت أسم المجلات العلمية الاسلامية، ويعد حوالي ثلاث مجلات دينية فقط، ويحصر في ص ١٨٣ في نفس السنة وجود أربع مجلات قضائية، وثلاث مجلات زراعية، وأربع مجلات طبية، ومجلة واحدة تجارية، ومجلتين نسائيتين، ومجلة مدرسية واحدة.
١٥- عن كتاب وصف مصر، المجلد الأول، المصريون المحدثون، ترجمة زهير الشايب، ط٢، الخانجي بمصر، ص ٢٣٨ - ٢٤٨.
١٦- قمنا برصد الصادرات والواردات بكتاب وصف مصر، كما قمنا بحساب قيمة هذه العاملات النهائية بانفسنا، وفضلنا أن نقيمها بالعملة الديواني المفضل استعمالها في هذا الوقت بالقاهرة، وهي عبارة عن الفكة، حيث أن الزر محبوب يساوي ١٢٠ ديواني ويساوي القرش ٤٠ - ٦٠ ديواني.
١٧- د. محمود متولي، الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ص ٢٠.
١٨- فورييه، مصر والحملة الفرنسية، مقدمة تاريخية - وصف مصر - المجلد الأول مرجع سابق، ص٢٩٩. بينما التشديد من عندنا.
١٩- محمد عمر، حاضر المصريين أو سر تأخرهم، المقتطف، القاهرة، ١٩٠٢، ص.٩٠.
٢٠- المرجع السابق، ص ٩٦.
٢١- العصور، العددان ٣١ - ٣٢، مجلد ٦، مارس - ابريل ١٩٣٠.
٢٢- شابرول دي فولفيك، وصف مصر، المجلد الأول(مرجع سابق)، ص٤٦.
٢٣- المرجع السابق، ص ٢٢٦.
٢٤- راجع محمود امين العالم، مفاهيم وقضايا اشكالية، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠، ص٧١.
٢٥- العفيف الأخضر، زوايا، عدد ٣ / ٢ سبتمبر ١٩٨٩ - يناير ١٩٩٠، باريس.
٢٦- سواء لافتقادها للجماهيرية وعدم تأثيرها، أو لارتباطها بسلطة المجتمع، أو لاخفاقها في تعيين أهدافها وصياغة برنامجها بشكل لا يستقطب جماهيرية، أو لخلافاتها الداخلية وانقساماتها، او لانعزالها ونخبويتها، هذا كله موضوع آخر جدير بالدراسة ويخرج عن موضوعنا.
٢٧- مجموعة رسائل الأمام الشهيد حسن البنا، دار الحضارة الاسلامية، بدون تاريخ، ص٢٧٨.
٢٨- المرجع السابق، ص٢١.
٢٩- المرجع السابق، ص٣١٨.
٣٠- المرجع السابق، ص٣٢٨.
٣١- المرجع السابق، ص١٤٥.
٣٢- المرجع السابق، ص١٦٨.
٣٣- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، نقلا عن كتاب نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد هل هو البديل الإسلامي في مصر، كتاب الحرية، العدد ١٨، ١٩٨٨.
٣٤- مجموعة رسائل الأمام الشهيد، مرجع سابق، ص١٦٨.
٣٥- المرجع السابق، ص٣٣٨.
٣٦- من تحقيقات النيابة مع المتهم محمد عبد السلام، نقلا عن كتاب نعمة الله جنينة، مرجع سابق،
٣٧- مجموعة رسائل الأمام الشهيد، مرجع سابق، ص٣٣٩.
٣٨- آراء لاحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني من التيار الاسلامي الجزائري، نقلا عن : د. عروس الزبير، الدين والسياسة في الجزائر، ورقة مقدمة في ندوة علم الاجتماع المنعقدة في القاهرة في ابريل ١٩٨٩.

الاسلام والإنتمائية الثقافية للعالم العربى

ميثم الجنابى

أ - حقائق الانتماء الثقافى العربى ويقينياته التاريخية.

لايمكن للتفكير العربى المعاصر أن يمتلك ذاته بذاته، دون اتقانه كيفية تذليل عاطفة التاريخ، ودون تعميق شعور الانتماء الحقيقى له فى الوقت نفسه. أى الخروج من ثنويات المقارنة التاريخية المعاصرة للغرب والشرق، والبقاء فى حيزها باعتبارها احدى الخمائر الجوهرية للتاريخ العالمى. الا أن هذه الفكرة لايمكنها الصمود فى حالة بقائها ضمن أفق الهمجية الايديولوجية، التى لاترى أبعد من خطاها. فالتاريخ العالمى هو أيضا جزء من الماضى بالقدر الذى يشكل الماضى النواة اللامرئية لكل آفاق حقيقية. فالمستقبل لايمكنه أن يخضع لمعيار - ما أو قانونية - ما أكثر من انكسار الماضى فى الفعل الحاضر. ولربما فى هذه المغالاة الواقعية، التى يقف أمامها "المصير" العربى المعاصر تتكشف القيمة الفعلية لادراك حقيقة هويته الثقافية.

أن قرنا من العصرنة والتحديث، والمقامرة والمغامرة، والمؤامرات والانقلابات والثورات والثورات المضادة، لم يفلح بعد فى اقامة نظام اجتما - سياسى وثقافى يمكنه أن يستند الى قواه الذاتية سواء فى عملية التوحيد العالمية أو الاكتفاء الذاتى أو التحدى الممكن. بصيغة أخرى أن الأزمة التى أثارها ضعف المناعة الاجتما - اقتصادية والحضارية فى بداية القرن(العشرين) مازالت سارية الفعل، وبقوة قد تبدو الآن اضعافا مضاعفة مقارنة بالانهيار المعاصر للكيان العربى. الا أن لكل انهيار مقدماته. وهو الميدان الوحيد، الذى يمكن أن يجرى فيه كشف حقائق الذات وآفاق تطورها. فالحياة هى ليست تجريبية خالصة. أو انها تمتلك فى تجريبتيها، على الأقل، بعض عناصر اليقين التى أبدعها تاريخ عريق من التضحية والانتصار وتكتنفه كل مشقات السعى الحر فى دروب الضرورة والاختيار.

ومن العبث البحث عن عناصر اليقين التاريخية فى الكيان العربى دون تأمل وحدته العميقة. ففى هذه الوحدة تمتلك العناصر الجوهرية للتاريخين الواقعى والمثالى قيمتها الفعلية باعتبارها أجزاء فعالة فى وجودنا الحالى. ولايمكن النظر الى هذا الوجود على أنه مقدمة "مادية" نهائية فى البرهنة على عناصر اليقين. فالجميع أقواما وأمما تتمتع بهذا القدر اليسير من "الاثبات الوجودى". الا أنه لايشكل بحد ذاته دليلا على وجودها الثقافى الحى. فالأخير يستلزم مقوماته الذاتية. أى القوة التى تمثل فى معالمها الجوهرية مضمون الروح. ومن غير الممكن البحث عن يقينيات هذا الروح فى السياسة أو الاقتصاد أو

ميثم الجنابى - دكتوراه علوم الفلسفة وتاريخ الأديان

التكنولوجيا كل على انفراد. اذ أن ذلك لايعني سوى الاقرار بالافتراض الهش القائل بأن يقينية السياسة في السياسة أو الاقتصاد في الاقتصاد أو التكنولوجيا في العلم فقط. أما في الواقع فان اليقين الحقيقي الوحيد، الذي يمكنه أن يخلق شعور الانتماء الفعلي للأمة هو الروح الثقافي الأصيل. أي الكيان الأعلى والأعمق والأكثر ديمومة للروح القومي والانساني، الديمقراطي. ومن الصعب هنا فرض نموذج ما معين على جميع "شعوب" و"أقوام" العالم العربي، لأن ذلك قد يتعارض مع مقومات وجودها "المستقل" ومن الممكن أن تصل جميعها الى اقتناعات مشتركة. الا أن ذلك يستلزم معاناتها وتضحياتها المشتركة في بلوغ مكونات الروح الثقافي الأصيل. أي الاقتناعات والافتراضات، القيم الكبرى والعادات، حدود الشك واليقينيات والحدس الدائم لحقائق الانتماء الروحي الموحد. أي كل ما لايمكن فصله بالنسبة للعالم العربي عن الاسلام الثقافي.

فالاسلام الثقافي هو المصدر والوسيلة الحقة. وفوق كل ذلك هو الكيان الذي يمتلك العناصر الجوهرية للموحدتين الاجتماعية والقومية في ظل واقع يستلزم بالضرورة تجاوز ضعفه الرئيسي القائم في الشك باليقين التاريخي للعالم العربي ومصادره الروحية الأساسية. ولايعني ذلك، السعي لدفع عجلة الحاضر بأقصى سرعتها لكي تعود الى دورتها الأولى، اذ لاحركة في الوجود التاريخي للأمم الا بالقدر الذي تخطوه. وبالتالي لارجوع الى الماضي اذ لاعودة ولا تكرار.

فالحافز القائم وراء كل زخم حضاري عميق وتطور ثقافي شامل يستلزم بالضرورة الاستناد الى نواة داخلية يشكل فيها النفي الكلي للفعل الحر، التجلي الحقيقي له. غير أن ذلك لايعني طرح مهمة البحث عن عقلانية ثابتة ذات مبادىء مطلقة، بقدر ما تقوم في البحث عن علاقة مرنة بالتاريخ تستند الى قواها الخاصة. وان هذه العلاقة لايمكنها أن تكون بالنسبة للعالم العربي غير وحدته العميقة بتراثه الكبير. وذلك لأن حقائق التاريخ العربي - الاسلامي في مسارها الابداعي هي احدى الأدلة التي لاتفقد أهميتها مع مرور الزمن. فالتاريخ الحضاري للعالم العربي وآفاق تطوره لايستلزم ربطها بقرن من قرون العالم المعاصر. ذلك أن وعيا كهذا هو نتاج المقارنة الشرطية التي يفرضها منطق القوة والضعف لا الحق والحقيقة. فالأولى عرضة للتغير والزوال، بينما الثانية مصدر للتصير والاستمرار. واذا كان التاريخ العربي يستند في كينونته الشاملة والموحدة في الوعي والوجود الى روح الاسلام وتوحيديته الثقافية، فان التصيّر الجديد والاستمرارية الممكنة له لايمكن عزلهما عن اعادة رؤية حقائق الانتماء الثقافي للعالم العربي.

(ب) الكيانية الثقافية للاسلام.

ان الاسلام من وجهة النظر الثقافية هو ديانة شرقية(شرق أو سطية). الا أن هذا التحديد لايعبر في الواقع الا عن مظهره الخارجي ومحيطه الجغرافي. وذلك لأن كل تحديد يسعى لامتلاك أسسه الضرورية ينبغي أن يستند الى ادراك المقدمات الفعلية لكيانه الذاتي. وفي حالة التعامل مع الاسلام فأننا لانعثر في مكوناته ومبادئه الكبرى على ما يمكنه أن يوحي بانتمائه لـ "شرقية" الشرق.

لقد وعى الاسلام ذاته باعتباره الاستمرارية الحقة لعناصر الاسلام التوحيدية في اليهودية والنصرانية والحنيفية العربية. وقد ضمن ذلك بحد ذاته امكانيات فاعلة لصيرورة كيانه اللاحق وتطوره. أي كان في آن واحد استمرارية لتقاليد التوحيد الشرق أوسطية وانقطاعا عنها. وقد كانت هذه العملية شاقة ومعقدة بحد ذاتها. ولم تتمحور هي في مبادئه(الاسلام) الكبرى فحسب، بل وفي مظهريته المميزة. واذا كان التباين الآخذ في الجلاء تركز في زمن النبي محمد(ص) حول امتثال حقائق التوحيد السابقة ونفيها في الديانة الجديدة باعتبارها ممثلة الحق، فان تولية الوجوه عن أورشليم القدس الى مكة المكرمة كانت في رمزيتها التاريخية تتطابق مع الطلاق المضموني الآخذ في النمو بينه وبينهما.

ولايلزم البحث في هذه العملية عن رجوع الى عالم العرب القديم أو ابراز هوية الاسلام العربية. لقد تضمن هو دون شك هذه الهوية ولكن كأحد رموزه الدينية الثقافية لا القومية. غير أن ذلك لايعني تناقض الثقافي - الديني والقومي بصدد هذه القضية(١) كل ما في الأمر، أن تاريخية الظاهرة تستلزم الحذر من اسقاطات الوعي السياسي المعاصر على اقتناعات الماضي. فالهوية العربية للاسلام تتطابق مع الهوية الاسلامية للعرب. وبهذا المعنى لاأساس لقومية الاسلام الدينية. ان هذا التطابق يمتلك أسسه في الجذور الثقافية وأساليب وعيها الملموسة. فقد امتثل الاسلام دون شك قيم العرب وتقاليدهم، لانهاء محيطة ومنشأة. الا أنه جاء في جوهره أيضا لنفي قيم وتقاليد العرب الجاهلية. وهو بهذا المعنى، يسعى لمطابقة سعيه مع غايات الحق(٢).

فالقرآن لايتضمن على أدنى اشارة لمحدوديته العربية. فهو في مبادئه الكبرى شبيه باستقلالية البديهيات.

فالتوجه نحو مكة والالتفات اليها عوضا عن القدس هما انقطاع عن الوحدانيات اليهودية والنصرانية، وبروز معالمه المستقلة. فالقرآن يؤكد في هذه العملية لاعلى فعل الابتعاد عن القدس، بل على فعل الاقتراب من الله، "أينما تولوا وجوهكم فثم وجه الله"! لقد شكل كل من الاستمرارية والانقطاع، الخلفية الدينية لصيرورة "الروح الشرقي" للاسلام، دون أن تتحول(الخلفية) الى عنصر مستقل في مكوناته العقائدية. فالوحدانية الاسلامية الصارمة ما كان بامكانها أن تتقبل حيثيات الثقافة الشرق أوسطية والعربية كعناصر يقينية مطلقة. وقد جعل ذلك ممكنا أن تتحول فيه حتى القيم الوثنية الى عناصر مهضومة كليا في بوتقة التوحيد. وبغض النظر عن تعقيدات هذه المسألة القديمة والمعاصرة، الا أنها تشكل دون شك احدى خصوصيات الاسلام، التي يمكن تحديد صيغتها العامة بعبارة - وحدته المتنوعة.

فبالقدر الذي سعى الاسلام لنفي "غلو" اليهودية والنصرانية، أكد على استمراريته لتوحيديتهما. وبالقدر الذي نفى "جاهلية" العرب، أكد على فضائلها في اسلاميتها. وقد تضمن ذلك بحد ذاته أسس وحدته الداخلية. أي ارتكازها الى مبادىء كبرى وثيقة الترابط. فالغلو هو أساس الانعزال والفرقة، والجاهلية أحد نماذجها الثقافية. وبالتالي كان نفي الاسلام لها قد أعطى له في الوقت نفسه قوة البديل الشامل(في وحدانيته) وصيغ تجليه الملموسة(في اسلاميته). أي أنه تضمن في ذاته امكانيات التنوع الاسلامي في وحدته. وهذا مانعثر عليه في كل مجرى تطور الحضارة الاسلامية وتنوع سماتها في ظل انتمائها الروحي للوحدة الثقافية. ولم تكن هذه العملية صفة جزئية، بمعنى انحصارها في اطار المميزات الخاصة للحضارة الاسلامية، بل وفي شموليتها التي صهرت ثقافات الأمم والأديان الأخرى. أي أنه كشف عن استمرارية وعيه التوحيدي في ظل "أسلمة" مايمكن اسلامه. وبهذا كشف عن أن الأصالة الثقافية لاتتعارض مع الأممية. على العكس! انها تفترضها ولكن بالاستناد الى مقومات الروح الخاص. فاذا كانت النصرانية، على سبيل المثال، هي ديانة شرقية(أوسطية) متأوربة، فانها تكون قد اقتلعت عن جذورها الثقافية الأولية. لقد لعبت هي بهذا المعنى دور الخميرة الروحية للوحدة الأوروبية الغربية. أي أنها اكتسبت الروح "الغربي"(الأوروبي) وفقدت منابعها الشرقية ولايعني فقدان المنابع الشرقية هنا سوى الفطام التاريخي - الثقافي عن النصرانية الأولى(الشرقية منها بشكل عام والشرق أوسطية بشكل خاص). وهذا مايمكن لمسه في توراتها الوحدانية ونموذج تجليها وفي هيكلية بنيتها الدينية - العقائدية وهرميتها الكنسية. أي بالقدر الذي لعبت النصرانية فيه منذ البداية دور الموحد العاطفي لتنوع القيم والأجناس والثقافات، فان وحدتها اللاحقة في نموذج الكنيسة الغربية(الكاثوليكية) قد أعطى لتركيباتها وانماطها الاجتماعية والقومية والفكرية هيئة النظام الخارجي الموحد.

لقد حاولت الكنيسة أن تمثل مامثله الله في الاسلام وان تؤدي في وحدتها العملية ماأداه التوحيد الاسلامي. أي أنها أدت دور الكيان المكتمل نسبيا في بنائه التنظيمي والعقائدي، الذي أعطى انتصار الاسلام له، واكتساحه اياه من منابعه الأولية، صيغة "الديانة المناهضة" في وعيه الذاتي. فالعالم آنذاك (والنصراني منه خصوصا) مازال أسيرا للسماء أكثر من الأرض. وان مقاييسه لم تكن محصورة في مفاهيم الشمال والجنوب والشرق والغرب. اذ لم يدر بخلد الكنيسة آنذاك كروية الأرض، بينما كانت "الفيزيقا" عديمة الجدوى، و"الميتافيزيقا" شديدة البلوى، والأرض تحت الأقدام واللانهاية في القلب. ولهذا كان التقييم الوحيد المقنع للعقل والضمير، والذي يستجيب للاقتناعات والمعتقدات الدينية هو ثنائيات النصراني - الهرطقي والمسلم وغير المسلم(٣).

ان ثنائية المسلم وغير المسلم تكون قد تضمنت في ذاتها عناصر "الروح الشرقي"، ليس بمعنى انحيازه المباشر لجغرافية الشرق، بل بمعنى اكتمال نموه في أحضان الثقافة الشرقية بشكل عام والشرق أوسطية بشكل خاص. اذ تمتلك ثنوية الأنانية - الغيرية(الأنا - الغير) عناصرها الأولية في كل التركيبات الاجتماعية والسياسية. وفي تجلياتها المفرطة هي أقرب الى عالم البهيمة، الا أنها تمتلك أيضا الاستيعاب الحسي لأحد الشروط الضرورية للحفاظ على الذات واستمراريتها الوجودية. وهي بارتقائها من عالم الحس والمباشرة الى ذرى المبادىء الكبرى تكون قد قطعت الشوط الضروري لبلورة عالمها الثقافي. وبالتالي فان انكسار هذه المبادىء الكبرى في عالمها الثقافي هو الذي سيعطي لهذه الثنائية الضرورية معناها التاريخي والحقيقي. اذ ليست هناك من منظومة - ماأيا كان مثالها ومستواها أن تنشأ وتتطور خارج اطار هذه الثنائية. وبالقدر الذي ينطبق ذلك على المنظومات الفكرية والسياسية ينطبق بدوره على الحضارات وثقافاتها. وقد شكلت ثنائية المسلم وغير المسلم احدى هذه الصيغ الرفيعة نسبيا. فاليونان عرفت اليوناني - البربري وهذا ماينطبق بالقدر ذاته على الرومان. أي أنها طرحت

امكانية المقارنة على أساس الانتماء الدينى - الحضارى. بينما صاغت الأديان العالمية(وفى الحالة المعنية النصرانية والاسلام) مواقفها الخاصة بتوسيع هذا الانتماء وتخصيصه. أى انهما قدما عناصر ايجابية أوسع فى تعميق شعور الانتماء الثقافى، الذى لفّ فى فلكه شعوبا وأقواما عديدة حول مبادىء متسامية بحد ذاتها.

وقد شكلت ثنوية المسلم - غير المسلم من بين أكثرها اتساعا بفعل توسعها فى قبول "الغير" من "أهل الذمة و"أهل التوحيد". أى فسحها المجال فى الواقع أمام كل اتباع وثقافات العالم آنذاك فى الاندماج بحركة مفتوحة، أثمرت عن حضارة الاسلام. الا أن مايميز هذه الحضارة هو ليس جمعها الهلامى، بل تذويبها المبدع لكيانيتها الخاصة. أى كل ما يتطابق مع المجرى التاريخى لصيرورة الاسلام الثقافى.

فتطور الاسلام على أساس مبادىء الوحدانية الصارمة ونواته الموحدة(العربية) قد أعطى له امكانية الحفاظ على بؤرته الأولية باعتباره الاستمرارية الطبيعية لعالم الشرق. أى كل مايمكن ملاحظته فى تطوره السياسى - الحكومى والروحى - الأخلاقى والفكرى - النظرى، فى مبدأ الخلافة ووحدة الدين والدنيا، فى تفاعل وصراع الكلام والفلسفة، فى توحيده للمعقول والمنقول، وفى تأمل تجربة السلف والاجتهاد، فى التفسير والتأويل، وفى الظاهر والباطن. أى فى كل الأمتثال المرن لوحدة الثقافى والدينى - العقائدى(الايمانى).

غير أن هذه الوحدة العامة لم تكن سوى أسلوب الوجود المتناقض والطبيعى تاريخيا، للتوفيق الصعب بين مساعيه وغاياته الوحدانية وتشكيل كيانه الخاص. فصيرورة الاسلام هى النتاج التلقائى لتطوره الذاتى فى مجرى الصراع الثقافى العام كأى ظاهرة فكرية - روحية سياسية كبرى، أو منظومة شمولية متكاملة.

أن العلاقة المعقدة بين التلقائى والمنظومى المميزة للثقافة الواحدية هى التى تعمّق بالضرورة عناصر الاحتكام لكل جديد أمام محك مبادئها وقيمها الكبرى. أى انها تصوغ مثلها العليا، التى تشكل بمجموعها الروح الثقافى. وليس المقصود بالثقافة الواحدية هنا سوى تلك التى تبدع حدودها الخاصة وقيمها الكبرى، التى يجرى ضمنها اختمار الجديد فى كل معاييره وتقييماته المتضاربة. أى أن واحدية الثقافة لاتنفى الصراع الداخلى. على العكس، انها تفترضه كأسلوب ملازم لها فى البحث والبرهنة الدائمة على يقيناتها المعلنة. وبهذا المعنى، فان كل الحضارات الأصيلة واحدية الثقافة وهذا ما يحدد بدوره القيمة التاريخية والحقيقية لواحدية الثقافة فى الوعى المعاصر للعالم العربى. فقد استند العالم الأوربى، رغم كل صراعاته الداخلية الدموية فى "مصيره الروحى" الى واحدية الثقافة الرومانية - اليونانية. وهذا ماينطبق بالقدر ذاته على العالمين الصينى والهندى، رغم كل ملابسات الأخير. بينما لم يصل العالم العربى المعاصر بعد الى صيانة اقتناعاته الأولية باليقينيات المطلقة لوجوده الحضارى. فالنزعة القومية لم تستند فى الواقع الا الى غلاف الوحدة، بينما لم تستند الحركات الأصولية السلفية والراديكالية الا الى هلامية الوحدة المجردة، وفيما بينهما تراوحت مختلف الحركات الداعية والمناهضة للتحديث والعصرنة، التغريب واللاتغريب. أى أنهم يعولون على عناصر التاريخ المخترعة، لا على حقائقه الفعلية. أى أنهم لم يتقنوا بعد تذليل عاطفة التاريخ وتعميق شعور الانتماء الحقيقى له فى الوقت نفسه.

ان للعالم العربى المعاصر مقدماته الروحية الذاتية فى الثقافة الاسلامية. أى فى كل ما أكسبها كيانيتها الخاصة. غير أن الادراك المتزايد للكيانية المستقلة عادة ما يؤدى الى خلق آلية التقوقع الذاتى. ولكنه هنا أيضاً يبدع سوية معها بعض عناصرها الراديكالية. فالتطور الثقافى الأصيل يظل يعانى على الدوام من هذه المفارقة المقلقة لوعيه النظرى والعملى. أى السعى الدائم لرؤية النسبة المعقولة فى مابين الأصالة والتجديد، والسلف والخلف. الا أن مفارقة الظاهرة التاريخية تقوم فى الكيفية التى تجرى بها وعى هذه "النسبة المعقولة". فالتاريخ بشكل عام والروحى - الفكرى بشكل خاص، رغم كل استقلاليته النسبية، وثيق الارتباط بالبنى الاجتما - اقتصادية والسياسية السائدة. وفى الخلافة الاسلامية لم يكن بامكان هذه العملية، على الأقل، حتى سقوط بغداد، أن تتقوقع على ذاتها بفعل هيمنة مركزية السلطة وواحدية الثقافة.

ج. واحدية الثقافة الاسلامية : وعى الذات ومبدأ الأصالة.

لقد ترافقت واحدية الثقافة مع مركزية السلطة، وبالتالى لم يفسح ذلك المجال أمام هيمنة دينية الاسلام. فالثقافة الاسلامية تطورت تطورا شاملا كجسم واحد(العلوم الطبيعية والأدب والفكر والعمارة والصناعات والفنون) وقد أدى هذا التطور المعمّق للكيانية الاسلامية فى مختلف جوانب الحياة الاجتماعية وابداعاتها الى تعميق شعورية وعقائدية الأنا الثقافية المستقلة. أى كل ما يؤدى الى بلورة ولع وقانونية المقارنة فى ما بين الثقافات والأمم. كمعيار ومحك لوعى خصوصيتها. بصيغة أخرى،

أن المقارنة تصبح مرآة الرؤية الذاتية. ومن العبث لوم هذه المقارنات على "اعوجاجها". فالوعي التاريخي المقارن لايمكنه أن يمتلك مرآته الصقيلة لأنه يعاني في آن واحد من ثقل ارثه الثقافي ونماذج أحكامه المثالية (المثل والقيم الكبرى وأساليب الأحكام وطبيعتها وما الى ذلك).

فعالم الخلافة آنذاك لم ينغلق على نفسه بفعل استناده الى مركزية الدولة وواحدية الثقافة. أي أن الدولة لم تستحوذ بمركزيتها المطلقة كل جوانب الحياة بما في ذلك الروح. مما يفسد على الواحدية ثقافيتها، ولم تتخذ الواحدية الثقافية هيئة النظام الرسمي (الفوقي) المهيمن، مما يؤدي الى تقوقع الذات وانحصارها في عالم الكليانية الروحية. اذ بغض النظر عن الكليانية الروحية هي في بعض جوانبها صنو الواحدية الثقافية، أو على الأقل أنهما يلتقيان فيما يمكن دعوته بحدود المبادىء العليا، الا أن الصيغة لايمكنها أن تشكل أساسا للمطابقة بينهما. وذلك لأن فرضية كهذه تستلزم بالضرورة الاقرار، بأن كل ايديولوجية مسيطرة تتمتع بالضرورة بعناصر الكليانية. واذا كان لهذا الحكم حقيقته الجزئية، فلأنه يمثل احكام السياسة وعناصر يقينياتها الجازمة. بينما لاتشكل الايديولوجية المسيطرة في الثقافة الواحدية سوى أحد العناصر الكبرى في أسلوب وعي الذات وتحديد المعالم العملية للوجود الاجتماعي.

وقد فسح ذلك المجال أمام امكانيات عديدة للمقارنات الثقافية، التي اتخذت من الأمم والأديان عينات لها أيضاً. فقد كتب ابن المقفع (ت - ١٤٢هـ) والجاحظ (ت - ٢٥٥ هـ) والتوحيدي (ت - الربع الأول من القرن الخامس الهجري) وغيرهم عن الأمم وأخلاقها وصفاتها ومميزاتها. فالتوحيدي، على سبيل المثال، يورد آراء ابن المقفع، التي حاول من خلالها تصنيف الخصائص الأساسية للأمم. حيث أعتبر الروم أصحاب بناء وهندسة ولايعرفون سواهما، والصينيون أصحاب أثاث وصنعة لافكر وروية، والترك هم سباع للهراش، والهنود أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة، والزنوج بهائم هاملة والعرب أهل نغر ووحشة، عقل كل منهم له وحده. وردّ التوحيدي على ذلك من خلا نظرة فلسفية عميقة، معتبراً أن لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن وفساد، ولكل طائفه من الناس في صناعاتها وحلها وعقدها كمال وتقصير. وهذا يقتضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنواقص مفاضة على جميع الخلق مفوضة بينهم كلهم(٤). ووضع رده البديل على أحكام ابن المقفع، عندما ميز الفرس بالسياسة والأدب، والروم بالعلم والحكمة، والهنود بالفكر والروية والخفة والسحر، والترك بالشجاعة والاقدام، والزنج بالصبر والكد والفرح، والعرب بالنجدة والوفاء والخطابة والبيان(٥). وأشار في الوقت نفسه الى أن هذه الصفات ليست مطلقة، بل هي مؤشرات أساسية عامة، وذلك لأن نقائضها موجودة عند الجميع. أي شبيهة بالأفكار التي سبق أن أثير حولها الجدل فيما مضى بين الاتجاهات الفكرية الضيقة - المتعصبتوبين الاتجاهات الانسانية العميقة - المتفتحة في الثقافة الاسلامية، والتي يمكن ان نري أحد انجازاتها الجميلة عند الجاحظ. فهو لم يشترك في عملية التصنيف الثقافية التي ابدعها عالم الاسلام من خلال اعتباره الصينيين اهل الصناعة، واليونانيين اهل الحكمة، والفرس اهل السياسة، والعرب اهل اللغة والشعر، بل وبدفاعه الشديد عن كل الامم والاجناس استنادا الي ابراز قيمتهم الانسانية و وحدة النوع في تجلياته المتباينة(٦)..

فقد ابدعت الثقافية الاسلامية في سعيها تصنيف كل مايمكن تصنيفة كجزء من أسلوب تقييم كل مايمكن تقيمه - فن الطبقات. حيث أدرجت فيه الشخصيات واختصاصاتها (كالحكماء والأدباء والفقهاء والمتكلمين والشعراء...) والأديان وفرقها والمدارس الفكرية واتجاهاتها (الملل والنحل) والأمم في معارفها وأخلاقها (طبقات الأمم). أي أنها حاولت أن تبدع في أنماط تصنيفها كل ما يمثل بحد ذاته كيانا له استقلاليته الخاصة. واذا كان تطور طبقات الشخصيات واختصاصاتها هو جزء من تعميم المعارف المتخصصة وموسوعاتها العلمية، فان "طبقات" الأمم وأديانها تعكس دون شك، ثقافية وعيها الاجتماعي: القومي والانساني والروحي(٧).

ومن الممكن أن نتخذ من اراء وتصنيفات صاعد الأندلسي (ت - ٤٦٢ هـ) مثالا نموذجيا تضمن في الاطار العام انجازات هذا الفن حتى عصره. فهو يؤكد على أن الناس وأن كانوا نوعا واحدا في مشارق الأرض ومغاربها، جنوبها وشمالها الا أنهم يتمايزون بثلاثة أشياء وهي الأخلاق والصور واللغات(٨). وهو يقسم الأمم الى قسمتين، الأولى ويدعوها بالأمم القديمة السبع وهي الفرس والكلدانيون (وضمنهم السريان والبابليون والعرب واليهود) واليونانيون ومعهم الروم والأفرنجة والجلالقة (وفيهم البرجان والصقالبة والروس والبرغر) والأقباط (أهل مصر وجنوب السودان والمغرب) والترك بأجناسهم العديدة، والهند والسند وأخيرا الصين. وتلتقى جميع هذه الأمم في بداية أمرها بعبادتها للأصنام تمثلا بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية. وتشعبت فيما بعد الى شعب عديدة. وليس من

الصعب العثور فى هذه الصياغة على مساعى البحث عن الوحدة(فى الديانة والنوع). اضافة لذلك أن لهذه الصياغة أساسها الثقافى(التاريخى). فهى تعكس ملامح وبقايا العالم القديم فى رؤيتها لوحدة الزمان والمكان(السموات السبع والأفلاك السبعة والأمم السبع). غير أن هذه الصياغة تعكس أيضاً رؤية التباين والخلاف بين الأمم(الأخلاق والصور واللغات). ومن الممكن القول، بأن اكتشاف الوحدة هو دليل اكتشاف الفرقة. ولم تعن الفرقة هنا سوى التباين والتنوع، وهذا ما يبرز بوضوح فى تقسيمه طبقات الأمم على أساس العلم والمعرفة (القسمة الثانية). فهو يقسمها الى طبقتين، طبقة أعتنت بالعلم وطبقة لم تعتنى بالعلم. ويدرج ضمن الأولى ثمانى أمم وهى الهنود والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب وبنو اسرائيل. والطبقة الثانية تتضمن كلا من الصينيين والترك والخزر والصقالبة والبلغار والروس والأفارقه وغيرهم.

فالهنود حسب نظر الأندلسى، أمة عظيمة لها المجازات كبيرة فى الفلسفة والألهيات والعلوم الطبيعية. والفرس أمة عظيمة تميزت بحسن السياسة وجودة التدبير والاهتمام بالطب والنجوم، والكلدانيون لهم شهرة بأسرار النجوم. واليونانيون أمة عظيمة واسعة اللغة تتميز بالحكمة الفلسفية وعلومها. والروم أمة عظيمة ومملكة قوية دانت لاحقا بالنصرانية ولها حكماء أجلاء وعلماء بأنواع الفلسفة. وأهل مصر أمة عظيمة الملك، عبدة الأوثان، أسلموا وبقى بينهم من غير المسلمين، ولهم اهتمام بأنواع العلوم. والعرب أمة عظيمة توحدت بالاسلام وتميزت باللسان ونظم الشعر والحكمة، والمجازاتها فى الاسلام معروفة. وبنو اسرائيل لم يشتهروا بالفلسفة بل بعلوم الشريعة(اليهودية) وهم معدن النبوة والرسالة ولهم علماء فى الطب وأحكام النجوم. من هنا يبدو واضحا، غياب أية فكرة مباشرة أو غير مباشرة من تقسيم العالم الى غرب وشرق وشمال وجنوب، أو تقسيمه على أساس قومى أو دينى أو عنصرى أو لغوى، بل على أساس ثقافى - علمى.

فالقومية والدين والعنصر واللغة لاتؤدى هنا أى دور حاسم أو ثانوى فى هذا التقسيم. أى فى تحديد هوية الوحدة والفرقة، أو طبقات الأمم. فالمكونات الجوهرية للتقسيم هى العلوم بشكل عام، والنظرية بشكل خاص والفلسفية بصورة أخص. ولهذا السبب لايدخل الصين والترك والصقالبة وغيرهم فى الطبقة الأولى رغم اشارته الى أن الصين هى أمة عظيمة أكثر الأمم عددا وأفخمها ملكا وأوسعها دارا. غير أن حظهم من المعرفة كما يعتقد صاعد الأندلسى هو اتقان الصنائع العملية وأحكام المهن التصورية. وهم اضافة لكل ذلك أصبر الناس على مطاولة التعب فى تجويد الأعمال وتحسين الصنائع. بينما الترك هم أمة كثيرة العدد فخمة الملك، الا أن ما يمتازون به هو معاناة الحروب ومعالجة آلاتها. فهم أحذق الناس بالفروسية. بصيغة أخرى أن معيار الحضارة الحقيقية بنظر الأندلسى، والانتماء الفعلى لطبقة الأمم العلمية، هو اتقانها الفلسفة وتقاليدها العلمية. وقد أكد على هذا الشرط عندما كتب يقول، بأن عدم ادراجه بعض الأمم فى طبقة العلمية يعود الى "أنهم لم يستعملوا أفكارهم فى الحكمة ولا راضوا أنفسهم بتعلم الفلسفة"(٩). فهم يشبهون النمل والعنكبوت فى اتقان التشكيل والعمل. بمعنى سيطرة أخلاق "النفس الغضبية" فيهم، لا صرف العناية الى نيل فضائل "النفس الناطقة" المميزة للطبقة الأولى. من كل ماسبق يبدو واضحا بأن النماذج الكبرى لتصنيف الأمم والموقف منها لايتضمن عناصر المفاضلة الضيقة أو المواجهة العنصرية أو الدينية اذ تغيب وتضمحل فى هذه القسمة تباين الأمم واختلافاتها وراء السعى نحو تحديد الاسهام الثقافى والفضائل العملية لكل منها.

ان هذا التقييم الثقافى العام يستند، دون شك، الى أسلوب الكشف عما يمكن دعوته "بروح الأمم". وبما أن هذه الرؤية قد جرت فى واحدية الثقافة الاسلامية، فانه كان لابد وأن تفرز أحد مستوياتها المناسبة لها، الذى يمكن دعوته بأسلوب تحليل الذهنية الثقافية والدينية للأمم.

ومن الصعب الآن القول بسيادة أى من هذين الأسلوبين الآنفى الذكر. وذلك لتداخلهما بأعتبارهما الوجهين الدائمين لعملية صيرورة الحضارة الاسلامية ذاتها. ولهذا نعثر فى الاتجاهية العامة لدراسة الذهنية الثقافية والدينية للأمم على ذات الأسلوبين. واذا كانت تقاليد علم الملل والنحل الاسلامية قد ركزت على دراسة الفكر فى اطار الملل والنحل فلانها ارتبطت أولا وقبل كل شوء بتاريخ نشؤ وتطور المدارس الكلامية الاسلامية وصراعاتها السياسية والمذهبية والعقائدية. وحالما جرى توسيع الأفق الثقافى والروحى لعالم الاسلام، فانه لابد وأن يحوى فى فلكه تأمل وتحليل المجازات الماضى والحاضر "اللاإسلاميين".

ان تطور معالم الحضارة المستقلة وتعميق شعورها الذاتى يصعانها على الدوام أمام مهمة المقارنة الدائمة والاحتكام الصارم لمبادئها العليا. أى أنها تضطر الى ممارسة الأدلجة الذاتية-كأسلوب لتعميق يقينياتها العقائدية

والعملية. فاذا كان العلم الاسلامى تجاه فرقة الاسلامية قد أبدع بؤرة "الفرقة الناجية" باعتبارها محور عقائديته المباشرة فانه سلك تجاه الملل والنحل الأخرى سلوكا غاية فى التباين والتنوع فى مستوياته، الا أنها جميعها أنصبت فى اتجاه رؤية الخلاف أولا والوحدة ثانيا مع تقاليد الاسلام وأراء فرقه. بصيغة أخرى اننا نستطيع هنا ملاحظة تعميق وعى الذات الانتقادى(الاجتهادى). فاذا كان البغدادى(ت- ٤٢٩ هـ) على سبيل المثال قد عمق فى انتقاديته للملل اللاإسلامية والنحل حدة الخلاف من خلال الاحتكام الدائم لعقائد الاسلام، فان ابن حزم(ت - ٤٥٦ هـ) قد وحّد فى انتقاديته مستويات التحليل الفلسفى والدراسات المقارنة للأديان والمذاهب الفلسفية مع الاحتكام الدائم لعقائد الاسلام. بينما حاول الشهرستانى(ت - ٥٤٨ هـ) الجمع بين هذين الاتجاهين على أساس منهجية علمية وانتقادية موضوعية، سعت لتجاوز الأفق الايديولوجى لوعى الذات الدينى والثقافى. فقد أشار الى أنه سوف لن يتبع القسمة السائدة عن الأمم(العرب والعجم والروم والهنود)، بل يقسمها حسب الأراء والمذاهب. أى أننا نعثر هنا على أحدى النتائج الجدية فى تقسيمه للأمم من خلال ابراز أولوية العقائد والأفكار. وهو لم يقصد بذلك قسمة المجتمعات على أساس الأديان والأفكار بل هوية الأديان والأفكار بحد ذاتها. وقد أدى ذلك بالضرورة الى تذليل عناصر الايديولوجية الضيقة. فهو يضع فى "أرباب الديانات مطلقا" كلا من المجوس واليهود والنصارى والمسلمين. بينما يدرج فى أهل الأهواء والأراء كلا من الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة. وليست هذه الصيغة سوى النموذج المللى - النحلى لما سبق أن صاغته تقاليد "طبقات الأمم". بمعنى اقتراب وتلاقى "روح الأمم" و"ذهنية الأمم" فى الثقافة الاسلامية.

وقد أدى هذا الاقتراب والتلاقى الى تأملات وتآلفات فكرية مختلفة. وأن أحد نماذجها الرفيعة تقوم فى محاولة رؤية الصلة الداخلية بين "روح الأمة" و"ذهنيتها". فالشهرستانى نفسه يشير الى وجود وانتشار أحد أنواع القسمة السائدة آنذاك للأمم استنادا الى "مذاهبها" أو نموذج رؤيتها للأمور والحقائق. كما هو الحال بالنسبة للقسمة القائلة بأن العرب والهنود يتقاربان على مذهب واحد وأن أكثر ميلهم الى "تقرير خواص الأشياء، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية. بينما الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى "تقرير طبائع الأشياء، والحكم بأحكام الكميات و الكيفيات، واستعمال الأمور الجسمانية"(١٠). وبغض النظر عن أشكالية هذا التقسيم الذى لم يشاطره أغلب مفكرى المرحلة، الا أنه يعكس، دون شك، محاولة عميقة المغزى فى ادراك الهويات الثقافية - الروحية المختلفة للتركيبات "القومية". فهى تعكس من جهة، الحصيلة التآلفية لعملية طويلة ومعقدة من دراسة حيثيات هائلة وتأمل متشعب لـ "روحية" المجتمعات و"ذهنياتها"(١١)، الا أنها تجاوزت فى الوقت نفسه عنصرية الصياغة والمضمون(١٢). ولا يمكن اغفال ما فى هذه التصورات العامة والأفكار النظرية عن الأمم الكبرى لتلك المرحلة من أثر فعال فى صياغة هذه الثلاثية المجزأة المتقابلة والمكملة أحداها للأخرى. فهى لم تتناول فى الأغلب، سوى أسلوب التفكير وانعكاسه فى الفعل. أى أنها تتحدث عن تعارضات مضمونية فى أساليب البحث عن الحقيقة، وفى نماذج الموقف من أولوية المادة والروح، السياسية والأخلاق.

ولم يكن بامكان هذا التمايز أن يبلغ هذه الدرجة، دون تجمعٌ عناصره ومكوناته الداخلية. أى التغيرات البنيوية العميقة فى أسلوب رؤية الثقافات المختلفة. غير أن هذه العملية لم تكن علمية - ثقافية خالصة، بل واقتصادية سياسية وايديولوجية(دينية) أيضاً.

فقد علم العالم الاسلامى(مجتمع الخلافة) ثقافات الأمم الأساسية. وأبدع على مثال عقائديته وايديولوجيته نمط رؤيته الخاصة للماضى والحاضر. بمعنى أن تقسيمه للثقافات والأمم هو أيضاً انكسار حصيلة مكوناته الثقافية المختلفة(شعوب العالم الاسلامى) فى موشور وعيه الاسلامى(وعلى خلفية التحولات الاجتما - اقتصادية وأنماط الملكية وشكل الدولة وخصوصية القانون).

أن هذا التمييز بين الثقافات فى روحيتها وذهنيتها، أديانها وأفكارها، لم يكن عملية معرفية خالصة، بل والاستمرارية الطبيعية لتعميق عالم الثقافة الروحية وعناصر وعيها الذاتى. وهو فى حصيلته العامة النتاج الملازم لصيرورة المكونات الجوهرية لـ "الأمة الاسلامية" الثقافية(الروحية) والسياسية.

لقد بقى هذا الغلاف الروحى الممزق سياسيا(والذى تعرض لعملية انحلال عميقة طويلة المدى بعد سقوط بغداد) الخلفية اللامرئية التى جمعّت ومزقّت دويلات العالم الاسلامى وشعوبه. وبالتالى فان الصراعات التى واجهها عالم الاسلام مع عالم النصرانية الأوربية ابتداء من الحروب الصليبية لم يغير فى الواقع سوى أوربا. حقيقة أن الدولة العثمانية قضّت لقرون عديدة لاحقة مضجع القارة

الأوربية عسكريا، الا أنه أعمى روحها الثقافية. لقد أهملت الجوهري في عالم الاسلام : الثقافة والعلم، ولم تستطع في الوقت نفسه أن تذلل تركتها التركية : القوة والعسكرة. وحالما بلغت هذه العملية ذروتها، فان العالم الاسلامي أدرك للمرة الأولى موقعه الواقعي وحدود امكانياته التي ألزمته أوربا المتفوقة بالرضوخ لكل نتائجه الممكنة وافرازاته اللازمة.

المراجع :

١) أن الاسلام لم يضع تعارض بين الانتماء القومي والديني. على العكس. أنه جعل في اختلاف الشعوب والأقوام والأمم قيمة كبرى، وفي تعارفهم معنى لايمتلىء حقيقة الا من خلال الاسلام للمبدأ الأعلى (الله). فالجوهري في الاسلام هو توحيدية التوجه ونقية السلوك. وما عداها فهي قضايا ثانوية. أو "انتماءات" لا تمتلك بحد ذاتها قيمة مستقلة.

٢) لم تتعد الحضارة الاسلامية في مكوناتها العميقة حدود هذه الغايات. على العكس. لقد حولتها الى جزء عضوي كامن في حوافز وعيها العملي والعلمي. ومن الممكن أن تتخذ هذه الحوافز في الوعي السياسي المعاصر صيغا غاية في التباين، الا أنها سوف تلتقي في مسعاها الانساني العميق حالما ترتكن الى الاسلام الثقافي. سواء اتخذت صيغة "الأمة الاسلامية" أو "الأمة القومية. اذ أنذاك سترى، بأن هذه الأطر هي مجرد أغلفة ضرورية لمبادىء الوحدة المتسامية.

٣) ان هذا الحكم ينطبق على العالم النصراني الأوربي القروسطي أكثر مما ينطبق على عالم الاسلام في مرحلة الخلافة الأموية والعباسية والأندلسية. اذ أن اهتمام عالم الاسلام بالعلم الطبيعي كان لحد ما الاستمرارية المعمقة (والاسلامية) لتقاليد العالم الاغريقي. أي كل ماسيدخل كمكونات جوهرية في الوعي والتطور الأوربي لعصر النهضة. الا أن عناصر الشعور الاسلامي العام في الانتماء العقائدي للذات قد تماثلت في الكثير من مكوناته مع رديفه النصراني. بمعنى أولوية الأنا الدينية.

٤) التوحيدي : الامتاع والمؤانسة، بيروت، دار الحياة (ب.ت) ج١ ص ٧٣.

٥) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٧٣.

٦) الجاحظ : الرسائل، القاهرة ١٩٦٤، ج ١ ص ٦٧.

٧) لم تكن هذه الظاهرة معزولة عن "عروبية" دولة الخلافة الأموية. أي كل ما أدى في بعض افرازاته الى تبطين نوازع العداء القومي. ولهذا استثارت في أول فرصة "ثقافية" مناسبة (بدايات الخلافة العباسية) ولع التشفي الفكري. وقد كان لهذه الظاهرة السلبية ايجابياتها الثقافية من حيث مساهمتها في شحذ وعي الذات القومي. وتتضمن كتب التاريخ والأدب نماذج عديدة عن المديح الذاتي للعرب في تجلياته العامة والمحلية (اليمنية والعراقية والشامية وماشابه ذلك) والقبلية (العدنانية والقحطانية وغيرها). أي أنها عمقّت كمية ونوعية شعور الانتماء القومي والاعتزاز به. واذا كانت الردود الأولى على الشعوبية الضيقة تسعى للبرهنة على عظمة العرب في الماضي أيضاً، كما هو جلي على سبيل المثال في الحكاية التي يوردها صاحب (العقد الفريد) عن الحديث الدائر عند كسرى عن مختلف الشعوب، والذي يجرى التأكد فيه على أن الشعوب المتمدنة ثلاثة وهي الروم والهنود والصينيين، وسعى كسرى الاستهانة بالعرب والانتقام منهم، مما أدى بهم الى رده قائلين بأن مايميزهم هو عزتهم ومناعتهم، حسن وجوههم وبأسهم في القتال، حكمة السنتهم وشدة عقولهم، وأنهم أمة لم تعرف العبودية والاسترقاق أبداً، وأن رماحهم طوال وأعمارهم قصار، ومن عرف لهم فضلهم عزوه ومن استصرخهم لا يخذلوه (ج ١ ص ١٦٦ – ١٧٢)، فان واقعهم ما بعد الاسلام لم يعد يحتاج الى دليل من هذا القبيل. ولهذا سار في اتجاه وعي الذات التاريخي – العالمي. أي في الاطار الضروري لتعمق المعرفة المقارنة التي يفرضها واقع التطور الحضاري ومستواه.

٨) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم، بيروت ١٩١٢ ص ٥.

٩) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم، بيروت ١٩١٢ ص ٩.

١٠) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢.

١١) ان وجود هذه الصياغه يعكس دون شك، المستوى الرفيع في تعميق وتدقيق وتحقيق احدى فرضيات المقارنة الثقافية لذهنية الأمم وروحياتها. فهي تمتلك الكثير من عناصر الدقة والملاحظة المتفرسة. بل يمكن القول بأن الكثير من النظريات المعاصرة (الغربية والشرقية) لا ترفض هذه الخصوصية الذهنية. على العكس اذ يجرى تأكيدها باعتبارها الأسلوب الفعلي لتطور أنواع مختلفة من الثقافات والتفكير. فقد تكلم برتراند رسل على سبيل المثال، في (حكمة الغرب) عن طريقة التفكير الغربية (الأوروبية) العلمية على أنها طريقة أو نظرة اليونان، أي تفسير الظواهر (راسل . ب. حكمة الغرب الكويت ١٩٨٧ ج ٢ ص ٢٠). غير أن ما قاله راسل يبدو ركيكا مقارنة بثلاثية التحديد الأنفة الذكر، بفعل ما فيها من احتواء مركّز للعناصر الجوهرية في كل من التقرير (المنهج) والحكم والاستعمال. أي الدورة الكاملة لعلاقة الذات بالموضوع. فاذا كان الانحصار في عالم التجزئة هو حد وحدود "الذهنية الرومية – العجمية"، فان البحث عن الوحدة هو الغاية والهم القائم وراء منهجية وحكم واستعمال "الذهنية العربية – الهندية". واذا

كانت هذه الفكرة مثيرة الجدل فى الكثير من حيثياتها الواقعية ، فلأنها تعانى من مشقة تحقيق انتمائيتها الثقافية – القومية المباشرة. أى أن هذه الصيغة ذات طابع مجرد ومبتسر لحد ما. أى اذا كان من الممكن تطبيق هذه المقارنة، مع علاتها، بين الهنود واليونان، فان تطبيقها على العرب والعجم (الفرس) لها اشكالياتها. فالتباين فيما بين "ذهنيتهما" و "روحيتهما" لها أساسها الثقافى والتاريخى، الا أن اندماجهما فى عالم الاسلام قد أبدع دون شك، الكثير من القيم والمبادىء الفكرية المخيمة على ذهنيتهما وروحهما، أى ما يشكل فى الاطار العام تنوع النماذج الحيوية لوحدة "الذهنية الاسلامية وروحيتها".

١٢) أن هذا التجاوز مرتبط ومرتهن آنذاك بسيطرة واحدية الثقافة الاسلامية، التى حاولت بفعل تساميها الأخلاقى ووحدانيتها العقائدية – الدينية، دون تطور البذور الممكنة لعنصرية التفكير. والقضية ههنا ليست فقط فى غياب النزعة القومية الضيقة بالمعنى الذى فرضته القرون الأخيرة (والعشرين بالأخص)، بل وبفعل المساعى العملية التى يفرضها الاسلام على المسلم فى علمه وعمله. فالوحدانية المتجانسة فى كينونتها الاجتماعية (العالمية) والعقائدية (الروحية) لاتفسح المجال أمام ارهاصات ضيق الأفق الفكرى (والقومى) وذلك لأن مقياسها الأكبر هو المطلق (الخاص). واذا كان تجلى هذه الظاهرة متباينا فى البوذية والنصرانية والاسلام، فلأن لكل منها مميزاته فى التقرير والحكم والاستعمال لمبادئه وغاياته. وبالتالى فان "ضيق أفق" كل منهم له حدوده العالمية والاجتماعية و (القومية) الواسعة. أى أن التناقضات الكامنة فيه هى من طراز ومستوى أعلى من عنصرية التفكير أو قوميته الضيقة. وهذا مايفسر فى الواقع كون "الذهنية الاسلامية وروحيتها" لم تبدع فى تقاليد علم الملل والنحل وكل اتجاهات الكلام شيئا ما مميزا لها أكثر من "عقائد أهل السنة والجماعة"، باعتبارها البؤرة التى ينبغى أن تمثل عند كل فرقة وفريق حقيقة ذهنية الاسلام وروحه (الفرقة الناجية).

النزعة القومية العربية والاسلام
١٨٩٠ - ١٩٩٠

د. فالح عبد الجبار

أولا - ملاحظات عامة:

تعدالنزعة القومية nationalism والأمـــة nation، والدولة القومية nation-state (او الدولة - الأمة) ظواهر تاريخية فتية ان جاز التعبير، لا يزيد عمرها عن عدة قرون. اما اليوم فقد غدت الدولة القومية الشكل السياسي أو التنظيم السياسي الشامل المعترف به، بصرف النظر عما اذا كانت الحدود السياسية للدولة تتطابق مع حدود الأمة (أو الأثنية) أم لا، حسب المقولة الشائعة.

ولو قبلنا حسابات احد منظري الدولة القومية (ارنست جيلنر)، فان هناك (٨٠٠٠) مجموعة لغوية واثنية، وان التناسب بين الدول - القومية الفعلية المتحققة والقوميات الكامنة (غير المتحققة في دولة) هي واحد الي عشرة.

بداهة، يعني ذلك ان ثمة صراعات قومية فعلية تلوح في الافق، او كامنة في رحم المستقبل، في لحظة تبدو فيها امواج النزعة القومية وكأنها تصل الي الذروة التي لا حراك بعدها، خصوصاً اذا اخذنا في الاعتبار آخر التجارب التاريخية (الاتحاد السوفيتي السابق، يوجسلافيا، الخ).

وسيان ان كانت الدولة - القومية (= الدولة الأمة) هي نتاج انشطار ذاتي من الامبراطوريات القديمة لتكوين وحدة سياسية جديدة، ترتكز الي مجتمع صناعي حديث ام كانت نتاج شطر كيفي لمثل هذه الامبراطوريات، اي الشطر الكيفي لا صناع خالية من تكوينات كهذه علي يد القوي الكولونيالية في القرنين ١٩ و٢٠، فان الدولة القومية قد اضحت الفرد الشامل في التاريخ، او حسب تعبير هيجل الفرد الحقيقي الفاعل في التاريخ العالمي.

ويبدو إن نشوء الدولة القومية عملية مستمرة، تمت في التاريخ المعاصر، علي شكل موجات متعاقبة يقا[illegible] ا الاخلافُ الاسلاف، ويستنسخون نماذج قائمة اصلاً، بنوع من «القرصنة» (حسب تعبير ب . اندرسون في مؤلفه «المجتمع المتخيل»).

واذا كان التاريخ العام لنشوء الدولة - القومية يحظي بالاتفاق العام، فان «التاريخ الدقيق لنشوء النزعة القومية nationalism هو موضع خلاف. كون Kohn يفضل عام ١٦٤٢، وآلتن عام ١٧٧٢، عام تقسيم بولندا وخضوري عام ١٨٠٦، تاريخ نشر خطابات فينحته الشهيرة الي الامة الالمانية... وكثرة تختار عام ١٧٨٩ [عام الثورة الفرنسية]» (سميث : نظريات القومية، ص ٢٧).

ومن الواضح أنه ليس بالوسع تمييز النزعة القومية nationalism عن الدولة القومية nation-state مفهوميا فحسب، بل ان الاثنين قد يفترقان في الزمان. ويبدو أن النزعة القومية كمفهوم ونظرية وحركة او ايديولوجيا، برزت الي الوجود بعد لا قبل الظهور الفعلي لاوائل نماذج الدول

د. فالح عبد الجبار - باحث عراقي
مجتزآت من بحث مطول بالإنجليزية بعنوان: بنية الوعي الديني - القرن ١٩ - القرن ٢٠

القومية في العالم، ونعني بالتحديد النموذجين السباقين، الانجليزي والفرنسي. وجاءت عملية التنظير الفكري لمفهوم الأمة وتحققها في دولة بعد ذلك بكثير. قد يدفعنا ذلك الي التساؤل فيما اذا كان البناة الاوائل للدولة القومية مدركين لما هم صانعوه، او لطبيعة المشروع الذي نفذوه علي غرار القوارب السابقة لارخميدس، التي طفت مع اصحابها دون عون من أية نظرية عن الصلات المعقدة بين الجسم / السائل والوزن / الحجم. واذا كان الانجليز والفرنسيون قد شرعوا في بناء دولتهم القومية وفق التسلسل التالي :

دولة -- أمة -- نزعة قومية -- نظريات. فأن الالمان والطليان (والامريكان ايضا)، قلبوا العملية. فالنظريات عن القومية، وتحرك النزعة القومية كانت بمثابة بناء قَبْلي، تصورات قبلية apriori، تسبق النشوء الفعلي للدولة القومية. بل ان النظرية والنزعة القومية تبدوان بمثابة مخطط ارادي يسبق تحقق الأمة في دولة. ولعل هذا التفارق هو وراء شيوع فكرة «اختراع» الأمة و«تخيل» الأمة عند اندرسون. ويتعزز هذا الانطباع بفعل عوامل أخري، أبرزها الطابع التصادفي و/أو الاعتباطي للحيز المكاني او الرقعة الارضية لعدد كبير من الأمم - الدول، فهذه الرقعة الجغرافية تحددت في كثرة من الحالات بفعل عوامل عديدة ترسخ الطابع الاعتباطي للاطار القومي، وتجعل من هذه المجتمعات نوعاً من فسيفساء انثروبولوجية من ناحية تنوع اللغات والاديان والثقافات. وهذا مضاد تماما للفكرة الاولي عن «تطابق» الدولة والأمة (أو الاثنية)، وكون الأمة جماعة تتميز بالتناسق (= وحدة اللغة والثقافة والتاريخ).

من المتفق عليه عموما ان ظهور أولي نماذج الدول القومية اتخذ من اوربا مسرحا له (القرون ١٦ - ١٩). وقد سبقت ورافقت هذا الظهور عملية تحولات عميقة، انتقاله من عصر الي آخر، من المجتمع الزراعي / التقليدي، او الاقطاعي، الي المجتمع الصناعي / الحديث، او الرأسمالي، وهو مجتمع اطلق تحولات اجتماعية - اقتصادية وثقافية ديناميكية ارتكزت علي وأدتّ الي ابتداع تقسيم ديناميكي للعمل، واسواق كبيرة موحدة، وثقافة (بالمعني السوسيولوجي) معيارية موحدة مع مايرافقها من ابتداع وتوحيد نظم تعليم، وتوحيد اللغات المحلية وسيطاً، واضعاف السطوة الشمولية للكنيسة، الخ.

خلاصة ذلك ان الدولة - القومية، والنزعة القومية هما نتاجان تاريخيان، قريبا العهد، رغم تكونهما من عناصر يبدو بعضها وكأنه موغل في القدم، أو سابق للتاريخ!

يزدري المنظرون القوميون العرب، عموما، التاريخ ويضعون ظاهرة **الأمة والدولة القومية** والقومية فوق التاريخ نفسه، مؤمثلين الزمان، او متقدمين الي المستقبل بحثاً عن ماضٍ لم يكن. حسبنا تذكر الشعار المعروف : «امة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة».

بالمقابل نجد أن كتلاً واسعة من قادة التيار الاسلامي المعاصر، تنكر من جانب وجود مفاهيم أو نظم مثل القومية والدولة / الأمة، الخ، في الاسلام، وتدعو من جانب آخر الي بناء «الأمة الاسلامية» التي ينبغي ان ترتكز في معمارها علي الدين لا الأثنية او غيرها من الصلات والنظم الثقافية، او تقول ان مثل هذه الأمة كانت قائمة في الماضي التليد وأنها توشك علي الانبعاث في القريب العاجل.

وبذا نجد انهم لا ينبذون السرمدية المتخيلة للقومية والأمة بما هي عليه، بل ينبذون أزلية صنف معين من القومية والأمة يقوم علي الأثنية لا العقيدة الدينية.

ونقرأ في كتابات منظريّ التيارين كليهما هجاء بيّناً: أن الغرب الكولونيالي اعاق وحدة الامة العربية (عند المنظرين القوميين) او انه زرع القومية لتدمير وحدة الأمة الاسلامية (عند المنظرين الاسلاميين).

بتعبير آخر تبدو النزعة القومية العربية، هنا وكأنها في تضاد مع الاسلام، او يبدو الاسلام في تضاد مع النزعة القومية العربية. هناك في واقع الحال كتابات غزيرة حول الآتي : هل الاسلام قلب العروبة ام العروبة قلب الاسلام؟ إنه صراع حول الحامل والمحمول، وهو صراع خاص تماماً بالمنطقة العربية سنأتي علي تفاصيله الأخري لاحقاً.

ان جانبا من هذا التضاد، او جلّه تقريباً، ينتمي الي الحقل الايديولوجي و/أو الصراع السياسي / الحزبي، مع ذلك نري ان باحثين عديدين من امثال ايمانويل سيفان E.Sivan، سارعوا الي الاستنتاج بان النزعة الاسلامية (وهي حسب استخدامي لهذا التعبير اوسع من مجرد حركات واحزاب اسلامية) تفترق افتراقاً بيناً عن القومية والنضال القومي.

وبالطبع فان معاينة العلاقة بين النزعة القومية العربية والاسلام، وبين النزعة القومية عموما والدين عموما، تقودنا الي القول بان هذه العلاقة تبلغ من الخصب مبلغاً يجعلها تتبلور في صيغ واشكال متنوعة تتحدي ثنائية الـ مع / ضد المبسطة.

ابتداء تُطرح العلاقة بين القومية والدين في الاطار التاريخي العام القائل بان النقلة من التنظيم السياسي التقليدي الي الحديث، اقترن بالعلمنة، اي فصل الكنيسة عن الدولة، وحسب اندرسون، كان ابتلاج فجر القومية

الأوربية يتوافق مع أفول المؤسسة الدينية. والمغزي واضح : ان العلمنة وبناء الدولة القومية صنوان لا يفترقان، كعنصرين من عناصر توليد الالتحام عبر خلق ولاءات جديدة تقف فوق أشكال الولاء القديمة، سواء كانت الولاءات القديمة أكبر او اصغر من الدولة القومية، اي سواء كانت الولاءات تُمحض لامبراطورية فوق قومية (الامبراطورية الرومانية المقدسة، آل هابسبورج، آل رومانوف، الخ) ام تُمحض لكيانات دون قومية (طائفة مدينة، عشيرة، الخ).

وتقدم سوسيولوجيا القومية (ان كان لمثل هذا الفرع العلمي من وجود) تحليلاً مغايراً يؤكد ان تحطيم تقسيم العمل الثابت في المجتمع الزراعي، وكسر احتكار رجال الكهنوت للثقافة، وتعميم الثقافة العالية عبر نظم التعليم واللغة المحلية، كان مستحيلاً بدون الاصلاح الديني. بتعبير آخر إن الاصلاح الديني، والدين كمكون ثقافي وكمؤسسة، يعدان حجر الزاوية في الوحدة السياسية الجديدة الدولة القومية. هذا هو تحليل ورأي جيلنر Gellner. اذا كانت الاستنتاجات الاولي المضادة للكنيسة (اندرسون) والاستنتاجات الثانية المؤاتية لها، صحيحة سواء بسواء فان الاستنباط الوحيد المتبقي لنا من جمع هذين الضدين هو أنه من المستحيل إلصاق جوهر ثابت بالأديان العالمية التوحيدية وبالذات بالمسيحية (والاسلام ايضا كما نعتقد) باعتبارها، في ذاتها ولذاتها، معجّلاً او عائقاً لنشوء الدولة القومية. بكلمة اخري، إن دور الدين في مسألة نشوء الدولة القومية ليس ثابتاً ولا موحداً، وإنه لا يمكن ارجاع هذا الدور الي جوهر محدد ومعطى.

ان جانباً من تاريخ القومية والقوميات يبين لنا ان الحدود الاثنية، اي حدود أمة معينة تتعين او تُخلق (او تُخترع اختراعا حتي) علي أساس الثقافة (Culture)، بالمعني السوسيولوجي للمفهوم. لكن اذا كان تمييز الاثنية يتم بواسطة الثقافة، فان مفهوم الثقافة ذاته يبدو اعوص من ان يحدد. (حتي عام ١٩٥٤ أحصي باحث امريكي قرابة ١٦٤ تعريفا مختلفاً للثقافة في ميدان السوسيولوجيا).

وعلي اية حال تبرز الاثنيات في الميدان المحدد (القومية) متمايزة إما علي اساس لغوي، او ديني، او عرقي، وان هذه التمايزات تشكل عناصر من ثقافة الجماعات المعينة، كما نجد مجموعات اثنية تتطابق فيها الدوائر الثلاثة (اليابان مثلاً).

ان توحيد الثقافة (عبر نظم التعليم) يشكل عنصرا اساسيا من عناصر بناء الدولة / الأمة، او الدولة القومية، وتنطوي الثقافة علي مكونات دينية بالنسبة للعديد من الشعوب التي انتقلت الي بناء الدولة القومية انطلاقاً من نقاط ما قبل المجتمع الصناعي.

وعدا عن التحقيب المذكور (ماقبل / مابعد صناعي) يشكل الدين، في اندماجه بالمكونات الثقافية، عنصر تمايز خارجي للقومية المعينة، وعنصر تماثل داخلي لها. خذ روسيا الاورثوذكسية مقابل اوربا الغربية الكاثوليكية مثلاً.

وفي المراحل الاولي من نشوء الدول القومية في أوربا الغربية (النموذج المركزي - الأوربي) نجد ان اللاهوت المعقلن. او الاصلاح الديني أسهم في خلق كنائس قومية، متحدياً السلطة الكونية، فوق القومية للكنيسة الكاثوليكية، ناقلاً هذا التحدي الي الميدان الثقافي: إلغاء اللغة اللاتينية، ترجمة الكتاب المقدس الي اللغات القومية (الانجليزية، الالمانية، الخ) هذا الوسيط الاساسي لتوحيد الثقافة القومية ذاتها.

وعلي أية حال فان الدور الذي تلعبه الثقافة، أيا كان الشكل الذي نراها به، هو وظيفة تماثل، التي تشكل في الوقت ذاته وظيفة تمايز. إن التماثل يقوم علي تعيين هوية موحدة، وتعيين الهوية لجماعة معينة يعادل تفريقها عن هويتجماعات اخري. بتعبير آخر ان التحديد (= التماثل) هو ايضا نفي (= تمايز)، حسب تعبير سبينوزا.

فحين يصف المرء شيئاً بانه ليس أبيض، علي سبيل المثال، فلا يترتب علي ذلك ان هذا الشئ أحمر أو ازرق، او اصفر، او اخضر! لكن تعيين هوية الشئ بانه ابيض مثلاً سينفي مطلقاً سائر الصفات الممكنة في الطيف اللوني نفياً قاطعا.

(لمن ينزعجون من المماثلة بين التمايز القومي او الهوية القومية وبين اللون - الابيض هنا - حسبنا ان نذكر ان لغة الاسكيمو، خلافا للغات عديدة، تنفرد بوجود ما لا يقل عن ١٥ كلمة لانواع متباينة من البياض. هذا يتيح الحديث عن التمايزات الاخري داخل الإبيض (= الأمة)).

نورد هذا التفصيل ابتغاء الاشارة الي محنة أولئك المنظرين القوميين الذين يحددون التمايز بأسلوب مقلوب أي يؤسسون الجوهر القومي علي سبيل النفي (لا أبيض) وهو تعيين هلامي، يشبه تعيين فيختة للعالم بانه :لا أنا (Nicht Ich)!

لنعد الي بضع اشارات أخري عامة عن الدين ودورة في التكوينات السياسية في إطار المجتمع الزراعي ومابعد الزراعي، أي في الوحدات السياسية ماقبل المعاصرة وأيضا دوره خلال الفترة الانتقالية المفضية الي الوحدة السياسية الحديثة المعاصرة.

ان الامبراطورية العالمية الشاملة هي الوحدة السياسية النموذجية للعصور الغابرة، وتتميز هذه الوحدات بارتكازها علي دين عالمي : الامبراطورية الرومانية الامبراطورية الاموية فالعباسية، الامبراطورية الرومانية المقدسة، الامبراطورية العثمانية [ونترك جانبا بعض الامبراطوريات المغلقة التي تحولت الي دول قومية (اليابان، الصين) بفعل تلاحم دوائر الانتماء الجزئية (العرقية، اللغوية، الدينية) في دائرة الانتماء الاوسع (القومية) في العصر الحديث)].

ان هذه الوحدات الكبري (الامبراطوريات) كانت تنطوي علي أشكال من الولاء، والانتماء، ينتسبان الي اشكال مختلفة من التنظيم السياسي الصغير: الامارات الاقطاعية وسادتها، الدول - المدينة، الأسر الحاكمة الطوائف والجماعات الدينية.

ويمكن للمرء، في إطار عالم الاسلام، أن يتحدث عن ولاءات للقبيلة، العشيرة، الأسرة، الطائفة الدينية (داخل الدين الواحد) او الانتماء الديني (بين مختلف الاديان)، الأسر الحاكمة، الخ.

وعليه فان **الامبراطورية**، هذه الوحدة الشاملة للتنظيم السياسي الغابر هي كيان مجزأ ومتشظي داخلياً.

وبالطبع فان كلاً من الوحدة الكبري (= الامبراطورية) والوحدات الصغري (المكوّنات المتشظية) تجد التعبير عنها في المفاهيم الثقافية الدينية، وفي الاشكال التنظيمية للمؤسسة الدينية، وهذا يشمل سائر الاديان التوحيدية.

ولنأخذ هذا الأمر في اطار الامبراطورية العثمانية يجد المرء (خصوصا في القرن التاسع عشر) مؤسسة دينية مركزية وعلي رأسها المفتي الاعظم في اسطنبول، مرتبطة بمؤسسات مركزية مماثلة في الولايات الاخري (الازهر الزيتونة، الخ، علي سبيل المثال). بالمقابل نجد أن القبائل والقري، والجماعات الحرفية في مراكز المدن منظمة في زوايا وطرق صوفية منعزلة، ومتشظية.

يصعب تخيل المؤسسة الدينية المركزية (أيا كانت درجة مركزيّتها) بدون خطاب شمولي، بدون تركيز علي العنصر الشمولي في الايمان الديني، وفي الاسلام كدين أي موجه لسائر المسلمين، بل لسائر البشر كعبيد للخالق وبدون تركيز علي مثل هذه الشمولية (الماثلة دوما في كل الاديان التوحيدية)، اعني التركيز السياسي، فان شرعية حكم آل عثمان كانت تتهاوي قطعا في نظر سائر الرعايا المسلمين.

بالمقابل نجد ان الطرق الصوفية بما تتميز به من عبادة الاولياء، وتوسط الشيخ (والولي) بين العابد والمعبود، او بين المخلوق وبارئه، وبفعل انغلاق هذه الطرق وتنائي هذه البني الاجتماعية الصغري عن بعضها في ركود المجتمع الزراعي البسيط، هي تكوينات محلية، تفتقر الي شمولية النظرة الدينية القائمة في المركز.

وبالطبع فاننا ننظر الي هذه الطرق والزوايا، علي انها نتاج تشظّي وعزلة وتجزؤ الكيان الاجتماعي - الاقتصادي - الثقافي.

هذا التمايز بين خصائص المؤسسة الدينية المركزية والتكوينات المحلية، هو في واقع الامر تمايز بين ثقافة عليا وثقافة دنيا.

يحصل أحيانا ان الثقافة العليا (النخبوية، ثقافة الخواص) والثقافة الدنيا (ثقافة العوام، الدين الشعبي الخ) تتميزان معاً بخصائص مشتركة، النزوع الصوفي مثلاً، كما كان عليه الحال خلال الحقبة العثمانية، لكن الاختراق بين الاثنين أعمق من ان يُغفل، وبخاصة ان صوفية الثقافة العليا تتصف بنزعات عقلية و/أو فلسفية في حين ان صوفية الثقافة الدنيا تتميز بعبادة الاولياء، اي نزعات ارواحية بدائية (animism).

ويري بعض الكتاب المعاصرين، أن الطابع الشمولي للدين الاسلامي (مخاطبته البشرية جمعاء) يتناقض مع النزعة القومية العربية (الموجهة الي جماعة اثنية محددة ومحدودة).

أما التاريخ الفعلي لبناء الدول القومية في العالم العربي، وفي تركيا، وإيران، وباكستان، في القرن العشرين، فيقدم لنا أمثلة تقول إن العوائق الرئيسية امام بناء الدولة القومية الحديثة ليس الاسلام الشمولي، بل الثقافة الصوفية، الجزئية، المتشظية. وان حركة الاصلاح الاسلامي التي تصدت للتجزؤ الصوفي، عبدّت الطريق الي نشوء الكيانات القومية متجاوزة انغلاق الجماعات الصغيرة.

وابتدأت مساعي الاصلاح الديني هذه انطلاقاً من مفهوم التوحيد ومفهوم العقل، وحرية الارادة الانسانية في الميدان الفلسفي بالطبع.

بالمقابل ظلت الشمولية الدينية نظرياً أداة للدفاع عن ولاءات فوق قومية. وهي الآن الأساس الذي تستمد منه نظريات ودعوات بناء أمة اسلامية عامة.

إن ظهور الدولة القومية يبدو بمثابة تنظيم سياسي جديد ذي حدّين، الحد الاول موجه ضد الجماعة الكبري الموحدة شكليا في إطار امبراطوري، والحد الثاني موجه ضد التجزؤ الداخلي المنتمي الي المجتمع الزراعي . وباختصار تبدو العملية بمثابة مركزية - لا مركزية، او تكامل - انفصال، او اندماج / التحام في جانب وانفكاك

- انفصال في جانب آخر.

ثانياً - منشأ النزعة القومية التركية في القرن التاسع عشر

أشرنا في المفتتح الي ان نشوء النزعة القومية عالمياً كان لاحقاً لنشوء الدول القومية في الموجة الاولي ولكنه كان سابقاً لنشوئها في دول الموجتين الثانية والثالثة. في الحالين جاء تشكل الدولة القومية مترافقا كنتيجة ولاحقا كسبب، للانتقال من التنظيم الزراعي الي التنظيم الصناعي للمجتمع، أي عصر تطور الرأسمالية

ويبدو لي أن المنطقة العربية تميزت، شأن مناطق اخري بأمرين : (١) ان النزعة القومية كانت ومازال سابقة لنشوء الدولة - الأمة العربية الشاملة. (٢) ان هذه النزعة سابقة ايضا لعملية الانتقال من التنظيم الزراعي الي التنظيم الصناعي للمجتمع.

بتعبير آخر ان النزعة القومية هنا لا تعبر عن تحول اجتماعي فعلي عن تطور الرأسمالية، او المجتمع الحديث الخ، بل تشكل نوعاً من الاستجابة لمؤثرات العالم المحيط.

لنر الي تشكل النزعة القومية العربية بموازاة تشكّل النزعة القومية التركية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

لقد كانت الامبراطورية العثمانية دولة تقليدية متعددة القوميات، متعددة الاثنيات، متعددة الاديان، تمتد علي عموم العالم العربي (عدا المغرب) وعلي اجزاء غير قليلة من شرقي ووسط اوربا.

ولو استثنينا الأناضول، لوجدنا أن سائر المقاطعات العربية كانت خاضعة لحكم أسر وسلالات غريبة تنحدر من النخب العسكرية، وتتمتع بقدر كبير من الاستقلالية التي انتهت في بعض الحال الي استقلال فعلي (مصر محمد علي، بايات ودايات الجزائر وتونس). هناك مناطق ورقاع أخري خضعت لحكم المشايخ (رؤساء قبائل) أو عوائل الأشراف (المتحدرين من قريش). وكان ثمة استثناءات قليلة في تلك الاماكن التي يحكمها ولاة معينون من الباب العالي مباشرة.

لن يجد الدارس لهذا الكيان السياسي أي مفهوم للمواطن الفرد، او قانونا محددا أو إطارا إقليميا محددا للدولة، او هيئات سياسية خاضعة للاختيار والمحاسبة الخ، او أياً من المظاهر الحديثة المتعارف عليها، بل سيجد افرادا جماعيين (قبائل، عشائر، طوائف دينية، طوائف حرفية). وسيجد لكل جماعة أعياناً وأشرافاً يمثلونها، اي درجة من التمثيل المباشر. انه عالم **نظام الملل**.

لقد كانت الامبراطورية تترنح تحت وقع تحديات الغرب المتفوق عسكريا (= حضاريا)، والعجز عن ضبط النزوع القومي المتصاعد في الاجزاء الاوربية، ونزعات اللامركزية في بعض مناطق العالم العربي (مصر، تونس الجزائر، الجزيرة العربية، السودان)، التي انطوت علي بذرات وعي ذاتإثني، وهو سابق لوعي الذات القومي بالمعني العلمي للمفهوم.

إن الحل التاريخي في مركز الامبراطورية العثمانية لم يكن ليختلف، من حيث الجوهر، - عن الحلول المتبناه في رقع اخري : مصر محمد علي، ويابان القرن التاسع عشر : تدخل كثيف للدولة **لاعادة تنظيم الوحدة السياسية** بإعادة تنظيم الجيش الدائم، وبناء المرافق الانتاجية، وخلق جهاز تعليم حديث، مشفوع بنظام مواصلات معاصر تعديل نظام الملكية، لبناء مؤسسات دولة حديثة (دستور برلمان، جهاز تنفيذي معاصر، الخ).

هذه الانتقالة لم تتم علي يد «طبقة وسطي» او «طبقة رأسمالية ديناميكية»، بل علي يد الدولة.

إن محض الانتقال من الشكل الأسري للحكم الي الشكل الدستوري، يعني نقض اشكال تقليدية

من الولاء ، والانتماء والاندماج، ويعني ايضا استبدالها باشكال جديدة. إن ارساء الدولة علي اساس دستوري يستتبع نقل مصدر السلطات والتشريع ومرجع الولاء والانتماء، من **الأسرة الحاكمة الي الشعب**، ومن الشريعة والحكم بالفرمانات العَليّة، الي مصادر جديدة للتقنين والتشريع. إن نقل السيادة، وصلاحية التشريع وحق الحكم الي الشعب او الأمة يفتح الباب علي مصراعيه للنزعة القومية في الحال. وهذا ما ادركته جمعية العثمانيين الشباب (تأسست في ١٨٦٥) التي بدأت جمعية ليبرالية - دستورية لتنتهي الي حركة **قومية تركية**. وهذا ما افصحت عنه بوضوح / جمعية تركيا الفتاة التي خلفتها. وقد اندمجت النزعة القومية التركية باتجاه دستوري - ليبرالي، وتواكبت مع مفاهيم اسلامية لمصلحين صاغوا تصوراتهم تحت تأثير موروثهم الثقافي الاسلامي والموروث الثقافي الاوربي.

هذه الحركة، كما هو معروف، طورّت اتجاهين لامركزي، يستهدف اعطاء المجموعات الاثنية غير التركية حقوق استقلال ذاتي (بمن في ذلك العرب)، ومركزي متشدد (الاتحاد والترقي).

ولنلاحظ ان الكلمة المطبوعة، والتلغراف، وسكك الحديد، اي نظام **الاتصالات الحديث** عهد ذاك، قدم شبكة من القنوات المادية للتنظيم والتعبئة، وكسر عزلة نظام الملل فيما قدم نظام التعليم الحديث، ونظام المدارس

العسكرية، والجيش النظامي، المادة البشرية للتغيير الطلاب والضباط.

إن تطورات مماثلة جرت في مصر، وايران رغم تباين الاوضاع السياسية بعض الشئ. وعلي أية حال فان التوافق الزمني للثورة المشروطة في ايران (١٩٠٦) والثورة الدستورية علي السلطان عبد الحميد في تركيا (١٩٠٨) مثير للانتباه حقاً.

لقد تركت هاتان الثورتان، عهد ذاك، آثارا عميقة علي الفكر السياسي السني والشيعي، وسط المثقفين الحديثين ورجال الدين التقليديين علي حد سواء. وكانتا نتاج تحولات عميقة تغذ السير نحو بناء الدولة القومية الحديثة. وكانت المشكلة التركية أن المشروع يجري في اطار دولة متعددة القوميات وبازاء تحديات اوربية ضارية.

ان مصائر وأشكال النزوع القومي العربي في المشرق يرتبط الي حد كبير بالحركة القومية التركية.

ثالثا: النزعة القومية العربية والاسلام. التصورات والنظرات الأولية في المشرق

لايخطئ السلفيون والاصوليون المعاصرون قط حين يقولون ان مفاهيم القومية، والوطنية، والتفرعات المستمدة منها لا أثر لها في الاسلام. فهذه المفاهيم كانت غائبة عن حقل الثقافة السياسية العالمية حتي القرن ١٨، وعن حقل الثقافة السياسية في البلدان العربية خلال الشطر الاعظم من القرن التاسع عشر عدا عن بعض الاستثناءات الفردية. وبالطبع حين بدأ التنظير لفكرة القومية العربية، كان العرب عملياً، بعيدين بعد السماء عن الارض لا عن الدولة العربية الواحدة، بل عن أية دولة قومية.

ان معظم الدراسات عن اصول ومنابع النظرية والفكر القومي العربي (ان لم تكن كلها) تهمل دور واسم ومكانة المفكر والمصلح الاسلامي الكبير جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، او تحذفه كلياً. وإن جري ذكره فلدوره التنويري (والاصلاحي)، قدحاً او مدحاً. وبودي أن اعارض هذا الرأي السائد بالقول ان اصلاحية الافغاني ناجمة عن نزوعه القومي، اي مناهضة الغرب الكولونيالي، لا العكس.

ومما يثير الاهتمام حقاً ان نجد الكاتبة الامريكية N.Keddie ن . كيدي تصدر كتابا عن الافغاني يحمل هذا العنوان الموحي : ردّ إسلامي علي الامبريالية!

ان دراسة متأنية لجوانب شتي من كتابات ونشاطات الافغاني تبرر لنا القول بأنه الاب الروحي لكل من النزعة القومية الاسلامية، والنزعة القومية العربية، اي الاب الروحي للشكلين الديني والاثني من النزوع القومي.

لقد تميز الافغاني بابراز التضادّ بين الاسلام والغرب، في جانب، ودعا الي استعارة العلم واشكال التنظيم السياسي والاجتماعي من الغرب ذاته لمقارعته في جانب آخر. ان الاصلاح الداخلي للافغاني، أكان فكرياً ام سياسيا ام اجتماعيا، يتوخي وظيفة خارجية: التصدي للغرب المستعمر.

ويُلاحظ من كتاباته خلال الفترة الهندية، شدة تركيزه علي النزوع القومي، فهو يقول أن لا سعادة للمرء إلا في جنسه وقومه، ولا وجود لهذه الاخيرة بدون اللغة ويعترف الافغاني بوجود رابطتين تشدان البشر، الأولي رابطة اللغة التي تتألف منها رابطة الجنس (القومية) والاخري رابطة الدين. ويعترف ان هناك شعوبا تغير أديانها مرات وتحتفظ بلغتها

لم يكن الافغاني منظراً بل رجل نشاط وعمل، لذا لم يصغ أراءه في اطار فكري موحد، بل في ثنايا مقالات متعددة وظرفية في آن.

لقد احتفظ الافغاني بموقف التنوية هذه التي تجمع الرابطة القومية بالرابطة الدينية.

وفي اعتقادي ان هناك عاملين وراء هذه الثنائية اولاً ان الافغاني كان مرتهنا بالدور الحضاري للدين، فهو قاطرة التقدم شريطة تنقيته من الشوائب. وثانيا أن تجربة الافغاني المتنوعة (عيشه في الهند، افغانستان، ايران، العراق، مصر) جعلته علي تماس عياني مباشر بالتمايزات الاثنية، ودورها في الصراعات السياسية المناهضة للبريطانيين.

ان انقاذ العالم الاسلامي (احيانا المشرقي) من السقوط بيد القوي الكولونيالية وبخاصة بريطانيا ، كان يستدعي، حسب رؤية الافغاني، إصلاح الاسلام من ناحية ووحدة المسلمين (الباب العالي، ايران القاجارية، ومصر عهد ذاك).

واذا كان الافغاني قد رفع شعار الجامعة الاسلامية، كوسيلة سياسية لمواجهة الغرب، فانه لم يغفل قط دور النزعة القومية وباللات النزعة القومية العربية التي يطريها في مقالات عديدة له. فدور العرب في فترة صعود الاسلام وانتصاره لامراء في أهميته وعمقه، بل إنه تأسي لاهمال الترك رغبة السلطان سليم في تبني اللغة العربية لغة رسمية للدولة العلية، مما كان سيخلق، برأيه دولة تقوم علي أشد واقوي عوامل الالتحام : الدين والاثنية.

ويمكن القول أن ثنائية الديني / الاثني في أفكاره انحلت بالتدريج الي مكوّنيها الاصلين وتلقفتها تيارات متباينة.

وبمعني من المعاني يشكل الكواكبي استمراراً للافغاني، في جانب إعلاء العقل والاصلاح والنزعة الدستورية، وانقطاعاً عن الافغاني في ميدان النزعة القومية. فالكواكبي يشدد علي البعد العربي اولاً، ويضعه في مواجهة العثمانيين ثانياً.

وبقدر مايتعلق بالصياغات الفكرية، يمكن القول ان الكواكبي هو مؤسس فكرة القومية العربية (نضع خارج الاعتبار أصحاب النزعة القومية الثقافية من كتاب القرن ١٩ من اهل الشام : حيدر شهابي (١٧٦١ - ١٨٣٥) فرنسيس فتحي (٧٣ - ١٨٣٦)، الي جانب اليازجي بطرس البستاني، جرجي زيدان، اديب اسحق) في كتابيه «ام القري» و «طبائع الاستبداد» يؤكد الكواكبي، من بين أمور عديدة، علي وحدة العرب علي الاساس الوطني (اي الاثني (والقومي ان شئتم) لا الديني. بل انه يري في الاستبداد السياسي امتداداً للاستبداد الديني، وهذا الاخير امتداد لعقيدة الجبر السلبية. وبالطبع فإن الامة العربية التي يتناولها الكواكبي في حديثه تضم الهلال الخصيب ومصر، ذلك إن المغرب العربي لا يندرج ضمن «البلاد العربية» في كتابات المنظّرين القوميين خلال القرن ١٩ وشطر من القرن العشرين.

وبالطبع فان صياغات الكواكبي لم تكن قط خلواً من فكرة الخلافة، المفهوم الموروث للحق السياسي. بيد أن الخلافة، عند الكواكبي، ترتكز علي قاعدة إثنية: الخلافة للعرب. وترتكز علي قاعدة دستورية (الشعب مصدر السلطات، والخليفة ينُتخب انتخاباً. اضف الي ذلك أن الخلافة، عند الكواكبي وظيفة روحية لا وظيفة زمنية، أي دينية لا سياسية. هذا الفصل بين الوظيفتين يشكّل عماد النزعة الدستورية الحديثة عند الكواكبي ويجعل من فكرة الخلافة التي طرحها إلغاء لهذه الفكرة عينها. ويمكن فهم أهميتها من ناحيتين تاريخية وراهنة. ففي عهد ذاك شكلت مصدّاً وتحديا لفكرة السلطان عبد الحميد الثاني عن الخلافة. وفي عهدنا تشكل أداة لدعاة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، اي فصل السياسي عن الديني، واحترام استقلالية الحقلين، لتجنب اضفاء الطابع المقدس علي النشاط السياسي البشري في الاقل.

رابعاً : شكلان من النزعة القومية [المغرب والمشرق]

يمكن تقسيم دراسة العلاقة بين الدين والقومية، الي ثلاثة اطوار : قبل كولونيالي، خلال الفترة الكولونيالية بعد الاستقلال

وبالوسع القول ان هذا التحقيب الزمني لن يكتمل بدون تقسيم مكاني : المغرب والمشرق.

ففي اواخر القرن التاسع عشر وخلال النصف الاول من القرن العشرين، تميزت الافكار والتصورات والمفاهيم (والمذاهب) القومية في المشرق العربي بطابعها الاثني، أي بناء مفهوم القومية علي أساس الانتماء للغة والثقافة والتاريخ (العروبة)، دون أن يعني ذلك عدم وجود مفاهيم اسلامية (الخلافة مثلاً) تحتل مكانة ثانوية.

اما التصورات القومية في المغرب العربي فقد كانت إسلامية الطابع، وفي مصر، الواقعة في نقطة تلاقي الاثنين، فقد ظل هذان الشكلان كلاهما، متعايشين، ومتجاورين.

وعوامل ذلك أن المشاعر والتصورات القومية في المشرق العربي نمت وتطورت في تعارض مع العثمانيين، خالقة بذلك الحاجة الي تحدي التماثل الديني مع الاتراك بتغاير إثني، من هنا التوكيد علي الفوارق الاثنية بين العرب والترك. ولا ريب في أن وجود قطاعات من المسيحيين العرب عزّزت الحاجة الي تجاوز الانقسامات الدينية بوحدة أعلي (= وحدة قومية) في المغرب العربي لم يكن ثمة تماثل ديني او إثني بين المستعمرين الفرنسيين والمستعْمرين. وكانت الفوارق الاثنية تتجلي مباشرة في الثقافة المحلية، وكان الاطار الثقافي الجاهز لذلك هو الاسلام عينه.

ان الثنائية الثقافية في المغرب كانت أشد واعتي واقسي مما كانت عليه في المشرق، ان لم يكن لشئ فعلي الأقل بسبب الطابع المميز للكولونيالية الفرنسية الاستيطان.

وعليه تطورت النزعة القومية ضد العثمانيين وضد خطر أوروبي محتمل، في المشرق، أواخر القرن التاسع عشر، في حين تطورت هذه النزعة ضد خطر أوروبي قائم في المغرب.

ولنلاحظ أيضا أن دول المغرب العربي كانت تمثل وحدات سياسية مميزة بوضوح، فلها سلالتها الحاكمة وجيشها المستقل، سواء بوجود أو غياب ولاء برّاني للعثمانيين خلال الفترة ماقبل الكولونيالية.

ولقد حاربت هذه البلدان الغزاة بقيادة شيوخ القبائل والطرائق (القادرية في الجزائر، السنوسية في ليبيا) الأسرة الحاكمة (في المغرب). رغم انها كانت تعيش في عالم ماقبل قومي، مطورة بذلك وعيها الذاتي الاثني بأشكال صوفية تقليدية.

ان المنظرين القوميين يطلقون (من باب الاستعلاء) اسم الحركات الاستقلالية علي هذه الحركات، أي كونها «غير»

قومية. الواقع انها تشكل النماذج الاولي للنزعة القومية الدفاعية، التي تتجلي عند أي شعب بمواجهة التوسع الأوربي في ذلك القرن. وكان هذا النزوع القومي الدفاعي، الأولي، البسيط، البعيد عن انه «نظرية» (الخ) ،يجد التعبير عنه في مفاهيم وعلامات ورموز الثقافة الاسلامية. وببساطة هي حرب جهاد ضد الغازي الكافر.

وبهذا المعني فان النطف الاولي للمشاعر القومية في المغرب برزت في شكل ومحتوي إسلاميين من الوجهة الثقافية. ولم يكن ثمة أثر للعروبة.

لقد نما النزوع القومي، في هذه الفترة في المغرب في حدود الفهم التقليدي للاسلام (النزعات الصوفية) وانتقل بعد ذلك مع بروز المصلحين، للتطور في نطاق الاصلاح الاسلامي، كما أنه نما في نطاق الرقعة السياسية لوحدات مميزة (تونس، الجزائر، المغرب، الخ) مما أفسح المجال لبروز النزعة القومية ليس فقط في رداء إسلامي ثقافيا، بل في رداء محلي إثني: نزعة تونسية، نزعة جزائرية، نزعة مغربية، الخ.

ولما شهد المغرب العربي بروز النزعة القومية العربية لم يكن ليسع هذا النزوع الا أن يكون مندمجاً اندماجاً مكيناً بالاسلام. وكما هو معروف (لربما الي حد الابتذال) أن رجل الشارع في المغرب لا يميز بين العربي والمسلم، فكل عربي مسلم!

قلنا إن النزعة القومية الابتدائية في المغرب العربي اتسمت بطابع دفاعي، ونمت ثقافيا في إطار الإسلام الصوفي التقليدي.

اما الطور الثاني من نمو النزعة القومية وبالذات خلال النصف الاول من القرن العشرين فقد اتصف بالطابعين الدفاعي والثقافي، وبارتكازه الي الاصلاح الديني المناهض للصوفية (بن باديس ١٩٠٠ - ١٩٤٠ في الجزائر الثعالبي، مؤسس الحزب الدستوري في تونس (ت - ١٩٤٤).

ان النموذج المصري أكثر غني وتعقيداً. لقد تبلورت المشاعر والافكار القومية، كما قيل آنفا، في تعارض مع العثمانيين والغرب المتغلغل، وفي ظل الاصلاح الاسلامي التنويري (الافغاني، عبده) مقرونا بمؤثرات فكرية غربية علمانية الطابع.

ان التضاد المصري - العثماني ينعكس في اعمال محمد عبده بوضوح، فقد اعتبر عبده السلطان عبد الحميد الثاني اكبر سفاح ومستبد في ذلك العهد (عبده : ص ٧٣٦)، كما ان «مجد العرب» وحقهم في إنشاء دولة تليدة خاصة بهم أمر مشروع في نظر عبده (ص ٧٣٥)، لولا أن التقاتل التركي - العربي يمنع ذلك ويقود الي سقوط الاثنيْن فريسة سهلة للقوي الغربية.

لقد كان محمد عبده أبا النزعة القومية المصرية الليبرالية، العقلانية. وإن قراءة بسيطة لبرنامج الحزب الوطني الذي صاغه بنفسه تعكس هذا بجلاء ساطع مثلما تعكسه نشاطات عبده العملية في ميداني الفكر والسياسة. فالحزب الوطني، حسب تعريفه، ليس حزباً دينيا، بل اطار يجمع كل من يكدح علي ارض مصر ويتحدث لغتها بصرف النظر عن الدين (عبده ٣٦٩).

لقد كان محمد عبده، شأن استاذه الافغاني، يري في الاسلام، وفي الدين عموما، القوة المحركة للحضارة ولكن بالطبع الدين المصفي من شوائب الجبرية، والطرق الصوفية، أي اسلام السلف الصالح، اسلام التوحيد والعلم والعمل، الخ.

الواقع أن تراث عبده، في جانبه الاولي، وجد استمراره، في سعد زغلول، وحزب الوفد عموماً، وفي جانبه الثاني، في رشيد رضا (ت ١٩٣٥) وحسن البنا. واذا كان رشيد رضا يشكل استمراراً فكرياً للتنوير الاسلامي عند عبده، في جانب، فإنه يشكل انقطاعاً عنه في جانب آخر. لقد قلب رشيد رضا عقبيه علي الحداثة والعقلانية، وحشر نفسه في «خصوصية اسلامية» ضيقة لنجدها واضحة في دعوته الي «الدولة الاسلامية» التي تقوم علي فكرة الخلافة، وعلي نبذ فكرة سيادة الشعب وإمكان صوغ قوانين وضعية (انظر : عنايات، ص ٧٧). اي ان رشيد رضا يشكل في ميدان الفكر السياسي نكوصاً عن استاذه عبده الذي حصر الحكم في اطار دنيوي، واعتبر الحاكم وامور تعيينه وخلعه شأنا دنيويا لا قداسة فيه.

ان عودة رشيد رضا تشكل انعطافا نحو النزعة الاسلامية المعاصرة (الاصولية حسب التسميات الاخري) التي ابتدأت في مصر علي يد حسن البنا عام ١٩٢٨.

ان هذا التيار السياسي - الاجتماعي هو الذي سيصوغ المفاهيم الفكرية - للشكل الاسلامي للنزعة القومية كما نعرفها اليوم. ان نقطة انطلاق هذا التيار، في هذا الميدان، هي حفظ الطابع الاسلامي للمجتمع والدولة، الذي يشكل جوهر هويتهما المميز.

لقد جادل أحد ايديولوجيي الخصوصية القومية الاسلامية، ونعني به شكيب ارسلان، مدافعاً عن إرساء النزعة القومية علي أساس ديني لا إثني (لغوي أو عرقي) في ثلاثينات هذا القرن معتمدا علي مثال اليابان وانجلترا، واوربا عموما التي تقدمت حسب رأيه دون أن تتخلي عن

تقاليدها ومعتقداتها (اليابان) أو كنيستها (انجلترا) (انظر: ايلي خضوري ص ٣٣٦ - ٣٣٧) ويخلص أرسلان الي أن الدين هو مكوك الهوية القومية.

ان نشأة هذا التيار جاءت علي خلفية معقدة سقوط العثمانيين، الغاء الخلافة (١٩٢٤)، وقوع المنطقة العربية تحت السيطرة الغربية الفعلية، فشل التيار القومي الليبرالي في انتزاع الاستقلال الكامل، تصاعد خطر الحركة الصهيونية ونجاحها في فلسطين.

من هنا انقلاب هذا الاتجاه علي الجيل الاول من ممثلي الاصلاح الاسلامي ونعني الافغاني - عبده.

ومن المفيد التذكير بأن ممثلي هذا التيار الاسلامي نشطوا (رشيد رضا، ارسلان، البنا) في اطار دول - قومية اولاً، وفي اطار صراعات حادة بينها لوراثة الخلافة الملغاة ثانيا.

(حاولت مصر تنظيم مؤتمر فعال حول الخلافة، اما الشريف حسين فقد اعلن نفسه ملكاً علي العرب قبل أن يغادر الحجاز هرباً من سيوف نجد، اما الدولة السعودية الحديثة، فقد شكلت طرفا في الصراع علي الخلافة الاسلامية). ان العيش في دولة قومية محددة (مصر العراق، الخ). وزوال الدولة العلية من الوجود، عهد ذاك يعنيان فيما يعنيان، أن المشكلات الفعلية للانتماء، وأشكال الاتحاد الاجتماعي والتنظيم السياسي القائمة تفرض نفسها علي عقول أبناء ذلك الجيل.

ومن المفيد ان نلاحظ ان حسن البنا، مؤسس الاخوان المسلمين، لم يستطع قط إغفال المفاهيم التي تعبر عن علائق الدولة القومية : الوطن، الوطنية، الامة القومية، العروبة الخ. وقد سعي الي اعادة اسلمة هذه المفاهيم التي انطوت جميعاً علي محتوي معاصر، ان لم تكن كلها مفاهيم معاصرة.

وبالطبع لايعنينا هذه «الأسلمة» بمدي ارتكازها علي العلم، بل تعنينا من ناحية كونها عملية سوسيولوجية شرعنة الحاضر باسم الماضي، تكييف الراهن عبر الموروث، وهي عملية تكيّف وتكييف حضارية، بصرف النظر عن تقديرنا للتيار الذي تمثله، من الوجهة السياسية أو الاجتماعية أو الايديولوجية. فالقضية هنا هي قضية التقابل الثنائي بين التقليد والحداثة، بين الموروث والجديد وأسلوب التفاعل بينهما، بحيث لا يغدو القديم قديماً، ولا الجديد جديداً. ونحن نتناول هذه المسألة بوصفها ابستمولوجيا التقليد - الحداثة. ذلك ان المعرفة البشرية وان كانت شاملة، وإن كان العقل البشري واحداً، فإن نظم المعرفة جزء من الثقافة Culture المحلية، بالمعني السوسيولوجي للكلمة، ولا تنفصل نظم المعرفة عن النظم الثقافية لتكتسب أعلي وجود مستقل ممكن لها إلاّ في إطار تقسيم متشعب وبالغ التطور، ومديد، وراسخ لتقسيم العمل الاجتماعي، وتقسيم العمل الفكري بالتبعية، وإلا في إطار تلاقح وانتاج المعرفة عالميا وبصورة مستقلة. ومثل هذه الشروط لم تتحقق الا جزئياً

لنعد الي أسلمة حسن البنا للمفاهيم المذكورة. وبودي الاستشهاد مطولاً بالكاتب المصري ابراهيم غانم الذي اشار الي ثنوية نظرة البنا للمفاهيم المذكورة : الوطنية، القومية، الخ.

فهو يري فيها عناصر إيجابية، ومقبولة، أي حب المرء لوطنه، فيما يري فيها عناصر سلبية، منبوذة، وهي تحديداً العلمانية التي تربط ولاء المرء برقعة دولة، لا بالاسلام. فالاسلام حسب رأي البنا، هنا، هو الذي يعين حدود الوطن، لا الوطنية.

ان مفهوم الوطن هنا يقوم علي الانتماء الروحي، لا علي الوعاء المادي لكل تفاعل روحي، اي رقعة الارض، او الاقليم Territory حسب قول اقطاب الفقه الدولي.

والفصل بين الاثنين، ان إردنا التوغل في الامر، يعود الي عاملين. العامل الاول هو غياب هكذا مفهوم في العصور ماقبل الحديثة. فهناك دار الاسلام (= دار السلام) ودار الحرب، والحدود الفاصلة بينهما متحركة قابلة للتمدد بالاتجاهين.

العامل الثاني، ان النقلة من الامبراطوريات الي عالم الدولة القومية كان متعرجاً، وكيفيا في مناطق واسعة من العالم، حصل فيها فعلاً انفصال او قل لاتطابق بين الجماعة المعينة واطارها الجغرافي.

ويملك ان نضيف الي ذلك ميزة عامة وهي ان كل عيش مشترك، إذ يخلق ثقافة مشتركة، يسمح بعيش واستمرار هذه الثقافة المشتركة، حتي بعد حصول تباعد مكاني بين الكتل البشرية المكونة لهذه الثقافة (بسبب الهجرة مثلاً، او اقامة حدود سياسية فاصلة الخ).

ان الالتباسات الناجمة عن فكر التيار الاسلامي هي التباسات الاستمرار لا الانقطاع في نظم المعرفة، وهي أيضا التباسات التطور الموضوعي للدولة القومية في منطقتنا.

واني لأجد رأي حسن البنا في القومية مثلاً شديد الواقعية. فهو يقبل بالمفهوم في جانب كحافز للمجد والجد والعمل، ويرفضه، في جانب آخر، كنوع من جاهلية تمجد العرق وتدعو للعدوان والتوسع (النموذج الالماني والايطالي) وتنبذ الدين بل تلغي حتي الكتابة بالحروف

العربية (تجربة اتاتورك).

لقد عبرَّ البنا، كما يؤكد ابراهيم غانم، عن تمسكه بثلاث دوائر انتماء : المصرية، العربية، الاسلامية. وكذا الحال، كما أظنّ، عند عبد الحميد بن باديس، المفكر والمصلح الاسلامي الكبير في الجزائر. فدوائر الانتماء لديْه هي : جزائرية، عربية، اسلامية.

خامسا : تطور التيارات القومية في المشرق والموقف من الاسلام

إن التمييز بين النزعة القومية العربية والاسلام، أو في الواقع فصل الواحد عن الآخر، برز في وقت مبكر بسبب الحاجة للتمايز عن الاتراك، وتأسيس هوية مستقلة وبسبب الحاجة لوحدة تتجاوز الانقسام المذهبي (السني الشيعي) والديني (المسيحي - الاسلامي) في المشرق الذي يتميز بالتعدد الطائفي - الديني خلافا للمغرب الذي يتصف بوحدة دينية بل حتي مذهبية (إن أغفلنا الأقلية اليهودية المسيحية).

غير ان التمايز بين العنصرين الاثني والديني رغم مثوله المبكر، لم يكتسب تعبيرا نظريا عنه الا بالتدريج وبالتحديد عقب الحرب العالمية الاولي. منظر هذه الاتجاه هو ساطع الحصري.

كانت تلك حقبة جديدة: فالانتماء للدولة العثمانية علي اساس التمايز الاثني (القومي) حقبة ذهبت مع الريح وبرزت بعض الدول الصغيرة في المشرق، الممزقة داخليا بانفصال الجماعات الطائفية والدينية، رغم أن هذه الدول عينها كانت بمعني من المعاني، في تعارض مع وحدة قومية أكبر للعرب في اطار المشرق في الأقل.

لقد كان الحصري في مطلع نشاطه من دعاة الجامعة العثمانية، وقد غير اتجاه ولائه لنحو العروبة وتأثر الحصري بالفكر الكلاسيكي القومي، الفرنسي والالماني، وبخاصة فينحته. الا أنه كان عليه ان يواجه قضية خلق دولة قوية حديثة من ركام الطوائف والجماعات الصغيرة (في العراق مثلاً) وقضية الانفصال بين الأمة العربية ذات الوجود التاريخي المُوَمْثل، والدولة القومية الواحدة ذات الغياب السياسي الفعلي (في العالم العربي).

ومن المفيد ان نري الي مفاهيم الحصري. الأمة عند الحصري كيان روحي يقف فوق الاعراف والطوائف والأديان، بل يقف فوق التاريخ. الامة اشبه بذات متعالية وما اللغة المشتركة، والتاريخ الا عناصران مكونان لهذه الذات. الامة هي كائن حُبي بالحياة والشعور، اللغة هي حياته، والتاريخ شعوره.

ويصطدم الحصري، المطلع اطلاعاً ثرياً، بانماط الدول القومية، أي انماط الاثنيات المتناغمة دينيا أو عرقيا أو لغويا، او حتي المتنافرة، فيضطر الي اقامة حدود فاصلة بين الأمة والقومية من جهة والدولة (هنا = الدولة القومية) من جهة اخري، بين الوطنية من جانب، والوطن كرقعة جغرافية من جانب آخر.

ان الحصري يمزق الترابط العضوي بين هذه العناصر المكونة لمركب واحد، فكل عنصر يشكل عنده كياناً قائماً بذاته. لم هذا الفصل الغريب، أو في الاقل لم فصل الأمة عن الدولة، او الوطن عن القومية؟ الجواب يكمن في تنوع أشكال وانماط الدول القومية، والجواب يكمن أيضا في (الوضع) الخاص (للأمة العربية) التي أعدت هذه النظرية دفاعا عن وحدتها.

فالأمة المفترضة في العالم العربي لم يكن لها آنذاك، كما ليس لها اليوم، أية دولة حقيقية خاصة بها فثمة افتراق بين الشكل النظري للأمة : اللغة + التاريخ وبين واقعها الفعلي. وفي اي افتراق للافتراض النظري عن الواقع، يُجد النظر.

زد على ذلك ان نظرية الأمة - اللغة - التاريخ تقف فى تضاد مع كثرة من دول أمريكا اللاتينية، أو سويسرا متعددة اللغات. الحصرى سيجيب هذه دول لا أمم. فالقومية في نظر الحصري، هي خاصية طبيعية في الانسان، شأن الحواس والاطراف والانف والعينين! والانسان، حسب التعريف الفلسفي الذي يردده الحصري حيوان ناطق، عوضا عن القولة الاخري الشهيرة : حيوان سياسي.

ويبدو لي ان خيار النظرية القومية الالمانية وبالذات فينحته، يرجع الي امور هامة عدة، بينما ان الفهم الفرنسي للقومية مثلاً يقوم علي تعريف يحدد الأمة في اطار دولة تقوم علي اقليم محدد، ويتمتع بمبدأ الكفاية العددية، إضافة الي مبدأ «ارادة الشعب» في العيش المشترك (الذي اكده رينان مثلاً). لقد عارض الحصري هذه التعاريف الفرنسية، واختار الصيغة الالمانية نظراً لأن الأمة الالمانية، حسب النظرية، سبقت نشوء الدولة القومية الالمانية، وهذا مقارب للحال النظري للأمة العربية عند الحصري، فهي موجودة تاريخيا، ولكن الإطار الجغرافي الرقعة الأرضية لهذه الامة موزعة علي إدارات سياسية دول، يمكن نفيها بمعسول الكلام بالقول إنها : دويلات، أو باضافة نعت : مصطنعة. ويبدو أيضا ان نهضة المانيا في فترة مابين الحربين كانت مثار إعجاب قطاع من القوميين العرب، لما انطوت عليه من حيوية حضارية.

ومايعنينا هنا أكثر من سواه أن النموذج العلماني

والسلطوي للقومية العربية (في الصياغة النظرية طبعاً) يصل مع الحصري الي ذروته. الواقع أن صياغات البعث والناصرية بقدر مايتعلق الامر بالامة والقومية، الخ، لم تكن اكثر من إعادة انتاج لمفاهيم الحصري عموما مع وجود فوارق اساسية في مجالات أخري (البعد الاجتماعي مثلاً).

خلاصة الامر ان اللغة والتاريخ المشترك هما قوي التلاحم المؤسسة للأمة. اما العلائق الدينية والأواصر الثقافية والاقتصادية فقد عورضت وأقصيت. وقد وقف الحصري بقوة في وجه الأشكال المحلية او التاريخية للنزعة القومية : الفينيقية، الفرعونية، العراقية، مثلما عارض بقوة مماثلة النزعة القومية الدينية - الثقافية (تيارات الاخوان المسلمين) والمفهوم الماركسي للامة (عند لينين وستالين في الواقع).

سادساً : النزعة القومية الشعبوية : عودة للرموز الدينية

لقد كان الجيل الاول من المفكرين القوميين في القرن التاسع عشر يتألف من افراد ينحدرون من خلفيات تقليدية، وأسر تقليدية، تجارية وأسر أعيان، واشراف.

اما الجيل الثاني، خلال القرن العشرين، فقد انحدر (في فترة ماقبل الاستقلال) من فئات اجتماعية وسطي وفئات دنيا، في مجتمع يسير حثيثاً علي طريق التحديث.

ولقد كان الحصري شخصية انتقالية في الفترة الوسيطة بين الاثنين.

لقد كان الجيل الاول يتحرك في دائرة ضيقة جدا من النخب المتعلمة في مجتمع تقليدي، علي خلفية محيط من الامية والارياف المعزولة، التي يقطنها غالبية السكان، مجتمع ماتزال بنية فكرة ووعيه الاجتماعي سابحة في عالم الميتافيزيقيا، بالمعني الكوني للكلمة، اي مجتمع ماقبل كوبرنيكي إن جاز القول.

حقاً لقد شهد القرن التاسع عشر انتشار نظم اتصالات حديثة (سكك الحديد، التلغراف، السفن البخارية الصحف، أو الكلمة المطبوعة) مما سهل بناء شبكات معقولة من الصلات بين المراكز الحضرية في العالم العربي ولربما بينها وبين بقية العالم بدرجة أكبر.

بالمقابل عمل الجيل الجديد ونشط في عهد الكلمة المبثوثة (الراديو) وسكك الحديد والطائرات والسيارات أي في إطار نظام اتصالات أوسع وأشد وأسرع، مخترقا حواجز الأميّة نفسها (الراديو). إنها أيضا حقبة نظم التعليم المركزية، والجيوش الدائمية (المركزية ايضا)، بما يتضمنه ذلك كله من تفاعل البشر مع العلوم الحديثة والمنتجات الصناعية (في هيئة معدات عسكرية مثلاً) إنها ايضا مرحلة تمدين اوسع، وأشكال جديد من تقسيم العمل ومن تنظيم العمل، ومن زحف العلمنة في مجالي التشريع، والتعليم، في بيئة خارجية كوبرنيكية شاملة تحيط بعالمنا الصغير ماقبل الكوبرنيكي.

ولم يقتصر الامر علي بروز مجموعات وفئات وطبقات اجتماعية جديدة، بل إن القديم منها (مثل عوائل الاشراف وعوائل الأعيان، تجاراً وملاك ارض)، كان علي شفا الانحلال و/أو التحول.

في هذه المرحلة ستبرز أحزاب وجمعيات سياسية مغايرة لنوادي النخب والأعيان القديمة، وستعمل علي مد جذورها وتنظيماتها وسط الفئات الحضرية وتتجاوز تخوم المدن الي الأرياف النائية، حركات جديدة تركز علي الهيمنة الاجنبية والجوانب الاجتماعية للتحديث الرأسمالي، أي العلاقات الزراعية وقضايا الاستغلال الحضري، وسط عالم يتميز بصعود الفاشية والنازية بقوميتيهما الاشتراكيتين وسقوطهما اللاحق، وانتصار التحالف الديمقراطي، ونمو هيبة الماركسية والاتحاد السوفيتي، وصعود حركات التحرر القومي، وبخاصة في آسيا (فيتنام، الصين، الهند، الخ) ثم في افريقيا. وتكتسيي الحركات هذه المرة طابعا جديداً يميزها عن الحركات القومية السابقة، اي تحول من المطالبة بحكم ذاتي أكبر في ظل السيطرة البريطانية أو الفرنسية الي الاستقلالين السياسي والاقتصادي الكاملين، مسنوداً بتحول في هيكل العلاقات الدولية عقب الحرب العالمية الثانية.

هذه هي الخلفية العامة التي سبقت نهوض الموجة الشعبوية من التيار القومي العربي الجديد : البعث القوميون العرب، الناصرية.

لقد جاء البعث الي الوجود، كما هو معروف، في عام ١٩٤٧، اما الناصرية فقد تبلورت كحركة قومية عربية بالتدريج بعُيد ١٩٥٦.

لقد جمعت كلا الحركتين النضال القومي المناهض للغرب الامبريالي واسرائيل، بالنضال الاجتماعي المناوئ لملاك الارض الكبار، وفيما بعد المناوئ للرأسمال الخاص المحلي، الصناعي والتجاري والمصرفي، علي ضعفه.

لقد تبلورت حركة البعث في الاربعينيات بمواجهه تحدّيّن ايديولوجيين، النزعة التقليدية الاسلامية، والتيار الماركسي، الي جانب خصم إيديولوجي ثالث : القومية المحلية. ونجد في البيان التأسيسي للبعث هذه الهموم الثلاثة. فواضعو البيان يقولون انهم يمثلون الروح العربية ضد:

١- الشيوعية المادية
٢- الرجعية، ممثلة التاريخ الميت.
٣- القومية المزيفة.

لقد ميزت نظرية الحصري كما اسلفنا بين الامة والقومية والدولة، وحددت الأمة علي اساس إثني (اللغة اساسا والتاريخ)، اما عفلق فقد سلك سبيلاً مغايراً. إن مصادره الفكرية ليست الرومانسية الالمانية بنزعتها التاريخية، بل الفكر الفرنسي والالماني الحيوي، بنزعته الإرادية (نيتشه، سوريل، الخ). الامة عند عفلق إرادة وفكرة. وبالطبع فان الإرادة النيتشوية هي جوهر، اي ظاهرة تحتوي في جوفها علي محدّداتها الذاتية. إنها جوهر بالمعني الأرسطي. والجوهر مدي لايطاله التغيير، وهو حامل لمحمولات شتي تذوي وتزول، فهي عوارض زائلة اما الحامل فذو طبيعة أزلية.

الارادة والفكرة اذن وجدنا في الماضي وينبغي اكتشافهما الآن في الحاضر. ولكن اذا كانت الأمة «فكرة» و«إرادة» فان القومية هي «حب» قبل كل شيئ. ويضيف عفلق عنصرا ثالثاً لا يندرج في عداد مكونات القومية الدين. غير أن «عفلق»يجعل من الاسلام حركة عربية، بمعني انه يؤمّم الدين لصالح النزعة القومية، خلافا لما يفعله الاسلاميون المعاصرون بتأميم القومية لصالح الدين العنصر الرابع المميز لهذه التركيبة هو الخصوصية.

ان «عفلق»يتوجه، كما يفعل الاسلاميون المعاصرون (وكما فعل الاسلاميون السابقون)، الي تأسيس الهوية العربية بالمغايرة. فنحن «مختلفون». نحن نختلف عن الغرب. نحن لانشبه بقية امم العالم. وهذا الاختلاف يؤسس خصوصيتنا، الخصوصية العربية (أو الخصوصية الاسلامية عند آخرين).

أشرنا من قبل أن بالوسع تحديد ماهية العرب بتوصيف هذه الماهية وتعيين سماتها. وإن تحديدها يؤسس باختلافها عن الماهيات الاخري، إن كانت تحمل خصائص مميزة حقاً.

إن المنطق (كما اشرنا في المدخل) ينص علي ان التحديد هو نفْي. عند عفلق النفي هو تحديد الواقع هذا ديْدن الاصوليين كلهم، قوميين أم اسلاميين. اذ لايقولون لنا أولاً ماهم العرب او المسلمون، بل يكتفون بالاشارة الي ماهم ليسوا عليه!

ان هذه الصياغات الصوفية الغامضة، تميز حقبة كاملة من الفكر والوعي الاجتماعيين. وقد طبعت البعث بطابعها خلال فترة الأربعينات والخمسينات والستينات. أما اليوم فإن هذا الطابع الصوفي الغامض يعاد انتاجه بقوة أشد علي يد الاسلاميين المعاصرين.

سابعاً: النزعة الاسلامية الجديدة والقومية

ان القول بـ «نزعة اسلامية جديدة» أو «تيار اسلامي معاصر»، الخ، يفترض بداهة الاعتراف بوجود صيغة «قديمة» أو «سابقة» (بالمعني الزمني لا القيمي) من هذا التيار. هذا مانعتقد به.

إن حركة التجديد الاسلامي يمكن ان تُحَقّب علي النحو التالي:

١- حركة إصلاح ديني بمواجهة الجمود الديني التقليدي. يمثل حركة الاصلاح هذه في القرن التاسع عشر، الافغاني ومحمد عبده.

٢- التيار الاسلامي (الاصولي) في القرن العشرين، وتمثله حركة الاخوان في مصر ابتداء من ١٩٢٨. فكريا يتمثل هذا التيار باعمال رشيد رضا - حسن البنا - سيد قطب.

٣- التيار الاسلامي الجديد (الاصولية الجديدة) في النصف الثاني من القرن العشرين، وبالتحديد ابتداء من الستينات، فصاعداً.

لقد تميزت سائر هذه التيارات بالدعوة الي إسلام صحيح، الي إسلام ثوري، أو عقلاني، أو أي توصيف آخر. والقول بوجود إسلام «صحيح» يعني بداهة ان ثمة ما هو «غير صحيح»، ثمة زيادات، بُدع، زوائد غريبة لحقت بالجوهر الاصلي.

أحياناً، يمكن التعبير عن أصالة الجوهر الاسلامي في شكل الدعوة للعودة الي السلف الصالح. وكل عودة بمعناها الابستمولوجي، هي إدارة الظهر لما هو قائم في الحاضر من فهم ونظر.

لقد سُميت حركة الاصلاح (الأفغاني - عبده) بالحركة السلفية، علي غرار حركة التوحيد التي طرحها محمد بن عبد الوهاب في القرنين ١٨ - ١٩ في نجد، التي سميت بالسلفية ايضاً.

ان مفهوم العودة للاسلام الصحيح ينطوي كما اسلفنا علي رفض فهم قائم فلسفي، او اجتماعي، او سياسي: عقيدة الجبر، والطرق الصوفية، الاسلام الرسمي للمؤسسات الدينية، الاسلام الشعبي المترع بخرافات الأرياف والبوادي، الخ.

غير ان هذه التيارات تتباين في العمق. إن تيار الاصلاح دعا الي مجابهة الغرب بتبنّي أسلحة الغرب الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية: الليبرالية السياسية، الأخذ بأسباب العلم، بناء الدولة القومية، الخ.

اما التيار الاصولي فيدعو الي مجابهة الغرب برفضه، والانغلاق في خصوصية ثقافية. إن ممثلي التيار الاصولي

الجديد أعادوا انتاج فكرة الخصوصية المنغلقة علي مستوي اعلي.

وبودي أن أقارن الحركات الاسلامية في الاربعينات والخمسينات بالحركات المماثلة في السبعينات والثمانينات.

إن حركات الصفّ الاول كانت تقليدية وليست تجديدية، باستثناء حركة الاخوان في مصر في حدود. علي أن سائر هذه الحركات وقفت في مواجهة الحركات القومية العلمانية الصاعدة، علي اختلاف تلاوينها، في فترة مابعد الحرب الثانية، في مصر، سوريا، العراق، تونس، الجزائر السودان.

لقد بدأ القوميون العلمانيون في تلك الفترة بمثابة محدثين يتحدّون مجتمعاً تقليدياً، ويسعون الي تطويره وتحديثه، حاملين إيديولوجيات أوربية المنشأ (قومية اشتراكية خاصة، ماركسية)، أما إسلاميو تلك الحقبة (المجددون والتقليديون سواء بسواء) فبدوا بمثابة قوي تقليدية تقاوم هذا المسعي التحديثي.

وبقدر مايحاول القوميون والماركسيون اليوم القول بأن القومية والاشتراكية لاتتعارضان مع الاسلام، كان إسلاميو تلك الحقبة يجهدون للبرهنة علي أن الاسلام اشتراكي بطبيعته [ولعل الاشتراكيين سيضطرون اليوم او غدا الي القول بأن الاشتراكية اسلامية بطبيعتها!].

حسبنا أن نذكر كتاب قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام. أو كتاب السباعي «الاشتراكية في الاسلام» وحسبنا تذكر كيف أن حسن البنا أضفي علي مفاهيم الوطنية والقومية، الخ، شيئاً من مشروعية اسلامية رغم التحفظات الجانبية علي بعض مضامينها المفترضة.

اما اليوم فان الحركات الاسلامية الجديدة، ترتكز علي شرائح اجتماعية واسعة هي نتاج التحديث. إنها ليست شرائح تقليدية ترتعب امام دخول الحداثة الرأسمالية، بل شرائح حديثة تحتج علي لاتوازنات التحديث الرأسمالي، بالمعني العريض للكلمة، وعلي كل المستويات.

ويمكن لنا القول ان هذه الحركات هي ثمرة عمليات التحديث الرأسمالي المأزومة، المتسمة بهيمنة الواحدية السياسية، أو: **سطوة الدولة علي المجتمع المدني**، بحكم احتكارها لأدوار تتجاوز حدود الهيمنة علي وسائل العنف المشروعة، الي احتكار قطاع كبير من انتاج وتوزيع الثروة الاجتماعية، ونظم الانتاج والتوزيع الفكري (التعليم الاعلام، الخ) واحتكار مجال التنظيم الذاتي للمجتمع المدني (نقابات، احزاب، جمعيات، الخ)

واحتكار المجال الديني كضرب متميز من المجالين الفكر والثروة (الاوقاف + المؤسسات الدينية كالازهر والزيتونة).

انها دولة كلانّية، تعمل، خلافاً للنموذج الاوربي اعتمادا علي «شرعية» الأمة، لا الطبقة العاملة.

لقد ولدت هذه العمليات المتشعبة نتائج متضاربة تطوير حضاري، تمدين واسع، تزايد انتاج الثروة، اختلال تراكمها القطبي، إلقاء الملايين في الحواضر، حرمان أقسام متزايدة منهم من ثمار التطور المذكورة وغلق منافذ التعبير الذاتي.

هذه العمليات اكتسبت طابعاً متزايد الحدة مع التحول من **الاقتصاد الدولتي - التعاوني الي اقتصاد السوق الخاص** (privatizatim).

اننا نقف الآن في مواجهة حركات لا يجمعها بالحركات القديمة في الاربعينات والخمسينات سوي الاسم أحيانا. فجل الحركات القديمة كان تقليدياً من ناحية التركيب الاجتماعي والفكر السياسي.

ان الحركات الجديدة تعارض كل ما يعُد سلبياً في عمليات التحديث الرأسمالي، من الوجهة الانطولوجية، إلا أنها تذهب، معرفياً، الي نبذ النظم الايديولوجية بما فيها القومية. وبالطبع فان الخلاص الموعود يقوم علي نزع العلمنة (بمعناها الضيق كما تفهمه الحركات الاسلامية المعاصرة)، **اووحدة الدين والدولة**.

وبقدر مايتعلق الأمر بالنزعة القومية، نجد ان سوسيولوجيين مثل سيفان Sivan، يقفزون كما أشرنا في المفتتح، الي الاستنتاج بأن التيار الاسلامي الجديد يدير الظهر الي النزعة القومية. وسبب هذا الطلاق المحتوم هو كما يبدو، الصراع الايديولوجي الضاري بين الاحزاب الاسلامية الجديدة والاحزاب القومية.

غير أن بودي التوكيد، خلافاً للرأي الشائع، بان الحركات الاسلامية الجديدة ماهي إلا **اعادة انتاج للحركات القومية للفئات الوسطي التي شهدناها في الخمسينات، إلا أنها تعمل هذه المرة علي مستوي من التحفيز والكفاح والتعبئة السياسية أعلي، وعلي مستوي من الوعي الفكري أدني حقاً**.إن جل قادة الحركات الحالية مثقفون أو متعلمون في مؤسسات حديثة، وينحدرون عموما من الفئات الوسطي والمتدنية، فإن الغالبية الساحقة لأعضاء هذه الحركات وقطاعا من قياداتها، يأتيان من أوساط فلاحية مهاجرة، أو من المدن الصغيرة الاقرب للارياف. إن هذه الأوساط تتميز بأنها لم تتمدين بعد، بمعايير التفكير الاجتماعي والثقافة السياسية وسلم القيم والسلوك، الخ وباختصار بمعيار المكونات العامة للوعي الاجتماعي

والفردي. إن مهاجري مدن الصفيح، والفئات الدنيا من الطبقات الوسطي المدينية، المخلوعة، والمهمشة، هم عماد الحركات الاسلامية الجديدة، التي تجتذب، في مجري نموها، كتلاً اخري خارج هذا الوسط التكويني.

ان هذه الحركات اذ تجد نفسها في عصر نمو النزعة القومية السياسية والقومية الاقتصادية economic nationalism تركز علي النزعة القومية الثقافية Cultural nationalism. ان النزعة القومية الثقافية ليست بالطبع جديدة، لا في العالم ولا في العالم العربي. إنها باختصار تتمحور حول فكرة الخصوصية، التي يمكن أن تتخذ صورة خصوصية عربية، او خصوصية اسلامية. وكل واحدة بدورها قد تنطلق من الخصوصية لتتوصل الي الانغلاق خوفا من فقدان عذرية الخصوصية، او الي الانفتاح تعبيرا عن الثقة في النفس والقدرة علي التلاقح الحضاري.

وعلي أي حال فإن الخصوصية الثقافية هي مايميز النزعة القومية للحركات الاسلامية المعاصرة التي ترث عن سابقاتها المحتويين السياسي والاقتصادي للنزعة القومية السابقة.

ان الخصوصية الحالية مغلفة بغلاف إسلامي، وبلغة ورموز اسلامية. وهذه بدورها ليست إلا إعادة انتاج للتدين الشعبي، بلغة الثقافة العالية، وبهدف توكيد الذات والهوية.

لقد سعي سيفان Sivan الي نزع الطابع القومي عن الحركات الاسلامية الجديدة معتمداً علي امثلة محددة من مصر وسوريا في فترة الستينات، حين رفضت قيادات وأجنحة من الاخوان المسلمين التعاون مع انظمة الحكم الوطنية العسكرية في حربها مع اسرائيل. الواقع أن مثل هذا الموقف عام عند معظم إن لم يكن جميع الحركات الاسلامية في المشرق، حتي بعد نكسة حزيران - فمثلاً قيادة الاخوان في الضفة الغربية اعتبرت الهزيمة انتقاماً سماويا من عبد الناصر وحلفائه علي اعدام سيد قطب.

الواقع أن التدين الشعبي، المنبع الذي يضخ القوي البشرية للتيارات الاسلامية، أنتج تصوراً مقارباً لهزيمة حزيران ١٩٦٧، أي اعتبارها عقاباً إلهياً علي التحلل من عري الدين.

الواقع أن رد الفعل في المغرب العربي لم يكن مماثلاً. بوسعنا في الاقل الاشارة الي قائدين اسلاميين الأول هو الجوريش، احد قادة الاتجاه الاسلامي الجديد الذي انتقد بورقيبة علي احجامه عن المشاركة في النضال العربي ضد اسرائيل. اما القائد الآخر، ذو الذهنية التقليدية الأشد، أي راشد الغنوشي، فقد قال بصراحة انه كان كارها لبورقيبة عدو العرب والعروبة، ومحباً لعبد الناصر رمز العروبة والاسلام.

إن التصادم السياسي - الايديولوجي بين الحركات الاسلامية الجديدة وأنظمة الحزب الواحد، وبخاصة في السبعينات والثمانينات، فُسر تفسيراً أفرغ هذه الحركات من محتواها القومي، مغفلاً بالأصل حقيقة هامة: إن أنظمة الحكم هذه كانت تتحول عن مواقعها السابقة اقترابا من الغرب (السادات مثلاً)، ومن إسرائيل، وان الحركات الاسلامية كانت جزءا من جبهة الاعتراض علي هذا التحول.

إن خطأ تقييمات سيفان للعلاقة بين النزعة القومية، والحركات الاسلامية الجديدة، هو خطأ ارتكبته جهات ودول عديدة كانت تساند هذه الحركات دعما بالأموال، حين اكتشفت، في وقت جد متأخر، في أعقاب حرب الخليج الثانية، أن سائر هذه الحركات وقفت بقوة، من منطلق سياسي، مع العراق، ضد حلفائها الاسلاميين وقادت تظاهرات هائلة وحاشدة ضد الحرب، معتبرة إياها تجابهاً بين الاسلام والغرب، أو في الواقع بين الاسلام والصليبية.

بالمقابل نجد أن مساعي فصل الحركات الاسلامية الجديدة عن إيران علي أساس ديني - مذهبي (شيعي - سني) قد فشلت منذ عام ١٩٧٩ وحتي عام ١٩٨٢، في حين أن مساعي التفريق بين الاثنين علي أساس قومي آتت أكلها خلال حربي الخليج الاولي والثانية، ولعب العراق دوراً أساسيا في ذلك. ومما ساعد علي ذلك أن النزعة الاسلامية الايرانية لم تكن، في واقعها، سوي ورقة توت النزعة القومية الفارسية.

لقد اشرت من قبل الي أن العروبة والاسلام تطورا مندمجين اندماجاً مكيناً في المغرب العربي، اما في المشرق فقد تطورا في تفاوت، ولا تناغم، بل في تضاد ضار احياناً. لكن نتائج حربي الخليج، الاولي، والثانية ساعدت علي امتزاج العنصرين، وتداخلهما لعوامل عدة لا سبيل الي الأيغال في عرضها.

وإن التقارب بين التيارين السياسيين الممثلين للنزعة القومية علي اساس إثني، والنزعة القومية علي اساس إسلامي، هو احد مظاهر اندماج العروبة بالاسلام في المشرق، علي خطي المغرب.

لقد صنفنا النزعات القومية وفق معايير سياسية (ليبرالية، دستورية، سلطوية)، واجتماعية (نخبوية شعبوية)، وايديولوجية (علمانية - لا علمانية)، وفلسفية (تاريخية، حضارية)، وسوسيولوجية (إثنية، عرقية

دينية)، كما صنفناها علي اساس المحتوي : سياسي اقتصادي، ثقافي. أو علي اساس التوجه: منفتحة منغلقة. الخ.

هذه المحمولات التي يمكن ان تتوسع بالطبع، تشير الي أننا بازاء ظاهرة غنية المضمون، وغنية الاشكال وغنية العلائق.

واستناداً الي هذه المحمولات المبسطة، نقول إن العالم العربي يشهد شكلين أساسيين من النزعة القومية شكل اول إثني اساساً، وشكل ثان ديني اساساً. واذا كان الاثنان يتميزان بالنزوع التسلطي، وتطلعات شعبوية، الخ، فإن الأول يركز علي المجال السياسي، فيما يركز الثاني علي المجال الثقافي. ومن المناسب توصيف النزعة القومية الإسلامية بأنها: نزعة قومية ثقافية – منغلقة.

ان كلا التيارين يعيشان في إطار دول قومية، هي حسب الرطانة القومية السابقة : دول قطرية، اي عوائق بوجه الدولة القومية. الواقع اننا ننطلق من واقع أن الدول القطرية المزعومة هى دول قومية فعلية.

وإن ممثلي كلا التيارين يتمسكون بهذه الدول القومية، بصرف النظر عن اعتبارها وحدات أولية لدولة عربية كبري، او دولة اسلامية كبري، تجسد أمة عربية أو أمة إسلامية.

إن الشكل الاثني (= العربي) للنزعة القومية يلاقي في العالم العربي مشكلة الأقليات الاثنية الاخري الأكراد، البربر، أفارقة جنوب السودان.

أما الشكل الديني (= الاسلامي) للنزعة القومية فيجابه مشكلة الاقليات الدينية والمذهبية الاخري المسيحيون عموما (اقباط مصر والسودان مثلاً) او الانقسامات المذهبية (السنية – الشيعية).

ولعل هذه الحقائق نفسها التي يتم التغاضي عنها بمعسول النظريات، هي مايدفع زعماء قوميين بالمعني التقليدي للكلمة، عرفوا بالتصلب الايديولوجي، الي ابتكار نزعات قومية محلية : سورية، أو عراقية، او جزائرية، او تونسية. ومثال العراق هام : إن ايديولوجيا البعث في هذا البلد، القائمة علي الفكرة العربية إثنياً اضطرت الي استعارة رموز من التاريخ العربي (صلاح الدين)، ومن التاريخ العراقي الغابر (البابلي = نبوخذ نصر)، اضافة الي استخدام الرموز الاسلامية، لصياغة نزعة قومية عراقية تتجاوز الانقسام الاثني والديني والطائفي.

المراجـــع

The authorities are listed below in the order they appear in the text.

1- E.Gellenr, Nations And Nationalism, Blackwell, 1992. also : Gellner: Nationalism, in: Theory and Society, 1981,p.753-776.

2- Hegel, Lectures On The History of Philosophy, Arabic translation, V.1,Beirut, 3rd ed.,1983.

3- A.D,Smith, Theories of Nationalism, Duckworth, 1971.

4- Michel Aflaq, Towards Renaissance (Fi Sabil Al.Ba'th), Beirut, 4th ed., 1963.

A wave of sharp criticism arising from within nationalist circles attacked these mystical views of "retrieving" the Arab nation which supposedly existed in "the glorious past". See: Muhamad 'Abid al.Jabiri: Contemporary Arab Discourse (Al.Khitab Al.Arabi Al.Mu'asir), Beirut, 1982.

5- Ayatollah Muhamad Shirazi, Towards a One-Billion Muslim State (Nahwa Hukomat Alf Milion Muslim), Qum, Iran (n.d); also his treatise: Governance in Islam (Al.Hukum Fil Islam), Qum, Iran (n.d), p.101.

This dogma is held by so many Islamist and neo-Islamist movements in the Mashriq and Maghrib.

Leaders, like the Iraqi Mujtahid, Muhamad Taqi Mudarisi, and great ayatollah M.Shirazi, believe the Islamic nation-state could be achieved in the 21st century, and it is destined to lead the world.

See: Muhamad Mudarisi: Islamic Visions for Revollutionary Action, (Ru'a Islamiya Lil 'Amal al. Thawri), published by the Islamic Cultural Centre (n.d or p), p.6.

6- E.Sivan, Radical Islam, New Haven and London, 1985.

7- Benedict Anderson, Imagined Community, Verso, 1985.

8- Sami Zubaida, Theories of Nationalism, in G.Littlejohn, ed., Power and State, Cromhelm, 1978.

also, Islam the People and the State, Routledge, 1989.
9- M.Watt, Islamic Political Thought. Chapter 6, The Formation of the Religious Establishment, Arabic ed., Beirut, 1981.
10- Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, Macmillan, 1988.
11- E.Mortimer, Islam, Power and Faith, Faber and Faber, 1982.
12- Albert Hourani, The History of Arab Peoples, London, 1990.
13- Lutski, The Modern History of Arab Countries, (Tarikh al.Aqtar al.Arabiya al.Hadith), Beirut, 1980.
also: Avanayasyiv, The History of Saudi Arabia (Tarihk al.Arabiya al.Saudiya), Arabic ed., Moscow, 1985.
14- Ahmad Al.Khatib, The Society of Muslim Ulema in Algeria and its Reformist Role (Jam'iyat al.Ulema' fil Jazaiyir wa Dauruha al.Islahi), Algeria, 1985;
also: M.Hirmasi, Society and State in the Maghrib (Al.Dawla wal Mujtama' fil Maghrib al.Arabi), Beirut, 1987;
- Prince Abdul Qadir al.Jazaiyiri, Reminding the Sober and Enlightening the Distracted (Tathkir al.'Aqil wa Tanbih al.Ghafil), (n.d) Beirut. Introduced by Dr.Mamduh Haqi.
15- H,A,R Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West, V.1,Pxford, 1950.
In these passages, Gibb concentrates on the differences between the Ottoman and the European modes of feudal fiefs.
see also: Nikolay Ivanov: The Ottoman Conquest of the Arab Countries, (Al.Fath al.Othmani lil Aqtar al.Arabiya) 1561-1574,Beirut, 1988 (the Russian edition was published in Moscow in 1984).
16- Bernard Lweis, The Emergence of Modern Turkey, Oxford, 1961.
17- P.M.Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922, A Political History, 1966.
18- Lewis Awadh, The History of Modern Egyptian Thought (Tarikh al.Fikr al.Masri al.Hadith), Cairo, 4th ed., 1987.
19- Khalid Ziyada, The Discovry of European Progress (Iktishaf al.Taqadum al.Auropi), Beirut, 1981.
Among the interesting things in the book is the analysis of the way the European, political concepts and categories were translated by the Ottomans in the 18th and 19th centuries, how they understood revolution as Chaos (Fitna), and Republic as Sheikhdom (Mashyakha), whereas freedom and liberty were understood as unlimited action (Sarbastiya).
also: B.Lewis, op cit, 250 and passim.
20- Ervend Ibrahamian, Iran Between Two Revolutions, Princeton, 1982.
21- A.Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, Cambridge, 1983.
22- Nekkie Keddie, An Islamic Response to Imperialism, Berkeley, 1983.
23- Emile Toma, The History of the Course of the Modern Arab Peoples (Tarikh Masiret al.Sho'ob Al.Arabiya Al.Hadith) (p.1,Beirut, 1981.
24- Jamaludin al.Afghani, Political Writings (Al.Kitabat al.Siyasiya), V.II.,Beirut,1981.
25- Abdul Rahman al.Kawakibi, Collected Works (Al.'Amal al.Kamila) ed., by Dr.Muhamad 'Imara,Beirut, 1975.
26- Ilias Khouri,ed., Christian Arabs (Al.Masihiyoon al.Arab), 2nd ed., Beirut, 1986.
27- William L.Cleveland, The Making of An Arab Nationalist Ottomanisn and Arabism in the Life and Thought of Sati' al.Husri (Princeton,1971) (Sati'al.Husri, from Ottomanism to Arabism), Arabic ed., Beirut, 1983.
28- T.P.Techonova, Sati' al.Husri, The Pioneer of Secularism in Arab National Thought (Sati'al.Husri, Rai'd al.Manha al.'Ilmani fil Fikr al.Qawmi al.Arabi). Arabic ed., Moscow, 1987.
29- Sati' al.Husri:
- Ideas and Discourses in Arab Nationalism (Ara' wa Ahadith fil Qawmiya al.Arabiya), Beirut, 1959.
- Selected Essays on Arab Nationalism, (Abhath Mukhtara fil Qawmiya Al.Arabiya), Beirut, 1974.
- What is Nationalism (Ma Hiya al.Qamiya), Beirut, 1959.
- Lectures on the Formation of the National Idea (Muhadharat fi Nusho' al.Fikra al.Qawmiya), Beirut, 1959.

30- Sami Zubaida, The European State in the Muslim World.Unpublished paper.
31- The Struggle of the BSP, National Command (Nidhal Hizb al.Ba'th al.Arabi al.Ishtiraqi, al.Qiyada al.Qawmiya), Damascus, 1978.
32- Michel Aflaq, Towards Renaissance, (Fi Sabil al.ba'th), 4th ed., Beirut, 1963.
33- Halim Yaziji and others, Essays on Arab National Thought, (Buhooth fil Fikr al.Qawmi al.Arabi), V.1,Beirut, 1983.
34- Dieter Bellman, Bourgeois Arab Theories on the Cultural Function of Islam in Society, in: Islamic Studies in the GDE,Akdemie Verlag, Berlin, 1982.
35- Arab Nationalism and Islam (Al.Qawmiya al.Arabiya wal Islam), A Seminar, The Centre of Arab Unity Studies, Beirut, 1982.
36- Muhamad 'Abdu,Collected Works (Al.Amal al.Kamila lil Imam Muhamad Abdu), V.1,Beirut,2nd ed.,introduced by M.'Imara, 1979.
37- Ali Abil Raziq, Islam and the Foundations of Governance (Al.Islam wa Usul al.Hukm), introdduced by M.'Imara,Beirut, 1972.
38- Elie Kedourie, ed., Nationalism in Asia and Africa, New York, 1970.
39- Rif'at al.Sa'id:Hassan al Banna, The Founder of Muslim Brothers Group (Hassan al.Banna,Mu'asis Jam'at al.Ikhwan al.Muslimin), Cairo, 5th ed., 1984.
40- E.J. Hobsbawm, Nations and Nationalism Since 1978, Cambridge, 1990.
41- Minbar al.Hiwar Review, Beirut, issues No.23-4, 1992.
42- See: A.Yasin, The Role of HAMAS in the Islamic Phenomenon in the West Bank and Gaza (Dawr Hamas fil Dhahira al.Islamiya fil Dhiffa wa Gaza), The New Jordan Review (Al.Urdun Al.Jadid), issue No.11,1988, p.45.
- Fayiz Sara, The Islamic Movement in Palestine, Ideological Unity and Political Differences (Al.Haraka al.Islamiya fi Falistin, Wahdat al.Idiolojia wa Inqisamat al.Siyasa), Al.Mustaqbel al.Arabi Review, 1990.
Rab'i a;Madhoon, The Islamic Movement in Palestine (Al.Haraka al.Islamiya fi Falastin), Dirasat Filistiniya Review, No.187,1988.
- also: Palestinian Fundamentalism and Liberalism, Amman, Jordan, Papers of the Arab Thought Forum, 10-11 Sep., 1984 (in English).
43- Sadiq Jala al.Azim, A Criticism of the Religious Thought (Naqd al.Fikr al.Dini), Beirut, 5th ed., 1982. See specially the chapter entitled: The Miracel of the Appearance of the Virgin and the Revers of the Consequences of the Israeli Aggression. (Mu'jizet Dhohoor alAthra' wa Tasfiyet Athar al.Udwan), p.97 and passim.
44- Francois Burgat, L'Islamisme au Maghreb, (The Arabic translation assumed this title: Al .Islam Al.Siyasi, Sawt al.Janoob), Cairo, 1992.
45- Faleh A.Jabar, The Gulf War and Ideology, THe Double Edged Sword of Islam, in The Gulf War and the New World Order, ed., by Haim Bresheeth and Nira Yuval-Davis, ZED, 1991.
For the position of the Iraqi Shii groups see my book: Materialism and Modern Islamic Thought (Al.. Madiya wal Fikr al.Dini al.Mu'asir), Beirut, 1985.
46- See for example:
- Arab Nationalism and Islam (op.cit)
Religion in Arab Society (Al.Din fil Mujtama'
al.Arabi), Essays of a seminar, Beirut, 1990.
- Sa'ad edin Ibrahim, The Islamic Awakening and the Concerns of the Arab Nation (Al.Sahwa al.Islamiya wa Humoom al.Watan al.Arabi), Jordan, 1988.
- Abdullah al.Nafisi, The Islamic Movement, Future Perspective, (Al.Haraka al.Islamiya, Ru'ya Mustaqbaliya), Cairo, 1989.
- The National-Religious Dialogue (Al.Hiwar al.Qawmi-al.Dini), Beirut, 1989.

الدين والدنيا فى الواقع العربى

د. عزيز العظمة

أري أن بعضكم مخضرم مثلي. وأن المخضرمين مثلي دون شك يحتفظون ببعض الذكري لما كانت عليه الأمور في ديارنا العربية منذ خمسة عشر أو عشرين عاماً، ولو كانت الذكريات تتلوّن وقد تنكمش بما يفرضه الحاضر من ضغوط ومتطلّبات، ومن جلبة وحركة وارتجال. فاسمحوا لي أن أرمِّم بعض ما في تجربتنا التاريخية القريبة لنسترجع شيئاً من الواقعية في النظر الي أمور مجتمعاتنا وسياساتنا وثقافاتنا، وليستفيد من ذلك من لم يشاركني - ولم يشاركنا - هذه التجربة، ومن قد يعتقد، لقصور التجربة، إن اليوم سمة الأمس، وإننا نحيا عهداً عهدناه في ماضينا القريب وفي ماضينا البعيد. لن يكون في كلامي ما يفرح، ولكنني أرجوه أن يكون مساهمة في نقد الواقع العربي بغية الخروج من كونه مجالاً للاستباحة من الآخرين : كما استبيح العراق في العدوان الثلاثي منذ أيام قليلة، وكما استبيحت فلسطين، وكما استبيح اخوتنا الوطنيون الفلسطينيون المبعدون الي مرج الزهور. ولكني لا أري بناء دون نقد، ولذا فإنني سأكون ناقداً صريحاً لبعض مايعتور مواقف هؤلاء الوطنيين ذوي التوجه الاسلامي. فلست من المؤمنين بأن التكاتف الوطني يقتضي تذويب الفروق أو السكوت عنها.

ولعل موضع الاعتلال في النظر الي واقعنا كان كامناً في توهم الثبات، والقول بأن اليوم كالأمس، أو بالاحري القول بأن اليوم استخرج من مكامن ذاتنا - العربية عند البعض، ولكن الاسلامية عند الكافّة - كما المارد من القمقم، وأن ذاتنا - والعبارة ليست لي، هي عبارة متداولة سأسائلها وأنقضها - ان ذاتنا هذه مستمرة كالأزل وأن عملنا السياسي والاجتماعي ونشاطنا التنموي والتحرري إنما يقوم في شرطه الأول علي استعادة هذه الذات وتأكيدها، وأن التاريخ الفعلي للعرب في العصور الحديثة لم يكن إلاّ سراباً لم يطل براءة وصفاء هذه الذات. ولكن دعونا الآن من هذا الشأن الذي سأعود إليه لاحقاً، ودعونا نباشرُ موضوع حديثي في هذه الأمسية.

لم يكن لقضايا الدين في تاريخنا القريب شأن كبير، وليس إنجذاب الناس نحو التدين، وتديين السياسة، وتسييس الدين، من الامور التي كانت ذات أثر يذكر علي حياتنا العامة في هذا الماضي القريب. فقد كانت الثقافة الدينية، والمرجعية الدينية للأمور العامة، والاستشهادات القرآنية وغيرها، والعصبيات الدينية، من الأمور التي كانت - مبدئياً - علي هامش الحياة، وكانت موسومة بالرجعية والتخلف والعداء للتقدم والرقي والتحرر. كانت تلك الأمور في ماضينا القريب، وحتي أوائل الثمانينات، منحصرة في أطر معلومة، ولم يكن ما فيها وما استجد

د. عزيز العظمة - أستاذ الدراسات العربية والاسلامية فى جامعة أكستر - انجلترا
محاضرة عامة ألقيت فى باريس ٩٣١/١٥ بدعوة من معهد العالم العربى والمنتدى الثقافى السورى

عليها قد رشح الى ثنايا الحياتين العامة والخاصة : فكانت الثقافة الدينية - وأشدد علي عبارة الثقافة، التي لا أعني بها الفولكلور الديني المعيش يومياً - كانت هذه الثقافة منحصرة في طبقة رجال الدين، وعلي هوامش حياة المساجد، واختصت بتعميمها فئات سياسية معلومة الحدود، كحركة الاخوان المسلمين التي ارتبطت بالمحور الذي شكلته المملكة العربية السعودية في الخمسينات لمجابهة القومية العربية والمشروع الاشتراكي الذي ارتبط بها والصداقة العربية - السوفياتية التي أجفلتها. ولا يعتقد أحدكم أن هذه من الأوهام الباليات: فقد كانت تلك الصداقة عنصراً أساسياً في حماية ديارنا العربية، ولم يتم انهيار الاتحاد السوفياتي، ولا تم إنقضاء تلك الفترة من تاريخنا القريب إنقضاء حتمياً بل جاء بفعل السياسة: لم تنقضيا، لأنهما كانتا منافيتين للطبيعة أو لشيم أو سجايا مزعومة لنا، بل لأنهما كانتا موضع محاربة لم تعرف الكلل وعلي جميع الصعد، العسكرية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية والثقافية - علي مدي سبعين سنة في حالة الشيوعية نفسها - وكانت الدعاوي الاسلامية تتصدّر الحرب في ديارنا العربية علي الصعيدين الآخيرين، أي صعيدي الايديولوجيا والثقافة.

ولم تكن المفردات السياسية والاجتماعية لتلك الفترة - وأتكلم عن فترة النهوض والوعد الوطنيين والاجتماعيين - حاوية للعناصر الدينية أو شبه الدينية المتداولة اليوم. بل جاءت هذه العناصر لخطاب حداثي إصلاحي رديف. وكان صراعنا مع مايعرف اليوم بالغرب صراعاً مع الرأسمالية والاستعمار. ولم يكن صراعاً ضد استعمار ثقافي توهمناه أخيراً. وكانت وحدات التحليل السياسي والاقتصادي تتناول الأمة العربية، والأمة العربية بوصفها جزءاً من العالم الثالث المرتبط بعلاقات استغلال متشابهة مع الغرب، ولم تكن وحدات هذا التحليل - كما هي اليوم - الأمة الاسلامية أو الأبالسة علي تفاوت احجامهم، أو تضاد قوي الايمان وقوي الكفر وقوي الإستضعاف وقوي الاستكبار ومجتمع الشيطان ومجتمع الرحمن. أما علي صعيد السياسات الداخلية، فكان الناس يتكلمون حول التنمية الاجتماعية بما في ذلك توسيع مجالات الحرية الشخصية، وما تكلموا عن تطبيق الشريعة والتزام السنن المنقرضة أو علي الحد من الحرية الشخصية، وخصوصاً حرية المرأة، إلاّ كعناصر علي هامش الدنيا ونقائض الحداثة، ولم يتخيلوا غير هذه العناصر الهامشية مسرحاً سياسياً قائماً علي استعراض العقوبات البدائية والهمجية من قطع ورجم وجلد وصلب، وما تباهي غيرهم بمظاهر التخلف الاجتماعي كالحجاب وخلافه بل خجل منه. تضافرت مع كل ذلك سياسات ثقافية توسلت في التنوير - إسمياً علي الأقل - وفي العلم وفي عالمية الرقي صواناً لمشروع تاريخي شامل؛ وكان يُعد انطوائياً الكلام الدارج اليوم حول خصوصيات تستبعد الكونية وتتنابذ معها، وذاتية ترفض الواقع، والزعم بأننا أمّةٌ ليست كالأمم، يقوّمها الدين قواماً جوهرياً بل وشاملاً حسب زعم البعض. فلم تكن قد ابتُكرت بعد المقالة الذاهبة الي أن الإسلام هو الحل. علي اعتبار أن الاسلام هو الأصل وأن الحل إنما يكون باستعادة الماضي.

من نافل القول أنني لا أود أن يستفاد من أقوالي أنني أقيّم الحقبة الوطنية من تاريخنا القريب وكأنها عصر ذهبي، اكتئب لفواته وأرثيه لكم. فلست من المؤمنين بوجود عصور ذهبية أو عصور ذات خامات خارجة على طبائع التاريخ والاجتماع، بل أنني أذهب جازماً إلي القول بأن الاعتقاد بعصور ذهبية عربية أو إسلامية تنبغي استعادتها ويُبتغى بعثها - إن هذا الاعتقاد كان ولا يزال في مواضع الاعتلال الأساسية في حياتنا الفكرية والوجدانية والسياسية، وكانت لعنة الماضي المجيد هذه من الأمور الباعثة على قيام السياسة العربية في قطاعات واسعة منها علي الأهواء والتمني، وعلى الإعراض عن الواقع، والحياد عن سبل الصوب في التفكير حول الشؤون العامة. إن ترميمي لذاكرتنا القريبة، وإرشاد ا لجيل الذي مازال في طور شبابه الأول إلي ماكانت عليه الأمور في طفولته، إنما يُبتغى منه التنبيه على أن التحول والتبدل سنّة الأمور. وتماماً كما كان التحول سنّة الأمور كان عدم التمام وامتناع الكمال شأن كلِّ وضع سياسي واجتماعي. وقد جاءت الحقبة الوطنية التي تكلمت لتويّ حول بعض الظروف التي رافقتها فيما يختص بعلاقة الدنيا بالدين، جاءت هذه الحقبة ذات نواقص بيّنة، ليس أقلها الإستبداد السياسي - تذكرون أنني تكلمت حول الحرية الشخصية، وليس حول الحريات السياسية - كما اتسمت بجنوح الأنظمة الوطنية - خصوصاً في مصر - إلي محاباة الرجعية الاجتماعية والدينية، فلم يشهد تاريخ مصر الحديث نظاماً دعم المؤسسة الأزهرية وعضدها واستثار شهوتها للسلطة بقدر نظام جمال عبد الناصر، ولذلك أسباب سياسية معروفة وغنيّة عن الاستعادة. كانت النظم الوطنية - ولا تزال بقاياها - متناقضة، تحيا في عوالم عدّة في الوقت نفسه، عوالم بالغة التعقيد والتفاوت، وليس عندي أدني شك في أن أخطر نواقص الأنظمة الوطنية من وجهة نظر النقد السياسي والاجتماعي العربي

مما له علاقة بموضوع حديثي، إنما هو الانقطاع عن الفكر التنويري والتراث الليبرالي. فقد كان هذا الانقطاع الانتقامي من مظاهر الظهور علي الأنظمة الوطنية الليبرالية التي سبقت الأنظمة العسكرية الوطنية، واستبطن هذا الإنقطاع إنفصالاً عقلياً وفي بعض الوجوه إنفصالاً اجتماعياً، عما سبق مباشرة. وقد ترتبت على ذلك نتائج: منها أن التراث الليبرالي وما استتبع هذا التراث من تفتح على العقل النقدي وعلى التواريخ الأخرى والمفاهيم الديمقراطية، وقد وُصم بالعمالة. فنري مفكراً قومياً عربياً ليبرالياً صافياً، قدوة مثل قسطنطين رزيق قد وسم بذلك في مجلة الطليعة المصرية، وهُمّش في بلده سورية ونرى تغييباً عقلياً، وليس سياسياً فقط - لمنورين كبار مثل طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين استخدما العقل في النظر إلى المزاعم التاريخية والعقيدية للمحافظين، مما جعل التصرف بهما وبذكراهما وتراثهما والتدليس عليهما اختصاصاً أزهريا، ونرى تهميشاً يكاد يكون كلياً لعبد الرازق السنهوري الذي قدم للعرب فكرهم القانوني الناضج ذا المستوي العالمي، والذى رأى في الشريعة أمراً دنيوياً يندرج في دنيويته في النظم القانونية، ووضع القانون المدني المصري، ثم استفادت منه أقطار عربية شتى في وضع قوانينها المدنية. ولم تستطع الحقبة الوطنية أن ترى في التجربة البورقيبية إلا الوجه الموالي للغرب والمنتقص من أهمية القضية الفلسطينية، مع أن هذه التجربة كانت دون شك أهم تجربة في تاريخ العرب الحديث لإعطاء الرقي الاجتماعي والعقلي والأخلاقي موقع الصدارة من المشروع التاريخي.

بذلك قامت الأنظمة الوطنية بالمساهمة في وأد الفكر النهضوي النقدي باسم الانقلابية الخلاصية. ونفت عن مثقفيها المقدرة على المراكمة التاريخية والاجتماعية للعلم والاستنارة باسم الابتداء من الصفر. وهي لو كانت قد التفتت إلى بديهيتها لكانت هذه قد أخبرتها - لو أنها سُئلت - أن من ابتدأ من الصفر ما انتهى إلا إلى الصفر، وأنه لو أرتأي للتاريخ أن يكون حركة إستزادة من الرقي والتمدن والحضارة، تعين على صانعيه ألا يستبدوا بالذاكرة التنويرية للمجتمع. ولكن الحقبة الوطنية كانت حقبة محاصرة، وقبل ابتدائها بالإنغلاق على نفسها وقبل ابتداء دولها بالتحول إلى مافيات تحتكر تداول السلطة والثروة، لم يكن لهذه الحقبة ومشاريعها التاريخية مجال التقاط الأنفاس ولا فرصة مراجعة النفس، فراكمت النقيصة علي النقيصة، ولم تكتف بنفي الماضي المباشر لأوطانها - كما يجرى اليوم النفي لمجمل تاريخنا الحديث من قبل خطاب «الأصالة» - بل كلفت فى نزعاتها الغالبة بضرب من الأيديولوجيا القومية القائمة على فهم خلاصي للأمة ينفي عنها الخواص التاريخية ـ عدا التقهقر والتدهور - ولا يرى فى مستقبلها إلا استئنافا لمبدئها. فيصاغ الماضي والمستقبل في عبارات كـ «المصير» و «الإنبعاث» و «الرسالة» - ومن المقابلات لهذه الصوفية في يومنا هذا عبارات مثل «المشروع الحضارى الشامل» - وتتماهي بذلك المفردات السياسية مع المفردات الدينية، ويصار إلي توسل الخواء الخطابى مستودعاً لصنع المستقبل السياسي والحضاري والاجتماعي، ويصبح بالتالي متيسراً على القوى الاجتماعية والثقافية الهامشية في معرض توثبها باسم الإسلام على تاريخ العرب الحديث وعلى دولته، أن تستمد من هذه الصوفية السياسية مداداً إيديولوجياً لها وأن تلتهم الخطاب القومي العربي في خطابها السياسي الإسلامي، وأن تصوغ لنفسها صورة كلية عن دولة شمولية ذات مشروع هندسة اجتماعية كلائية الطابع تحاكي شمولية الدولة الوطنية التي تتوثب عليها - هذا بعد أن راحت الحقبة الوطنية ضحية الحرب الباردة المتمثلة عندنا ثقافياً فى الإسلام الثقافي ثم السياسي، وعسكرياً واستراتيجيا فى هزائمنا علي يد إسرائيل عدونا التاريخي، وانفلتت علينا قوى الإظلام والتخلف والتقادم التي كانت من ضحاياها.

تولت الدولة الوطنية بذلك عملية صنع تاريخ، بكفاءة غير عالية وفي ظروف خارجية عدائية، ووعت هذه العملية على أنها شبحُ ماضٍ عربي مستعاد. سأستمهلكم هنيهة قبل الخوض في استمرار هذا النزوع الخيالى في يومنا على شاكلة تلوين ديني متنام للواقع، وسأتناول شأن استمرار الدولة الوطنية في عملية صنع التاريخ التي ذكرت. قلت أن الحقبة الوطنية القريبة من تاريخنا المعاصر تكفلت بنفي ماضيها المباشر في الحقبة الليبرالية (أو الاستعمارية في الجزائر، ولهذا منطق تاريخي لايرد). ولكنها مع ذلك استمرت عن طريق الحقبة الليبرالية وما سبقها من حقبات استعمارية وإصلاحية عثمانية فيما يتعلق بالسياسات والعمليات الاجتماعية والثقافية والفكرية والتربوية، ويمكن تلخيص جماع هذه السياسات والعمليات بعبارة واحدة هي العلمانية. ذلك أن الحداثة وهي صوان العلمانية - فعل ضرب في حياة الجماعات العربية قبل الدولة الوطنية، واستمر هذا الضرب فيها مستلزماً العلمانية.

ليس ثمة حتمية تاريخية تجعل من العلمانية سمة محورية من سمات تاريخنا العربي منذ منتصف القرن الماضي، وليس وسمي لهذه السمة بالعلمانية من باب

سحب تاريخ معين - هو تاريخ أوروبا - وعلي تاريخ آخر هو تاريخ العرب. لا يَحُقُّ لنا - إبتداء - الكلامُ علي تاريخ أوروبي واحد، ولا علي تاريخ عربي واحد، وليس واقعياً الكلام علي مسارات تاريخية منفصلة، فالتاريخ الأوروبي تواريخ، متفاوتة الوتائر، متضاربة الوجهات ومعقدة الصلات، لم تطل العلمانية منه فكرياً إلا مساحات جغرافية ودستورية معينة - كغلبة ثقافية في بلد مثل فرنسا والمكسيك تتنافس عليها مع الثقافة الدينية، أو كغلبة دستورية كاسحة في فرنسا، وفي الولايات المتحدة ذات الدستور العلماني وذات الممارسة الاجتماعية الدينية بالغة السعة والأهمية في الوقت نفسه. والواقع أن العلماني لم يكن علمانياً صريحاً ومحارباً للدين ومؤسساته إلاّ في فرنسا والمكسيك وفي الدول الشيوعية سابقاً، وفي بعض اجواء اليسار في بلدان أوروبية أخري، ولكنه الي ذلك كان لادينياً، بمعني انه كان فكراً مساوقاً لممارسات اجتماعية وعقلية وقانونية وثقافية ليس للمرجعية الدينية فيها اثر يذكر، حتي في دولة ذات كنيسة رسمية كالدولة البريطانية التي مازال ملوكها وملكاتها يحكمون حتي اليوم بلطف ربّاني مُعْلن، وحتي في لدن أحزاب تسمي بالأحزاب الديمقراطية المسيحيّة في المانيا وإيطاليا.

ليست العلمانية شعاراً سياسياً إلاّ في ما ندر، وهي في الواقع الغالب مساوقة ضمنيّة لحركة المجتمع والفكر التي نحّت عن أرباب الوظائف الدينيية، وبالتالي عن المرجعية الدينيّة، موقع محور التشريع والقضاء والتعليم، وآلت بهؤلاء الي مواقع عبادية في المصاف الأول وفي المآل الأخير، ولو بقي ما بين هذا وذاك هوامش حركة اجتماعية وفكرية ليست بالقليلة ولا بالواهية.

حصل هذا في أوروبا، كما حصل في البلاد العربية عندما استبدلنا الفقهاء بالمحامين، والشيوخ الملتحين المجلببين بالأساتذة المطربشين ثم حاسري الرؤوس، وقضاة الشرع بالأفندية من القضاة المدنيين، وعندما اعتمدنا أسساً لحياتنا العقلية معارف العلم الطبيعي والتاريخ والجغرافيا بدلاً من الركون الي المعرفة بالجن والعفاريت والزقوم وانقلاب العصيّ أفاعي واستحالة النار برداً وسلاماً.. والي العلم بياجوج وماجوج وعذاب القبر وأحكام النفاس وموقع جبل قاف والتداوي بالرقي والطلاسم والاسماء الحسني. وحصل هذا التحولّ العلماني لدينا عندما قمنا بتقنين القوانين وصياغة بعض الأحكام الشرعية علي شاكلة القوانين ودمجناها بها، وعندما أقمنا نظماً قضائية تتناسب وحياة العصر وسنّ الرقي، أزيلت منها - علي سبيل المثال - بعض المفاهيم الشرعية المتقادمة للشهادة مما كان متناسباً وحياة قرون خالية - ومنها شهادة المرأة، وأزيلت منها أيضاً أمورٌ فاتت - أو من المفترض أن تكون قد فاتت - كالدية والامتناع عن تقاضي الفوائد المصرفية والمعاملات الائتمانية وجعلت فيها العقوبات شخصيّة كالمسؤوليات، كما أصلحت من المفاهيم التي حملتها أوضاع اجتماعية نافلة للعقوبة وللزنا وللعلاقات الجنسية علي وجه الاجمال، ولو أنها لم تفلح حتي الآن وفي أي قطر عربي في إصلاح أمور الاحوال الشخصية من طلاق وزواج ومواريث إلا ضمن حدود، لعل كان اكثرها رقياً ما حصل في تونس، ثم في سورية، ولو جري إناطة أمور الطلاق والزواج والميراث في حدود متفاوتة بين الدول العربية بالمحاكم المدنية التي استبقت العمل بما جرت عليه المعاملات الاجتماعية.

ولقد دخلنا في العلمانية عندما تحول الكتّابُ الي مدرسة، أو عندما طرحت ضرورة هذا الانقلاب، ولو تفاوت التنفيذ: فكان أكثر شمولاً في البلاد السورية، بينما بقي للأزهر في مصر حظ كبير من التعليم الابتدائي لأسباب شتي معظمها فنّي في البداية، وسياسي بعد ذلك، واستقر عرف الاستعمار الفرنسي في بلاد المغرب العربي علي تقسيم النظام التعليمي الي فرع متطور مفرنس، وآخر كُتّابي متخلف. وتماشى هذا التحول مع إنقلاب المدارس بمناهجها الملتزمة الفقه والقرآن والحديث وبعضاً من العربية، الي الجامعات ذات المناهج الحديثة، بل مع إدخال بعض المناهج الحديثة علي كثير من المضض الي مؤسسات كالأزهر والزيتونة. وتضافرت مع هذا الانقلاب الخطير الشأن إمكانية انقلاب أبعد غوراً لو ترك له المجال، وهو الانتقال من المعرفة الشفوية القائمة علي الاستذكار والاستحضار، المعرفة المستودعة في النص المخطوط ومجالس سماعه وحواشيه وتعليقاته، الي المعرفة المكتوبة القائمة علي النص المطبوع الواسع الانتشار وعلي مايوفره هذا النص من إمكانية المعرفة التسلسلية المنهجيّة، تلك المعرفة - ودعونا نشير الي هذا عرضاً - التي تعمل علي إزالتها وسائل الاتصال والايصال البصرية المعاصرة التي تبث معرفة جزيئية شفوية متراكبة مع ممارسة تكنوقواطية غير قادرة علي الانعكاس علي ذاتها، أي مفرّغة من ملكة النظر النقدي.

وفي حال الانقلاب التربوي كما في حال الانقلاب القانوني الذي عرفته مجتمعاتنا العربية بوتائر متفاوتة علي مدي قرن ونصف، جرت إزاحة سلك مؤسسي هو سلك العلماء عن موقع الصدارة من الحياة الأهلية، ومن إنتاج

وتوزيع وتداول المعارف المركزية المرتبطة بمحور المجتمع وهو الدولة. لم يكن ارباب الوظائف الدينية خجولين من وسم أنفسهم بالمؤسسة ولا كانوا بغرباء عما يعمُر كل المؤسسات من وشائج اجتماعية وأسس إقتصادية (الأوقاف والرواتب) وتراتبات داخلية ربطت القضاة بنواب القضاة بالشهود العدل وبمتولي الأوقاف وخطباء المساجد وخدم المؤسسات الدينية والقضائية؛ وانّ نفي الطابع الكنسي عن سلك العلماء إنما هو من بنات فكر الإصلاحية الاسلامية التي لم تر في المؤسسة العلمية - كما رأي محمد عبده مثلاً - إلا هيئة رجعية، دون أن يكون نفي الصفة الكهنوتية عن العلماء قائماً علي استقراء واقع التاريخ علي ذلك، جاءت علمانيتنا العربية، كالعلمانيات علي الجملة، من باب إزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الصدارة في ميادين التربية والفكر والقضاء، وإزاحة بضاعتها العقلية معها، وتالياً، الاعتبار الديني للأمور العامة، السياسية والاجتماعية، عن المركز، وإحالته الي الهامش، واستبداله بمرجعية أخري، حداثية دنيوية، إيديولوجية وأخلاقية وتنموية وسياسية ونهضوية - واستخدم عبارة «نهضوية» بالمعني المستقبلي المنفتح علي الحداثة، وليس بمعني التراجع والتقوقع الذي فرض علي مفهوم النهضة في السنوات الأخيرة بعد أن اختطف من قبل خطاب الاسلام السياسي. وترافق استبدال المرجعيات هذا مع تحولات اجتماعية كبيرة الأهمية طالت البني الأسرية، وخصوصاً موقع المرأة فيها، فانتشر التعليم، وساد السفور أو كاد، ودخلت النساء - وأتكلم عن نساء المدن اللاتي تخلّفن عن نساء الأرياف - ميدان الانتاج والعمل اليدوي والفكري، بل السياسة والقضاء والوزارة وغيرها من الوظائف، وقامت الحياة العامّة علي أسس مغايرة لما رأي الدينيون وأربابُ الوظائف الدينية.

كانت الحداثةَ ومؤسساتها وفكرها إذن فعلا ضرب في حياتنا العربية، ولقد حُقّ لنا في ضوء هذا كلّه أن نري في تاريخنا الحديث انقطاعاً بالغ الأهمية مع الماضي، وخصوصاً علي صعيد الثقافة والفكر اللذين تحولا من موقع الي موقع، وتحول حاملهما من العمامة الي الطربوش ثم الي القبعة. ذلك أن حداثتنا، أو الأثر الحداثي علينا، لم يكن شأناً سطحياً طال هوامش المجتمع، فقد كان إلحاق تاريخنا بتاريخ غيرنا عبر علاقة سيطرة، ودمجه علي صورة غير متكافئة في مسيرة تاريخ عالمي لا إنفكاك عنه، أمراً تطلب الاختراق والاستتباع التفتيت والتهميش والدمج، دون إعادة التشكيل علي صورة تامة، وهذا الامر - أي الموقع البرزخي من التاريخ الذي نحتله، فلسنا في ماضينا، ولسنا كلياً في معاصرة مع غيرنا - يفسر هذا الامر يوتوبيا النكوص التي تدعو اليها القوي السياسية الاسلامية. حُقّ لنا إذن أن نري الانقطاع التاريخي ماثلاً أمامنا ليس فقط في ضوء ماذكرت، بل في ضوء أمور كثيرة يمكن أن تذكر، كاعتماد حياتنا الثقافية علي انماط جديدة من الكتابة. كالرواية والقصيدة الحديثة والمسرحية والمقالة الصحفية، وأشكال فنية جديدة كالرسم والسينما، كاعتماد حياتنا السياسية أنماطا جديدة لصياغة القضايا العامة علي أسس إيديولوجية أصبحت عالمية في القرنين المنصرمين.

ولعل أبلغ الدلائل علي هذا الانقلاب التاريخي القاطع للصلة الفعلية - أي غير الوهمية - مع الماضي اعتماد الإسلام السياسي نفسه علي قوالب إيديولوجية كونية حديثة بل حداثية، عالمية، أوروبية المنشأ، تشبّع بها من حياتنا الفكرية والسياسية والثقافية الحديثة، إذ هي توطنت لدينا، وكان أول قيام الإسلام السياسي علي مساجلة اليسار وتشبّع بعض أفكاره - ولو ظن منظرو الإسلام السياسي أن أمرهم يعود الي أصول الدين، لا الي أصول السياسة في واقع التاريخ - ولكن الإحالات الي النصوص الدينية التأسيسية وعباراتها وقصصها ليست إلاّ إحالات رمزية فإذا نظرنا أولاً الي فهم الإسلام السياسي للمجتمع، رأينا أنه فهم يحاكي بعض ما جاء لدي الفكر القومي العربي وفكر مصر الفتاة والفكر القومي السوري، من اعتبار المجتمع وكأنه رابطة عصبوية متجانسة لاتمايزات داخلية فعلية فيها تطال وحدة وجهته أو وحدة إرادته، اللهم إلاّ ما أحدثته فينا تلبيسات الافرنجة الملاعين - ذلك أن أية تمايزات لا تتبدي في هذا الفهم إلا وكأنها نتوءات خارجة عن سويّة مجتمعنا الاسلامي وسجيّته، وأن أية تحديدات داخلية تؤول في هذا الاعتبار ليس الي عمليات اجتماعية وتاريخية بالغة التعقيد، بل الي مجرد الخروج علي هذه السوية والسجية التي يعرفُها أصحابها علي انها موافقتهم علي أهوائهم الدينية السياسية والاجتماعية. وإن انتقلنا ثانياً الي اعتبار فهم الاسلام للتاريخ لألفينا أنفسنا في معيّة هردر وأتباعه الألمان وغوستاف لوبون وغيرهم ممّن ناقض فكر الأنوار الذي قام علي اعتماد التحوّل والرقي مبدأ يسم فعل الزمن، وممن وجد في الحضارات أو الثقافات أو المجتمعات - والإسلام في هذا المنظور حضارة وثقافة ومجتمع - وجدوا في مسيرة هذه الفواعل التاريخية خطاً ثابتاً، قد يدور ويعلو ويهبط، ولكنه مستمر علي فطرة أولي لا تتحول، وكأن تاريخ الشعوب ليس إلاّ تاريخاً

طبيعياً لفصائل من المخلوقات المنتمية الي عالم الحيوان، الوحشية الانغلاق علي الذات، العصيّة علي التحول والتقدم، القائمة علي الغريزة والفطرة دون العقل. ليس غريباً، بالمناسبة، ان يصول مفهوم «الأصالة» ويجول في هذا الخطاب، وهو المفهوم المستعار من عالم البهائم والدالّ في مبدئه علي أنساب شريف الخيل. وهو لم يدخل مجال التداول الاجتماعي والسياسي إلاّ عندما اقترن بهذا المفهوم للتاريخ من جهة، وبالتنسيب العشائري الذي توزع الثروة بموجبه في بعض الدول النفطية من جهة أخري - أما في التراث فإن الأصيل بهذا المعني كان «الكريم النسب» أو «الحرّ» و«الحسيب». فيبدو أننا معشر المسلمين، في هذا المنظور، وكأننا جماعة ذات خصائص ثابتة عصيّة علي التطور النوعي، لم يحولها التاريخ بأي معني فعلي، وكأننا نمتلك في ما فوق التاريخ روحاً عامّة تتمثل في التقوي وفي السلوك الشرعي وتمانع التاريخ والتحول الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي غرزته الحداثة فينا. من نافل القول أن مذهباً كهذا يجافي وقائع التاريخ، فالشريعة نفسها شأن متحول مع تحول المجتمعات، وما هي اليوم - وما كانت إن نظرنا للتاريخ بعين النظر الأكيد لا بعين الهوي والرغبة - ما الشريعة وما كانت بالشأن المتفق علي مضمونه والمقان، بل كانت جملة مبادئ وإشارات علي شرعية ما لا وحدة لها إلاّ رباطها بالسلطة التي تقوم باسمها. فالشريعة عَلَمٌ وليست عيناً؛ هي إسمٌ يشرّعن اصحابه، وليست أبواباً قابلة للتطبيق كما يحكي من لا يفقه تاريخ الشريعة الاسلامية. ولكنني لا أود الإطالة في الاستطراد.

وسأنتقل ثالثاً الي فهم الاسلام السياسي للعمل السياسي، فهو فهم إنقلابي يعقوبي Jacobin، يعتمد في آن علي تغليب الارادة علي التاريخ والعنف علي الاقناع، وعلي اعتبار التاريخ الثابت - في زعمه - والمجتمع المتجانس - في زعمه - منشأ «طبيعياً» للسلطة الاسلامية، أو للسلطة القائمة باسم الاسلام، التي ستنبثق عضوياً، وبالطبع، عن الكائن اللاتاريخي المسمي جماعة المسلمين.

هذه هي الأطر الأيديولوجية التي يتصور الاسلام السياسي من خلالها التاريخ والمجتمع والفعل السياسي. وليس عسيراً علي المطّلع علي الفكر السياسي وعلي التاريخ الحديث أن يلحظ في هذه القوالب الايديولوجية صوراً لامور وحركات مشهودة في جُلّ بقاع العالم في العصور الحديثة : ذلك أنه لو نزعنا عن الخطاب السياسي الاسلامي جهازه الرمزي التراثي السلفي ويوتوبيا السلف التي يستلهمها، لألفيناه القرين الايديولوجي لكل الحركات الشعبوية Populiste، أكانت هذه الحركة النارودنية في روسيا أم الشعبويات الافريقية، ولرأينا فيه قرين حركات قومية يمينية شتي، وخصوصاً الحركات القومية المحاصرة والطرفية : من هذه القوميات السلافية، والقوميتان الالمانية والايطالية في القرن العشرين، والقومية الهندوكية الباعثة علي تقتيل المسلمين الهنود، وبعض ما ظهر علي فكر القومية العربية من التصورات الفاشية.

لا أذهب بقولي الي أن الخط الناظم لايديولوجيات الاسلام السياسي - وأود التأكيد علي أنني علي وعي تام بالكثرة والتمايز والاختلاف، وحتي بالتناقض واللاتناغم بين حركات الاسلام السياسي، إلاّ إنني أري ثمة جملة مترابطة من مواقع التلاقي خلف تنوّع المواقف القطرية والسياسية والثقافية، وكأننا نستمع الي أركسترا متعددة الآلات والانغام، متضافرة الخطوط الموسيقية - لا أذهب الي أن الخط الناظم لايديولوجية الاسلام السياسي أمر مستورد من الغرب أو مستوحي منه. إنما أقول أن ايديولوجية الاسلام السياسي لا تخرج عما حكم مسيرة الأفكار السياسية والاجتماعية والايديولوجيات المتداولة في الديار العربية، المشكّلة لثقافتنا السياسية، الناظمة لنسيج تصورنا للعالم عن طريق نظم التربية ونظم الخطاب السياسي والفكري بل والأدبي. ولئن كانت هذه الأفكار وهذه الأنماط للارسال والتلقي الايديولوجي ذات منشأ غربي، فهي قد توطنت لدينا وشكلت أصل حياتنا السياسية المعاصرة، أو لنقل أصل خطابنا السياسي المعاصر، بالمعني الفعلي وليس بالمعني المجازي أو الوهمي الذي يتوسله خطاب الاصالة المعاصر. وهذه الافكار والايديولوجيات المتوطنة لدينا، المشكّلة لحيزات حياتنا السياسية، علي أصالتها لدينا، منتجَة عندنا، وتجري إعادة إنتاجها لدينا علي صورة بائسة متخلفة، دون استلهام الاصول التاريخية البعيدة في أوروبا. وهذا أمر تم لدينا، كما تم عالمياً - في سائر آسيا، في أفريقيا، في أمريكا اللاتينية، في أوروبا الشرقية - تحت تأثير نموذج الدولة النابليونية، وتصدير الأفكار السياسية الفرنسية عالمياً في القرن التاسع عشر. فجُمعَت الدنيا إيديولوجياً، كما تم جمعها اقتصادياً تحت هيمنة الرأسمالية الأوروبية، وأصبحت الدنيا دنيانا، شئنا أم أبينا. ولست أنا شخصياً من الرافضين لهذه المجانسة الفكرية والايديولوجية، لأن فيها سيماء الرقي، وعناصر التقدم والنجاعة منها. ليست أوروبا ولا أمريكا سقف التاريخ، وكلامي علي الكونية والعالمية ليس كلاماً يستفاد منه الارتهان بالتجربة

التاريخية الأوروبية، ولا الذيلية لها، بل الانطلاق من معطى تاريخي لا جدال فيه ولا شك في فاعليته، والاندراج في كونية نحن جزء منها، ونحن جزء منها في صراع مع أجزاء أخري لا تجدي فيه سياسة الحنين الي الماضي، لأنها غير ناجعة، ولأنها داعية الي التراجع التاريخي، والافتتان بالتخلف وإعادة إنتاجه.

يستفاد مما قلت، إذن، أن دخولنا في العلمانية كان دخولاً ضمنياً وطبيعياً، وأن من مظاهر هذا الدخول علمانية الأفكار التي تشكل لب تصور السياسة والمجتمع والتاريخ لدي الاسلام السياسي - فقد رأينا الأصول العربية المباشرة والمناهل الأوروبية البعيدة لهذه التصورات، مما يسمح لنا بالقول أن إدعاء العودة الي الأصول الاسلامية قول مجازي في أحسن الأحوال، ورمزي بالمعني الأكيد فيه قدر لا بأس به من التدليس علي التراث الاسلامي، إذ هو يحمّل نصوصه مفاهيم تاريخية واجتماعية وسياسية حديثة هي غير قادرة - في تاريخيتها - علي حملها. بل يمكن القول بأن المستورد ليس الأفكار السياسية العالمية، بل إنه عناصر الماضي الاسلامي الذي انقطعنا عنه. ولذلك كان الانتماء الي جماعات الاسلام السياسي بمثابة تنشئة اجتماعية وثقافية جديدة تتوسل إرساء أسس مجتمع بديل وإلزام واقع العرب بسلسلات وعنعنات نصّية لا تمتُّ للحياة العربية بصلة غير وشائج الخيال، وبإرهاب المواطنين والمواطنات - وخصوصاً المواطنات - كما حصل في الجزائر، وفي تونس لفترة قصيرة انتهت عام ١٩٨٩، وباغتيال المثقفين - كما في مصر ولبنان - من اجل إعادة كل هؤلاء الي أصالتهم وسجاياهم الحقيقية! فليس إسلام الشباب بإسلام الآباء والأمهات ولا هو بإسلام التراث الاسلامي، بل هو قراءة خاصة جداً لبعض الأصول وتأويل سياسي لها في اتجاه إيديولوجي معين هو اليمين الفاشي شبه القومي بتصوراته وممارساته.

لم يكن كلامي علي إيديولوجيات الاسلام السياسي من باب الاستطراد، بل كان بياناً علي معاصرة عرب اليوم، حتي أولئك الذين يرفضون المعاصرة الكونية، أي الحداثة. وقد تكلمت في هذا الشأن من أجل استكمال كلامي عن العلمانية واستقرارها في مركز حياتنا علي مدي قرن أو يكاد، وسأعود الآن للدولة الوطنية أو الحقبة الوطنية التي انطلقت من الكلام عليها، وأقول: إن تجربتنا في المراحل القريبة من تاريخ هذه الدولة - وهذا شأن ابتدأت حديثي به - إن تجربتنا عكست واقع استمرار الحقبة الوطنية مع ماسبقها من محطات في تاريخنا الحديث، من تنفيذ متفاوت الفاعلية لآليات الحداثة المؤسسية

والعقلية والثقافية، وإن القول المتداول اليوم، وفي أوسع الأوساط شرقاً وغرباً. من أننا جوهرياً مسلمون، وعلينا بالطبع وبالتالي أن نعود الي الاسلام متمثلاً في الشريعة لحل جميع مانواجهه من مشاكل. وأن العلمانية شأن خارج علي تاريخنا وشيمنا وواقعنا وسجيتنا - إن هذه الاقوال لا توافق حقيقة تاريخنا الحديث، بل هي مقالات مبتدعة تجنح ببعضنا الي أن يركن الي تحكيم الخيال في النظر الي الواقع، والي مجاراة الصوت الأكثر ارتفاعاً وجلبة في تصوره للماضي القريب ولاستمرار هذا مع ماض بعيد متخيل هو الآخر، والي تفعيل بقايا العقلية الخرافية والسليقة الدينية في تربيتنا.

فما الذي يجعلنا نعيش خياراً يعاكس الواقع، واقع انقطاعنا عن ماضينا، وما الذي يدعو بعضنا الي الالتفات عن دنيانا، بل وعن دنيوية مايراد أن نعتقد أنه الدين؟ ولماذا يزداد إقبال الناس عن الادعاء الذاهب الي أن لا حلول لمشاكلنا المتكاثرة إلا بما يعتقد أنه «العودة» الي أصول، هي أصول الاسلام كما يراها الخطاب السياسي الاسلامي؟ ولماذا تنحسر المقدرة العامة علي تفكيك هذا الزعم الأخير؟ ولماذا لا يري الكافة - أو لا يقول الكافة مايرون - من أن هذا الزعم ليس إلا أسلوباً لتوسل الدنيا بالدين، ومشروعاً للاستحواذ علي السلطة باسم سلطة أعلي من سلطة الشعب والمجتمع والتاريخ، سلطة إلهية لا يترجمها الي واقع سياسي إلا المنظمات السياسية التي تدعي إحتكار الصواب والحق الدينيين؟ وأخيراً، لماذا يجري وأدُ العقل النقدي والقبولُ بالمقالة الذاهبة الي أن إقامة دولة إسلامية أو مجتمع إسلامي ليس إلا التعبير السياسي عن طبيعةٌ إسلامية للمجتمع العربي، طبيعة تسبق التاريخ وواقع المجتمع المتحول والمعقّد؟ ليس هناك ثمة معني محدّد في القول بأن لسوريا مثلاً هوية إسلامية: لا نقول ذلك لنؤكد علي التنوّع الطائفي لسوريا الطبيعية فقط أو للإشارة الي صعوبة وتعقيد أي كلام عن الهوية: لا شك في أن المسيحية العربية، وخصوصاً المسيحية الشرقية الولاء الإداري، قد أخذت الكثير الكثير من الاسلام، تماماً كما أن إسلامنا التقليدي - العثماني - كان بدوره قد امتص من محيطه طابعاً بيزنطياً لا شك فيه، تمثل في التنظيم الديني وفي علاقة الدين بالدولة علي وجه الخصوص. فأين المسيحية الصافية الأصيلة؟ وأين الاسلام الأصيل؟ وليست العادات الاجتماعية ولا الفولكلور الديني الممارس يومياً بالأمور الدالّة علي الاسلام بصورة

حصرية، ولو أن الاسلام في تواريخه الكثيرة وفي مساراته المختلفة قد طوّب لنفسه الكثير من هذه وربطها بأصوله بأن سماها إسلامية: أما في واقعها، فهي من الدنيا، من الدنيا السورية العربية التي يشترك فيها كافة الناس، والتي يعود الكثير منها الي ماقبل الاسلام - وإن كان لنا أن نتكلم عن الأولويات الزمانية كمعيار للاصالة، لجاز لنا القول بأن سورية مسيحية في الجوهر لأنها كانت مسيحية عربية قبل أن تكون مسلمة متعددة العناصر، عربية وتركية وشركسية وكردية وغيرها. بل يمكن القول بأننا لو استثنينا الأعراب - ولا علاقة لهؤلاء بالعروبة بمعناها السياسي والثقافي - لوجدنا أن أصفي السوريين عروبية ، المسيحيون، مسيحيو حوران ومسيحيو جبل لبنان من الموارنة الذين - حتي أمس قريب جداً - تباهوا بأصولهم اليمانيّة.

إن شأن الهوية بالغ التعقيد. وليس لأي فرد أو مجتمع هوية واحدة حصرية تستمر ولا تتحول، تثبت وتتجانس دون تنوع في داخلها. وإن القول بأن لمجتمع ما هوية حصرية واحدة ليس وصفاً لهذا المجتمع بل هو قول مشروع سياسي يروم الاستحواذ علي المجتمع هذا باسم هذه الهوية، وأن يستبد به باسم هذه الهوية الي أبعد غايات الاستبداد، وهذا أمر مشهود في إيران وفي السودان وهو أمر تعاني أقطارٌ عربية أخري من وعيده.

نعود الآن الي انحسار الواقعية التاريخية وتراجع الملكات النقدية في النظر الي أمور السياسة والمجتمع مما ذكرت. لن أتناول الازمات الاقتصادية والاجتماعية المفضية الي توترات بالغة الحدة تنتج عنها تعبئة اجتماعية واسعة وحركات سياسية يوتوبيّة إسلامية المسمّي : وسأركز علي مايبدو عن هذه الحركات وكأنه تأكيدٌ لهوية إسلامية حصرية للعرب، ومايترتب علي ذلك من نسيان لواقعنا العلماني الذي تكلمت عنه.

سبق أن ذكّرتكم بأن الحقبة الوطنية تمت في ظروف قاهرة من الحصار، وكان من أهم عناصر الحصار المحلي، العربي، محاولة صياغة إيديولوجيا إسلامية لمناقضة القومية العربية فيما يمكن أن نسميه بـ «حلف بغداد الثقافي». فوسمت القومية العربية والاشتراكية بالالحاد والكفر والخروج عن سجايا السلف وخيانة أصالة المجتمع، بل أحياناً بالتهتك والاباحية، وكان من أعلام هذا الهجوم محمد جلال كشك من المصريين وصلاح الدين المنجد من السوريين، وجريدة الحياة في عهدها الأول. وقد تلاقي هذا الخطاب التسفيهي مع كتابات أمريكية في أكثرها حول كون الاسلام العنصر الاساسي في «احتواء» الشيوعية تنفيذاً لمبدأ ترومان الشهير، وتمكن الاشارة الي كتابات والتر لاكور Laqueur علي وجه الخصوص والي السياسة حيال أفغانستان في السنوات الأخيرة. وكانت من عناصر الاستراتيجية الدفاعية للدولة الوطنية، وخصوصاً في مصر، الاكثار من تداول العبارات والمفاهيم الدينية في المجال العام، وتقوية عضد الأزهر وتحويله الي مؤسسة عالمية المدي، وقد تمادت الدولة الوطنية - خصوصاً في مصر وفي الجزائر لاعتبارات أخري - في هذه الديماغوجية الشعبوية، حتي وظفت وسائل الاعلام (في عهد السادات وبعده علي وجه الخصوص) لتسميم الجو الثقافي بثقافة مغرقة في الاظلام، معادية للتقدم وللعقلانية والتفتح، تحكي عن الجن والعفاريت والحلال والحرام والحجاب وتستذكر سلوك اشخاص ماتوا منذ قرون طويلة نماذج لسلوكنا. وتضافر هذا التحول في أواخر السبعينات وفي الثمانينات مع توسّع إعلامي طاغٍ للاسلام النفطيّ ونشوء اعداد كبيرة جداً من الأطفال العرب في المؤسسات التربوية العائدة للدول النفطيّة، ومع توسع غير مدروس في الجامعات العربية التي اضحت تفرّخ أعداداً كبيرة جداً من أنصاف المتعلمين. ورأينا في السنتين الاخيرتين كيف تحولت عناصر هامة من ثقافة القومية العربية باتجاه تمثل الخطاب أو بالاحري باتجاه إعادة صياغة الخطاب القومي بلغة دينية، عسي أن يفلح تملق الجمهور في اكتساب الشرعية، كما حدث في العراق.

وفرت الدولة الوطنية بذلك بعضاً من الشروط الايديولوجية والثقافية المناهضة لها، والمعاندة لموقعها التاريخي التنويري الأول الذي بني علي أساس قرن أو أكثر من التحول الاجتماعي والثقافي الأكيد مما تكلمت عنه قبل قليل، إذ ازاحت الموقع الجانبي للخطاب الديني في أمور السياسية والمجتمع حيث كان عاضداً للخطاب الحداثي، وتحوّلت به الي المركز، واتخذت عدّة التَمَشيُخ حتي في تونس في أوائل العهد الحالي من ظهور صور للرئيس في ملابس الاحرام، وإعلان الأذان في الراديو، ولو أن الدولة التونسية لم تتماد في هذا الأمر كغيرها. ولم تعبر الدولة السورية بعد الحاجز الحداثي. بهذا فقد كانت ديماغوجية الدولة المتمشيخة عنصراً هاماً، بل وأساسياً، في جعلنا نتخيل واقعنا علي غير ما هو، علي أنه إسلامي، علي أن مجتمعاتنا إسلامية في الأصل والجوهر. وبذلك فقد عضدت المقالات السياسية - ذات المنشأ في حلف بغداد الثقافي كما رأينا - عضدت المقالات السياسية الذاهبة الي أن كون معظمنا مسلمين، إنما يؤدي بنا الي حتمية الحل المسمّي إسلامياً لمشكلاتنا - هذه

المقالات التي ترتّبُ علي كون أكثرنا مسلمين النتيجة غير الطبيعية علي الاطلاق وغير البديهية وهي أن المسلم إسلاميٌ سياسياً واجتماعياً. لا استنتاج فعلياً هنا : وإن الاسلام اعتقاد وعبادة وسلوك شخصي لمن شاء، والسياسة الاسلامية شأن آخر كلياً، ولا يملأ المسافة الكبيرة بين هذا وذاك إلاّ توسّل الدنيا بالدين، وابتزاز المشاعر الدينية لأغراض دنيوية - أي علمانية.

عن غزل النسيان - نسيان تاريخنا الحديث - والحملة علي علمانية تاريخنا الحديث، أنشئ في المخيلة العامة - بل والعاميّة - نزوعٌ نحو المبالغة في الاعتبار الاسلامي لمجتمعاتنا العربية - وهو ما دعاه صديق لي، وهو موجود بينكم الآن، بعبارة Surislamisation des musulmans - بل وعندي Surislamisation de l'Islam - وكأن الاسلام شأن واحد غير متحول باد للعيان، وأن المسلمين حكماً مغرقون فيه - هذا علي الرغم من أن الاسلام اليومي للناس ليس إسلاماً مناضلاً، وليس إسلام حدود قصوي maximaliste، بل هو إسلام معيش، لا يري ضرورة لاستشارة الجلبة، ولا للاغراب والاغراق في مظاهر التميّز والشذوذ في السلوك واللباس والقيافة، ولا هو مما سيجد لاحقاً في الوعود الخلاصية ولا في المسرح السياسي الديني كالعقوبات إشباعاً لجوعه أو فتحاً لمجالات العمل أمامه أو حلاً لانسداد أفق الحراك الاجتماعي. فإن المسلم العادي يطلب الخبز ولا يعطي إلاّ الايمان، ولن يشبعه الايمان لفترة طويلة، بل هو يُعطي في وضع من القنوط والجوع وانهيار القيم في الحياة العامة والخاصة.

ليست الدولة الوطنية ولا حلف بغداد الثقافي وحدهما المسؤولين عن تراجع الواقعية وإضفاء المصداقية علي الوهم. فلا شك أن من أهم العوامل التي أدّت بنا الي هذه المبالغة في الاعتبار الديني لواقعنا، هو أننا نشاهد من البرامج التلفزيونية أكثر مما ينبغي. وأشير بذلك الي البرامج الاخبارية العالمية، والي المادة المرئية التي توفرها لملايين المشاهدين في العالم العربي. ففي هذه البرامج مبالغة في الاعتبار الاسلامي للعرب، مما يجعل من بعض الظواهر الهامشية في واقعها أموراً مركزية في الخيال. فإن أراد برنامج تلفزيوني غربي إضاءة ما يحصل في بيروت مثلاً، نراه يرينا بمناسبة أو دون مناسبة تظاهرات ومشاهد مثيرة وقديمة من ضاحية بيروت الجنوبية؛ وإن أراد عرض لقطات حول القاهرة، لاختصر هذه المدينة المدهشة الي حنطور تجره البغال أو الي صفوف من المصلين؛ وإذا عالج قضية المهاجرين العرب في فرنسا، أرانا صفوف المصلين في شوارع مرسيليا. الحق أن هناك تضافراً قد يبدو عجيباً بين الخطاب الأصولي وبين الخطاب الغربي العامي أو حتي الخطاب العالم أو المتعالم. فالاثنان يستندان الي إبراز مظاهر الاغراب والانفصال والخصوصية، وليس هذا بالامر الجديد، بل هو يعود للقرن الماضي، إلاّ أن مجال الجدة في العقد والنصف الأخيرين أن الخطاب الغرائبي exotique الغربي عنّا جاء في إطار ما سمي في العهد الريغاني بمحاربة الارهاب، وفي إطار تنامي اللاعقلانية السياسية ذات المآل العنصري في أوروبا وأمريكا. هناك تقابل موضوعي أكيد بين الخطابين الغرائبيين، الاسلامي (في الخطاب عن الذات)، والأوروبي العنصري والليبرالي الساذج (في الخطاب عن الآخر): كلاهما أصولي، إنغلاقي، أسطوري تاريخياً، وليس غريباً أن يكون Jean Marie LePen نصيراً فصيحاً للأصولية الاسلامية، بل القرين الطبيعي للـ FIS (الجبهة الاسلامية للانقاذ).

ليس الخطاب الغرائبي بالامر الدال علي واقع، بل هو ميكانيزم - في هذا العقد - للفصل بين شمال غنيّ مسيطر، وجنوب مُؤطّر بالخصوصية والغرابة والبربرية. ولئن كانت عبارة «المجتمعات النامية» تطلق علي ميكانزمُ الفصل هذا في العقود الماضية، فإن الخصوصية المدعوة «خصوصية ثقافية» تؤخذ اليوم علماً علي تسوير* أوروبا، وعلي نزع إمكانية العمل التاريخي عنّا، وعلي القضاء علينا بالانحصار في خصوصيات ماضوية تقينا من الرقيّ ومن تهجين الأصول، أي أنها تقينا من إمكانية إدراك الواقع وسبل الترقي، وتستثير فينا الحميّة الي ما انقرض وإرادة إعادة إنتاج المتخلف والنكوص الي ما قُضيَ وولّي وتقادم.

يراد لنا الغرق في وهم الخصوصية والمجد، والخروج علي مسيرة التقدم، ونسيان الواقع - واقع تاريخنا الحديث - بما فيه من إيجابيات، ولا يراد لنا أن نري إلاّ السلب والنقص في أنفسنا وأن نوطن نفسنا عليه، حتي نراوح بين القنوط من جهة، ودكتاتورية الدينيين من جهة أخري، التي يري فيها الكثير من الغربيين، علي اعتبارها أصالة مزعومة لنا، شكلاً سياسياً مناسباً لسجايانا - وليست السياسة الفرنسية تجاه الجزائر في السنوات الثلاث الأخيرة إلاّ علماً علي ذلك الوضع. ولعل من أكثر الأمور التي تحز في نفسي في هذا الخصوص هو جنوح رهط من اليساريين السابقين والقوميين المحبطين وطيبي النية السذج المسايرين والفهلويين علي سذاجة من غير الاسلاميين. جنوح هؤلاء الي اعتبار أسس خطاب الأصالة التي تكلمت عنها أموراً

* زعيم الحزب اليميني الفاشي المتعصب في فرنسا.

محققة، أي القبول الضمني بتقابل الصياغة الاسلامية للسياسة والمجتمع الموسوم بالاسلامي، والاعتقاد الواهي بأنهم بقبولهم هذا إنما يجعلون لأنفسهم دوراً سياسياً ويحققون طموحات دماغوجية سيكونون هم أوائل ضحايا نتائجها.

أما أنا، فإنني اذكّر بأن هذا المسار الفظيع الذي يلوح أمامنا وعيد بصيغة الوعط، إن المسار ليس حتماً ولا أجلاً، بل هو وجه من وجوه صراع قائم منذ مدة، وإنني بتذكيري هذا إنما أساهم في إعادة الاعتبار للوعي الذاتي المساوق لتاريخنا الحديث برمته، القائم في مركزه، وفي الاشارة الي أننا لسنا بعيدين بالسليقة والأصالة والضرورة عن إمكانية إعمال العقل في سبيل المصلحة الوطنية، والي أن إيثار إعمال العقل واعتبار المصلحة التاريخية علي الهوي والحنين ليس غريباً عن طباعنا. فإن لم ندافع عن مركزية رؤيانا هذه في تاريخنا الحديث، لظلت بلادنا العربية ضحية تاريخ ساخر منها، ومسخّرة لمصلحة الآخرين ممن يريدون لها البقاء علي التخلف، وليس لهذا الوعي الذاتي للنهضة إلاّ عنوان واحد، هو العلمانية، وليس لنا خيار عداها إلاّ الدولة الدينية وصنوها المخلص، أي الطائفية والسياسات الأخري القائمة علي العصبيّة، مما يزيل عنا إزالة نهائية آخر عناصر المناعة السياسية - كالعقلانية في السياسة - ومما يجعلنا في وضع يمكن أن تستباح فيه أرواح المدنيين العرب، كما في جنوب العراق منذ يومين وفي فلسطين وغيرها منذ سنين كثيرة.

الاجتماع السياسي للحركة الاسلامية
محاولة للفهم والتفسير

برهان غليون

١) التفسيرات الجزئية : الأسباب والنتائج

بعد الفكرة الوطنية التي سيطرت علي المجتمعات العربية في مابين الحربين، ثم الفكرة القومية العربية التي انتعشت في الستينات، أصبحت الفكرة الاسلامية مع العقائدية المستمدة منها، المحور الرئيسي لبلورة القوي الإجتماعية-السياسية المعارضة في هذه المجتمعات اليوم.

وقد أثار تنامي الحركات الاسلامية ولايزال يثير لدي الباحثين تساؤلات عميقة ومتعددة تتعلق بماهية هذه الحركات ومقوماتها الحقيقية، ومصدر نموها، ومضمونه السياسي والاجتماعي والفكري، وطابعه الظرفي أو الدائم، وأهدافها القريبة و البعيدة، واستراتيجياتها ووسائل عملها ونشاطها، ثم مستقبلها وأثرها علي تطور النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية العربية.

ومن المؤكد أن نمو النشاط الديني والروحي ليس هو الذي يشكل مصدر التساؤل لدي العديد من الباحثين، بالرغم من أن هذا النمو من الأمور الملاحظة، سواء أتعلق الأمر بتوسع دائرة الفئات الاجتماعية التي تمارس الشعائر والطقوس الاسلامية، أو بتزايد التمسك بهذه الشعائر والطقوس وتطبيقها بحذافيرها، أو المبالغة في هذا التطبيق. كما أن هذا المصدر ليس تفاعل الديني والسياسي أيضا. إذ ليست الممارسة السياسية ذات المنطلقات الدينية من الأمور الجديدة علي المجتمعات العربية والاسلامية، بما في ذلك المجتمعات الحديثة. فجماعات الإخوان المسلمين في أقطار المشرق الدينية وجماعات التبليغ والعمل الاجتماعي التي تابعت في الجزائر أعمال جمعية العلماء، وفي المغرب الأقصي المدرسة السلفية الوطنية لم تكف عن النشاط منذ العقود الأولي من هذا القرن في المغرب والمشرق معا. بل إن الآثار النفسية للصدام بين الحركة الاسلامية المشرقية والحركة القومية العربية في الخمسينات والستينات لاتزال فاعلة حتي اليوم في الوعي العربي.

إن مصدر التساؤل، والأستغراب الدافع إليه، علي مايبدو، هو الحجم الذي بدأت تأخذه الحركات الاسلامية عقيدة وتنظيما وانتشارا اجتماعيا في الساحة السياسية للمجتمعات العربية. ومن الطبيعي أن تكون هذه المكانة علي حساب العقائد والتنظيمات السياسية والقواعد الاجتماعية التقليدية التي أصبحنا نطلق عليها اليوم، مع الكثير من التساهل والتقريبية، اسم الحركات العلمانية، لنميزها عن الحركات الاسلامية الجديدة، وهي الحركات القومية والوطنية بالدرجة الأولي. أما الحركات الماركسية والشيوعية فلم يكن لها بالأصل رصيد شعبي كبير.

وسواء أكان ذلك عن وعي أو دون وعي، يشكل البحث

برهان غليون - مفكر وباحث سوري

عن تفسير هذه الظاهرة، أعني التوسع المتزايد للحركة التي تدمج بين الدين والسياسة، وهذه هي السمة المكونة لها، الحافز الرئيسي والهدف الأول لجميع التحليلات والكتابات التي تظهر اليوم في الفكر العربي والعالمي بهذا الخصوص، وفي ميدان مستقبل التحول السياسي للعالم العربي. إن هذا النمو الواسع إن لم نقل الساحق في نوع من النشاط الذي يختلط فيه الديني بالسياسي، يظهر للمسؤولين السياسيين والمفكرين وقسم كبير من النخبة العربية وكأنه ظاهرة شاذة، وغير طبيعية. ومن هنا أيضا الصعوبة التي يجدها المحللون في تحليل هذه الظاهرة وندرة الكتابات العلمية فيها. فهي تبدو معاكسة تماما للتوقعات، ومخالفة لكل ماتفيده مقولات ومناهج العلوم الاجتماعية. فتقاليد العلم الاجتماعي الحديث تقضي بأن المجتمعات كافة تسير في إتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية والمدنية العصرية، وأن من نتائج هذا الاستيعاب تراجع الدين والممارسة الدينية، ليس فيما يتعلق بالشؤون السياسية فحسب، وهذا من المسلمات الأولي للفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ولكن حتي في ميدان الممارسة اليومية والشعائرية. كيف أمكن أذن للتاريخ أن "يخون نفسه" وأن ينتج مالم يكن في الحسبان، وكيف يمكن تفسير هذا "الشذوذ التاريخي"، أو علي الأقل استجلاء أسباب هذه المفارقة؟

تختلف الآراء في تحديد المحتوي الرئيسي لهذا التطور الاستثنائي، لكنها تتفق جميعا علي مسلمات تعتبرها مقدمات أساسية فيما يتعلق بهذه الظاهرة التي تطلق عليها أسماء متعددة موضوعية أو جارحة. أول هذه المسلمات هي الماضوية. فالحركة الاسلامية تنطوي في منظورها حتما علي عنصر العودة إلي الماضي، سواء أتجسدت هذه الماضوية في شكل عودة للفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة عن الانسان و العالم، أو في شكل ممارسات سياسية واجتماعية تجاوزها الزمن. والمسلمة الثانية الأصولية، ونعني بها الاعتقاد بأن اسلام المسلم عند الاسلاميين لا يتحقق إلا إذا كان تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية مواكبا لتطبيق القيم السياسية والاجتماعية والشرعية. فنقض أي عبادة أو عقيدة كالصلاة أو الصيام أو تطبيق الشريعة في المجتمع والسياسة لايضعف الايمان ولكنه يهدده. فإما أن يطبق الاسلام بكليته أو أنه يزول ويفقد تأثيره بالنسبة للمسلم. أما المسلمة الثالثة، وهي الأهم، فهي الدعوة النضالية. فلا يكون للماضوية والاصولية من وزن اجتماعي إذا لم ترتبطا بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله، وفرض التصور الاصولي علي المجتمع والدولة. فالاسلاميون ليسوا أصوليين ينطوون علي أنفسهم في مساجد خاصة للتسبيح لله كما ينبغي، وإتمام كل العبادات والمعاملات الضرورية. إنهم إلي جانب كونهم مؤمنين، دعاة إجتماعيون يهتمون أساسا بالمصير الاجتماعي، ويعتبرون هذا الاهتمام بالشأن العام جزءا لايتجزأ من الايمان.

وينطلق المحللون في الكشف عن هذه المقدمات من تحليل خطابات الاسلاميين وأدبياتهم المختلفة. فهذه الأدبيات هي التي تعين مرجعية خطاب هذه الحركات التاريخية والفكرية في الحقبة القديمة حقبة الاسلام الأول، وتضع التراث في مواجهة الحداثة، وتعرض الاسلام علي أنه التزام شامل بالشريعة بما فيها من أحكام إلهية وإجتهادات فقهية، وهي التي تصور مهامها الاساسية علي أنها تحقيق الدولة الاسلامية، وتدفعها إلي أن تسمي نفسها عادة حركات الثورة الاسلامية أو الجهاد أو المعارضة الدينية. وهكذا لايبدو الاسلاميون كغيرهم من المسلمين الذين يؤمنون أن للدين مكانه ودورا لابد أن يلعبهما في حياة الناس أفرادا وجماعات، ولكن أكثر من ذلك أولئك الذين يعتقدون أن مجموع الحياة السياسية والمدنية، وكل مايتعلق بالشؤون الخاصة والجمعية والرسمية، ينبغي أن يقوم علي أسس العقائد الاسلامية، وأن يرجع في الحلول التي يصوغها إلي التراث الاسلامي، وأن هذا التراث، نصا وتأويلا، هو الوحيد الذي يتضمن الحلول الصحيحة التي يحتاجها المجتمعان العربي والاسلامي(١).

ومن هنا يصبح التمسك بالتراث الديني كافة، بما يشتمل عليه من آثار الوحي أو اجتهاد الفقهاء شرط الأحياء الاجتماعي والسياسي، كما يصبح التصدي لكل من يحاول المساس بتكامله، أو مراجعة تفسيره أو الدعوة إلي الحد من مكانته ونفوذه في الدولة والمجتمع، جوهر الكفاح السياسي والوطني، ومهمة النواة الحية والصلبة من الأمة، ورسالتها لإحباط خطط التآمر علي الاسلام، ومقاومة وإصلاح الفئة المستلبة التي ضلت الطريق(٢).

أما بالنسبة للاسلاميين أنفسهم، فإن ماينظر إليه المحللون كتعبير عن نزعة ماضوية، لايمثل في نظرهم إلا تأكيد حق شرعي في الهوية والاستقلالات الثقافية. بل إن إحياء التراث والمد الذي تعرفه الحركة الاسلامية يعبران عن إرادة التحرر الذاتية للمجتمعات العربية بعد حقبة طويلة من الضياع والاغتراب في العقائديات والقيم الغربية الاجنبية. وهم يراهنون علي أن تكون هذه العودة النهائية مقدمة لتكوين ماعجزت الأمة الاسلامية عن تحقيقه منذ

نشأتها، باستثناء حقبة الخلافة الراشدة القصيرة، من سلطة إلهية، تستلهم تعاليم الدين وتستمد سيادتها وحقيقتها من أوامر الله وشرعه(٣).

وما ينظر إليه العلمانيون علي أنه أصولية تعبر عن التناقض بين الوعي القديم والواقع المعاصر، وتجسد الافتقار لمفهوم صحيح وحديث عن سير المجتمعات البشرية وحاجاتها العميقة والجديدة، يري فيه الاسلاميون إحياء للقيم والمثل الأخلاقية الضائعة، وبرهانا متجددا علي اتساق هذا الاحياء مع حاجات المجتمع وحقائق التاريخ البشري وتحقق الوعد الالهي معا بالظهور والتمكن.

ومايبدو للمحللين علي أنه التزام سياسي يقود إلي التطرف الديني، أو إلي تجاوز حدود الدين نحو السياسة، يظهر عند الاسلاميين كتعبير صادق عن الايمان الصحيح، وتطبيق مبادىء الشرع الديني ذاتها التي لاتصح إلا بالشمولية. فالاسلام "ليس دينا فحسب وإنما دين ودولة"(٤).

وليس من الممكن في الواقع الاتفاق علي معني مايسميه البعض بالصحوة الاسلامية، سواء أكان تعبيرا عن العودة للماضي أم عن التفاؤل بالمستقبل، دون معرفة الأسباب التي تكمن وراء نموها. فإذا كان المراقب لايمكن أن ينفي أن هناك طلبا متزايدا علي الاسلام، بما يمثله من عقيدة دينية وتراث تاريخي وإطار انتماء حضاري في كل المجتمعات العربية، فإن مهمة البحث العلمي والاجتماعي أن يكشف عن الحوافز العميقة لنمو هذا الطلب الاجتماعي علي الاسلام، وتفسير دينامية حركته، وغاياته. وتكاد الفرضيات النظرية المتداولة اليوم في الأدبيات العربية تتلخص في ثلاث رئيسية.

الفرضية الأولي تعطي الأولوية للأسباب العقائدية وترتبط بالأزمة السياسية التي تعاني منها الدولة الحديثة. فهي تري في النمو المتزايد في الطلب علي الاسلام تعبيرا عن إخفاق الفكرة القومية العربية وتعويضا لها في الوقت ذاته. ويحتج هؤلاء للبرهان علي مقولتهم بأن بدء النمو المتسارع للحركات والمشاعر الدينية قد ارتبط في المجتمعات العربية بالهزيمة التي شهدها العرب عام ١٩٦٧، ومارافقها وتبعها من اهتزاز لأفكار القومية العربية ونظمها وعقائدها. فقد أدت هذه الهزيمة إلي تراجع تاريخي في مواقع القوي السياسية التقدمية التي ارتبط اسمها بالتحديث الاجتماعي والعقائديات الحديثة، ومن ثم إلي تقدم متزايد في المواقع للقوي السياسية الرجعية أو المحافظة. إن تمكين الفئات الاسلامية السياسية من الشارع العربي لم يكن إذن، في هذا المنظور، نتيجة لصراع فكري وسياسي حقيقي، لكنه كان ثمرة لأوضاع ظرفية، ولمناورات سياسية شاركت فيها إلي صف الاسلاميين بعض السلطات الرسمية، كما عملت من أجلها الدول المعادية للحركة التحررية العربية.

وقد بقي الاعتقاد قويا بأنه وراء الحركة الدينية السياسية تقف الدول الاجنبية المعادية لحركات التحرر. ووصفت الحركات الاسلامية في أحيان كثيرة بأنها تنظيم قوي الثورة المضادة. كما اتهمت السلطات الرسمية في أكثر من مرة بأنها وراء تطورها وتزايد نشاطها في محاولة منها لموازنة قوي اليسار أو كبح تقدمه. وكان من المستحيل تقريبا قبل بضعة أعوام، ورغم أحداث مكة عام ١٩٧٩، المجادلة بأن الدول المحافظة أو الغربية ليست بالضرورة وبشكل منتظم مع أي حركة إسلامية. لقد بقي اليسار العربي بشكل خاص، القومي والماركسي متمسكا إلي النهاية بفكرة الارتباط الوجودي الذي لاينفصم بين نمو الحركة الاسلامية في العالم وبين مخططات السياسة الغربية سواء تجسدت هذه المخططات عن طريق احتواء فكري أو شراء مادي بأموال النفط. ولم يغير شيئا ما من هذا التفسير إلا قدوم الثورة الاسلامية في إيران ودخولها كطرف فاعل في تمويل النشاطات الاسلامية لبعض الحركات، وإشهارها لعدائها للسياسة الاسلامية الممارسة في الخليج العربي عموما.

بيد أن هذا الدخول العلني لايران في اللعبة العقائدية السياسية في العالمين العربي والاسلامي لم يغير من جوهر نظرية التآمر الخارجي أو الحكومي كأساس لفهم نمو وتطور التيار الاسلامي، ولكنه أكده ودعمه بحجج جديدة. وقد زاد توجيه الاتهام في الفترة الأولي للولايات المتحدة باصطناع الثورة الايرانية ذاتها. بل لم يتردد البعض في الحديث عن دعم إسرائيل السري للحركات الدينية بهدف إحياء الطائفية وتنميتها لتفتيت المجتمعات العربية(٥).

ويفترض هذا التحليل، منطقيا، عطالة سياسية كاملة للجمهور الواسع، واستعدادا فطريا للجري وراء كل من يلوح له بالشعارات البراقة أو يعرض له برنامجا سياسيا يرد علي حاجاته، دون أن يكون له من ذاته أي قدرة علي التمييز بين الشعار الفارغ والرؤية الصحيحة. فهو يظهر من هذا المنظور كجمهور تابع في حركته السياسية للنخب الاجتماعية التي تجره وتستدرجه لمواقعها وحسب أفكارها وإمكاناتها وطاقاتها التعبوية. ولذلك كان من الطبيعي أن يفتح هذا التحليل معركة النقد الذاتي داخل الحركات والمنظمات اليسارية العربية، القومية والماركسية التي اتهمت نفسها في أكثر من مرة بالافتقار للاستراتيجية

الفعالة في تعبئة الجماهير والتواصل معها، والتأثير فيها، بما في ذلك استغلال ثقافتها الدينية لإدخال الفكرة التقدمية اليها(٦).

ولايفترض هذا التحليل أن الجمهور عاجز سياسيا فحسب، ولكنه يعني أيضا أن الدين يساوي المدرسة الأصولية، أو هو المنبع المباشر لها، بما يشكله من إرث ثابت يحدد بشكل تلقائي فهم الجمهور العام للعالم وللوجودين الاجتماعي والسياسي نفسيهما. وأن من يستطيع أن يضع يده علي هذا الوعي الديني، يستطيع أن يتحكم بالجمهور كيفما يشاء. إن الاسلام يبدو هنا وكأنه قد تحول إلي رصيد خاص يستخدمه فريق مدرك للعبته السياسية وغير خاضع هو نفسه للقيم التي يدعو اليها، من أجل تحقيق أهداف جزئية سلطوية واضحة. والواقع أن هذا التصور يخالف الوقائع التاريخية نفسها التي عرفتها المجتمعات العربية. فالاسلام لم يدخل هذه المجتمعات مع الحركات الاسلامية. كما أن الوعي السياسي الشعبي تحول بسرعة وبساطة وعفوية إلي وعي قومي أو وطني في العقود الماضية، بالرغم من نشاط الحركات الاسلامية في العديد من الأقطار العربية ودرجة نضاليتها العالية وتضحياتها الكبيرة. ونجاح الحركات الاسلامية اليوم في جذب اهتمام الرأي العربي لا ينبع بالضرورة من نوعية خطابها أو من الاسلامية الساذجة للجمهور. إن السؤال الكبير الذي يطرح نفسه هو لماذا أصبح بإمكان الاسلاميين اليوم تعبئة الجمهور علي برنامج اسلامي بعد أن بقي هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية و اليسارية؟

وتنطلق الفرضية الثانية من نظرة اجتماعية، تربط بين نمو الحركة الاسلامية وتفاقم الأزمة المادية والاقتصادية في البلاد العربية، وفي ظلها تفاقم التفاوت بين الطبقات الاجتماعية. ولايختلف المحللون في تركيزهم خلال هذا التحليل علي عناصر هذه الأزمة النابعة من انهيار مشروع التنمية الاشتراكية أو غير الاشتراكية في الوطن العربي عموما كما في القسم الأكبر من بلدان العالم الثالث، أو من انخفاض اسعار المواد الأولية وفي مقدمتها النفط، أو من الفساد والتبذير وسوء الادارة التي تميزت بها النظم السابقة وسياساتها الاقتصادية المرتجلة وغير الناجعة. فقد أدي هذا الفشل بقدر ما أبرز انسداد الآفاق أمام الجمهور الواسع، وقاد إلي انخفاض مستوي المعيشة وتدني نوعية الحياة، إلي انكفاء الجمهور علي القيم والتقاليد والمناخات القديمة، ماقبل الصناعة والحديثة، ودفعه إلي البحث عن حلول وهمية لمشاكله العملية.

ومن هذه الوجهة يميل المحللون الماديون، كما يطلق عليهم خصومهم، إلي اعتبار هذا المد الاسلامي تعبيرا عن تفاقم التناقضات الاجتماعية التي أدت إليها الأزمة، ونوعا من التعبير عن الحيرة والقلق النابعين منها، أكثر مما هو ثمرة للتحول العميق في المعتقدات الاجتماعية نحو الاسلام، أو في ما يطلق عليه اليوم اسم صحوة الوعي الاسلامي. وهذا هو موقف القسم المتقدم من المسؤولين والمثقفين. ومن هنا تطور النظر إلي الحركة الاسلامية كتعبير عن احتجاج اجتماعي يتخذ الاسلامية قناعا وأداة للتبعئة في مواجهة النظم المهيمنة، أو يجعل منها بسبب إحباطه ملجأ روحيا يقيه آثار الأزمة الخانقة ويساعده علي تحمل شقائه. ولايتفق المحللون في الواقع علي نوعية هذه المصالح الاجتماعية التي تكمن وراء هذه الحركات. فبعضها يشدد علي أهمية الدور الذي تلعبه الطبقة الوسطي، في حين يركز الآخرون علي الطابع الكمبرادوري والطفيلي للاقتصاد المرتبط بشركات توظيف الأموال وغيرها(٧).

وإذا رفض الاسلاميون مثل هذا التحليل واعلنوا صراحة عن اختلافهم معه فلأنهم يدركون أن وراء الاختلاف علي تفسير أسباب الظاهرة الاسلامية رهانات سياسية كبيرة. وهي علي كل حال لا تخفي عل أي من الطرفين المتنافسين علي السلطتين الاجتماعية والسياسية معا. فإذا كانت الأزمة الحقيقية، أو مصدر النمو الاسلامي هو المشاكل الاقتصادية الكبيرة المترتبة علي انخفاض اسعار النفط وفشل الانطلاق أو الاقلاع الصناعي، فهذا يعني في النهاية أن الطروحات الدينية بل حتي طروحات العقيدة الاجتماعية السياسية المستمدة من الدين والتي يعمل بها وعليها الاسلاميون، لاتستحق المناقشة ولاالحوار، لأنها ليست في نهاية التحليل إلا الرد المثالي وبالتالي الشكلي وغير الواقعي علي واقع مادي وعلي مشكلة اقتصادية عملية. لكن هذا يعني أبعد من ذلك أن هدف الزعامة الاسلامية ليس حل المشاكل العملية بقدر ما هو الوصول إلي السلطة بأي ثمن، وفي سبيل ذلك فهي لاتكف عن خلق المشاكل المصطنعة، والتحريض بخطاباتها الدينية وقيمها اللاعقلانية، مستغلة براءة الجمهور البسيط ضد الدولة. وقد يتحول التشكيك في نية القيادة الاسلامية إلي اتهام باللعب بالمصير الوطني نفسه. وفي هذه الحالة من الطبيعي ألايبدو العمل الاسلامي كعمل ايجابي يتضمن أهدافا بناءة بقدر ما يبدو كرد فعل، لايستطيع بالتالي أن يبلور برنامجا اقتصاديا وسياسة عملية، ولا أن يتحول إلي فاعل اجتماعي تاريخي.

وفي مقابل هذه النظرة التي تخفي في نظر الاسلاميين النية المبيتة لافراغ المد السياسي الاسلامي المعاصر من مضمونه العقائدي، أو من أصالته، كرؤية ايجابية وجديدة مستقاه من الايمان الديني الحقيقي، ومدفوعة بالحافز الوطني وروح الاصلاح، يؤكد هؤلاء، علي العكس، أن الحل الحقيقي للمشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية يبدأ من نقطة أولي ويفترض منطلقا أساسيا هو الايمان. فإذا انعدم الايمان، افتقرت البرامج الاصلاحية كافة إلي محركها والدافع إليها.

أما الفرضية الثالثة المتداولة حول طبيعة وأسباب نشوء المد الاسلامي فهي تذهب أبعد من ذلك، لتضع موضوع تنامي الحركة الاسلامية علي أرضية الفكر الاسلامي نفسه. وهي الفرضية الأكثر انتشارا والتي تري أصل المسألة كامنا في طبيعة البنية العقلية العربية، أو العربية الاسلامية. وبينما يركز البعض في هذا المجال علي استمرار هذه البنية القديمة التقليدية التي تجاوزها الزمن، ويحلل الظروف الموضوعية التي عاقت العملية التحديثية أو أضعفت مسيرة العلمنة في المجتمعات العربية – وفي هذه الحالة فإن مسؤولية خاصة تقع علي عاتق مناهج التربية والبرامج التعليمية، الدينية وغير الدينية التي تعتمدها السلطات السياسية ٨ – يركز البعض الآخر علي البنية الخاصة التي تميز الثقافة العربية، أعني غياب التوجهات العقلانية وسيطرة الروح "البيانية" أو الخطابية عليها منذ تأسيسها ٩.

وتتغذي الأفكار الأكثر انتشارا حول استمرار الروح التقليدية المعارضة من التمييز بين الثقافة والعقلية الحديثتين عموما والثقافة والعقلية القديمتين أيضا. فمن الشائع عندنا المطابقة بين الثقافة العربية، وبين الثقافات التقليدية والعقل الديني ١٠. ومن هذا المنظور يبدو التقدم الذي تشهده الحركات الاسلامية وكأنه التعبير الطبيعي عن تخلف الثقافة العربية نفسها ورفضها الانصياع لقانون التطور التاريخي، وتمسكها ببنيتها المفوتة. وفي جميع الأحوال، إن هذا الشعور بأن جوهر الموضوع كامن في بنية العقل العربي، هو الذي يوحي لعدد كبير من المثقفين بضرورة خوض معركة الحداثة العقلية علي أرضية مواجهة العقائدية بل والعقيدة الاسلامية.

وتصدر معظم الاقتناعات في هذا المجال عن مسبقة عامة تقليدية ووضعية تعتبر أن الدين يمثل بالفطرة منبعا حيا ودائما لقيم الخرافة واللاعقلانية والظلامية. وأنه ذو تأثير خطير وسلبي علي العقلية الجاهلة والأمية للجماعات الشعبية والجمهور العريض. وعلي هذه الفكرة يقوم الموقف الذي يعتقد أن الدين، كمصدر لثقافة وعقلية متأخرة، قديمة، لاتاريخية، هو سبب التخلف والجهل اللذين يطبعان الجمهور الأسلامي عموما، وهو المولد والحامي لأصناف الشعوذة التي يمارسها المتدينون الجدد أو رجال الدين عليه. ومنها أيضا ينبع الموقف الاستشراقي الذي لا يري في المجتمعات العربية الاسلامية إلا ماهية دينية مطلقة تستبعد كل الأبعاد العقلية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية. وفي هذه الحالة فإن نشر الوعي الحديث والعقلاني، ومحاربة رجال الدين والتيارات الدينية الحديثة يصبحان الطريق الحتمي لوقف المد الديني وحماية المجتمع من النكوص إلي مرحلة القرون الوسطي. ومن هنا ولنفس السبب أيضا يرفض العلمانيون، وهم في هذه الحالة أولئك الذين يعتبرون مواجهة الحركات الدينية شرطا لنجاح أي عمل سياسي وفكري آخر، أي حديث عن الهوية، بل شرعية الحديث عن مشكلة هوية أو ذاتية أو تهديدات ثقافية.

والواقع أن هذه الفكرة تنطلق من الفرضية ذاتها التي ينطلق منها التيار الاسلامي، أعني أولوية العامل الديني والعقدي في تفسير التطور الاستثنائي للحركة الاسلامية كحركة سياسية واجتماعية. بيد أنها، بعكس الاسلاميين، لاتري في هذا العقل الديني الذي يفرض نفسه بقوة عامل تقدم روحي ومعنوي، بقدر ماتنظر إليه كتعبير عن انبعاث عقلية الماضي وروح القرون الوسطي المتخلفة والمتأخرة. فهو ردة عقائدية وفكرية علي عملية الحداثة وحركة التحول الحضاري، مصدرها استمرار القيم القديمة والخوف من التحديث والمغامرة التحضيرية، وتآلف أو هيمنة قوي الانغلاق والتعصب القومي ضد قوي الانفتاح والعالمية، وظهور قوي الاستبداد علي قوي الحرية والانعتاق والابداع، وعداء قوي التحجر الفطري للتحرر والحداثة والمعاصرة. أما ما تردده التيارات الاسلامية حول مقاومة الاستلاب والغزو الثقافي، فيبدو لها وكأنه تبرير للإنغلاق أكثر مما هو تعبير عن واقع فعلي أو جواب علي مشكلة قائمة.

ومن هذا المنظور، لايستدعي التطرف أو العنف الذي تظهره بعض الأطراف الاسلامية تفسيرا خاصا، ذاك أنه جزء لايتجزأ من الفكرة الدينية القائمة علي الإنغلاق. لكن قسما من القائلين بهذه الفرضية يذهب أكثر من ذلك ليجعل من البنية العقدية الخاصة بالاسلام، والتي لا تعرف التفريق بين الدين والدولة، السبب الرئيسي في إخفاق الحداثة والتحديث نفسيهما في المجتمع العربي. وتظهر هذه الثيوقراطية الفطرية كعاهة ولادية، ناجمة عن

الارتباط في الاسلام، حتميا وبصورة لايمكن التراجع عنها دون التخلي عن الايمان، بين الدين والسياسة. ومن هنا يبدو إحياء القيم الاسلامية أيضا، مهما كان تأويلها، تهديدا للمكاسب العلمانية، ومن ثم ارتدادا نحو القيم القديمة غير العقلانية. وانطلاقا من هذه الفرضية، لامهرب للمسلم الحديث، مهما كان وعيه وموقعه الاجتماعي، من الاختيار بين الإخلاص لدينه أو الإندماج الحر في الحضارة. وليس بإمكانه، من منظور التفسير الجديد، كما هو الحال بالنسبة للمسيحي الذي يستطيع، بسبب البنية العقدية للمسيحية التي تسمح بالفصل بين الدين والدولة، أن يوفق بين الاثنين، أي أن يحتفظ بإيمانه ويندمج بالعصر في الوقت نفسه.

ويعني هذا أن الحركات الدينية الراهنة ليست إلا التعبير عن استمرار الفكر المتعصب القديم وعجزه عن التفتح علي العصر، وأن هذا التعصب يعكس حقيقة الاسلام والفكر الديني عموما، وإن العرب، كما يقول بعض الغربيين صراحة، وكذلك من يتخذ مواقفهم ويعتنق آراءهم، غير قادرين علي تمثل الحضارة والحداثة، لأنهم لم ينجحوا ولن ينجحوا في التخلي عن الاسلام والارتماء في تيار المدنية الغربية الجارف.

٢) نقد الأطروحات الوضعية

إن القاسم المشترك لجميع هذه الفرضيات هو ربطها بين تنامي الحركة الاسلامية في المجتمعات العربية، وبين مجموعة من القيم والمواقف والأوضاع السلبية. ومن الطبيعي في هذه الحالة ألا ينظر إلي القيم الفكرية والروحية المتضمنة في هذه الطفرة السياسية والروحية والدينية نظرة ايجابية، وألا تمثل بالنسبة للقسم الغالب من السياسيين والمثقفين "العلمانيين" تعبيرا عن نشاط مثمر، بقدر ما هي ترجمة لموقف سلبي، هو موقف العداء للتقدم أو في أحسن الحالات الخوف منه والانسحاب من العالم والتاريخ.

وينتج عن هذا التحليل ضرورة رفض الاعتراف بمشروعية وجود مثل هذه التيارات في الإطار والمنظور الوطنيين، ورفض الاعتراف بوجود مبرر منطقي ومصدر داخلي وطني لها، وبالتالي ضرورة اعتبارها ظاهرة من خارج المجتمع أو من خارج التاريخ. فهي لايمكن أن تعبر عن مطالب أو حاجات أو إجابات علي مشاكل أو أزمات وطنية سياسية أو ثقافية تستحق النظر والتفكير والمناقشة، ولكنها تعكس نكسة العالم العربي وهزيمته الخارجية والداخلية وتمكن قوي الرجعية والمحافظة واللاعقلانية منه. فهي التعبير عن الانحطاط والسقوط في اللعبة الخارجية أو في المعسكرات الرجعية. وهي الثمرة المباشرة لتلاعب النخب التقليدية المرتبطة بعقل الجمهور واستغلالها لوعية الساذج والبسيط الديني، وجره إلي مواقف سياسية تتنافي مع مصالحة ومشاعره الحقيقية وإرادته.

وهكذا يكتسب الاسلام المستعاد بالنسبة للنخبة "العلمانية" التي ماتزال تتحكم إلي حد كبير بوسائل الاعلام والنفوذ في الدولة والإدارة، بما يفرزه من أفكار وقيم مؤثرة، وما يجسده من قوي وأحزاب وحركات سياسية قوية، وما يمثلة من مطالب اجتماعية وثقافية ووطنية، يكتسب أكثر فأكثر، صورة رد الفعل الغريزي وغير المفكر به. إنه يظهر كانعكاس لفشل عام وتكريس له، لايستطيع أن يقدم له، ولايطمح أن يتضمن في ذاته، أي عنصر إيجابي يمكن أن يساهم في بلورة جواب عليه أو تعميق التفكير فيه. وهو لايمكن أن يضم أذن أي عنصر عقلاني يمكن التقاطه أو التأكيد عليه أو تطويره والاستفادة منه في إعادة بناء السياسة الوطنية، في مواجهة الحركة الاسلامية أو معها. ومن هنا لايصبح الرفض القاطع، وعدم الاعتراف موقفا عاما وشائعا ولكنه يتحول عند بعض المتطرفين إلي مطلب وطني أيضا.

والواقع إن معاملة الاسلام تستعيد هنا حرفيا معاملة المسيحية في عصر الصراع العنيف بين السلطتين في أوربا. فقد كان من الملائم لعقيدة العقل الصاعدة، من أجل ترسيخ جذورها والحيازة علي الشرعية والتقدير المطلوبين، أن ترجع أسباب الاقتتال بين البشر إلي تعصبهم، وأن توحي بأن المذاهب الدينية هي النماذج الواضحة للفكر الذي ينتج التعصب، أو الذي يحمله كما تحمل الثمرة البذرة، وبالتالي أن تجعل منه الفكر الذي يستدعي من جوهره وفي بنيته إفراز المشاعر العدائية للآخر ولكل آخر. وهذه النظرية التي هي في أساس النقد الذي وجه للدين والافكار الدينية من قبل الفلسفات الوضعية، بقدر مانجحت في إلصاق صفة التعصب بالفكرة الدينية، نقلت مشاعر التضامن والاجماع والتفاهم الانساني من الفكرة الدينية إلي حساب الفكرة العقلية.

وإذا كانت الفكرة العقلية الجديدة قد نجحت في الغرب في خلق دينامية روحية جديدة، بما أتاحته من أطلاق طاقات العقل الانساني من جهة، وبما شجعت عليه من تحرير قوي النقد الذاتي من جهة ثانية، وعملت من ثم علي تكوين الثقافة الغربية الحديثة وتعزيز انجازاتها الكبيرة، إلا أنها طورت دون أن تقصد، موقفا سلبيا مطلقا من الدين، اختلفت فيه مع الفلسفات الكلاسيكية الاوربية

ذاتها. ولم تظهر النتائج السلبية لهذا الموقف في أوربا نفسها، لأن المجازات الثقافة الحديثة في جميع المجالات كانت قد همشت الدين بالفعل في منظومة القيم الكبري التي تقوم بتوجيه السلوكين الفردي والجماعي(١١). ولكن الأمر اختلف عن ذلك عندما بدأ الموضوع يمس شعوبا وجماعات لايزال للدين فيها مكان رئيسي ومتميز، ليس في تنظيم الحياة الروحية والعلاقة بين الفرد وعالم الغيب، ولكن أيضا في تنظيم القيم الموجهة للسلوك في عالم الشهادة والحياة اليومية المدنية، بالرغم مما يتعرض له هذا الدور في كل مكان من عوامل الحث والقرض الدائم أيضا.

ولعل خطر مثل هذا الموقف لايكمن في مضمونه ذاته بقدر مايكمن في ماعمل عليه من تدعيم لروح الاستهتار بالدين وبموقعه الاجتماعي، لاكرسالة روحية فقط، ولكن كمؤسسة اجتماعية ومدنية فاعلة، عند الباحثين والسياسيين والقادة الفكريين، وسواء أكان هؤلاء مؤمنين بالرسالة أم لا، بل وعلماء الدين أنفسهم أيضا. وهكذا اكتفي الباحثون في العالم الثالث عموما، وفي الوطن العربي خصوصا، بالتسليم بأن الدين والفكر الديني ليسا إلا من صنف الظواهر اللامعقولة أصلا، المرتبطة بقيم بالية لاعقلانية ومعادية للعقل، أو بالانتماء المتعصب للجماعة أو التاريخ الماضي، ومن ثم رفضوا دون وعي مشروعية أو حتي إمكانية البحث العقلاني في الدين. وهذا هو الذي يفسر الغياب شبه الكامل للدراسات الاجتماعية والعلمية في هذا الميدان. وبشكل عام يمكن القول إن ما كان تعبيرا عن واقع في التطور الفكري للغرب قد تحول إلي تفكير رغبوي عند نخب العالم الثالث عموما.

وقد تحييد تجبير الحديث في الدين لصالح المعركة السياسية العقدية علي السلطة أو من أجل كسب الأنصار السياسيين، إلي ظاهرة لاتقل خطورة عن الأولي، وهي تشجيع الخلط داخل الدين والنشاط الديني بين مستويات الممارسة المختلفة، وعدم التمييز بين المطالب الدينية المتعددة، وبشكل خاص التقليل من أهمية مايحصل داخل الوعي الديني نفسه من نزاعات تستدعي المعالجة والحل في سبيل تسهيل التجدد والتسريع في استيعاب المعاصرة. وقد حرم هذا السلوك المثقفين العقلانيين من التفكير الجدي بقضايا الدين ومسائل تجديد الفكر الديني، كما دفع المسؤولين عموما إلي التوحيد بين جميع الأفكار الاسلامية الاصلاحية والمحافظة، السياسيه السلمية والجهادية المتطرفة. أي حرم المجتمع من فهم حركة تطوره الدينية، وبالتالي بلورة سياسة وطنية، مفهومة ومجمع عليها، في مسائل الدين الكبري وتطبيق الشريعة.

إن المشكلة الأساسية التي تعاني منها طرق المقاربة وهذه الفرضيات التقليدية المتداولة التي تطابق بين ظهور الحركات الاسلامية وتطور الأوضاع والقيم والظروف السلبية، هي ماتدفع إليه، عن وعي أو دون وعي، من تطوير موقف عداء ضمني وأصلي للاسلام، ومايمثله اليوم من حامل فكري وتنظيمي وحضاري لحركات معارضة شعبية وعامة يصعب السيطرة عليها. ومن هنا يزداد الاعتقاد بأن فصل الحركة الاجتماعية عن الاسلام قد يكون الشرط الأول للحد من مخاطرها وخلق شروط التحكم بها. إن الاسلام يتحول هنا بما يقدمه للحركة الاجتماعية من قيم "تعصبية" بالنسبة للبعض، و"تأليفية" بالنسبة للبعض الأخر، إلي عامل ذي استقلالية ذاتية وأثر مميز في مصير الحركة. وهكذا يزداد الاعتقاد بأن التطرف الراهن في الحركات الاجتماعية نابع من تمسك هذه الحركات بالعقائد الدينية، بل أن هذه العقائد بما هي خزان دائم لقيم التعصب والجهل، هي السبب الأول لنشوء هذه الحركات. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يكون الرد عليها، هو الرد الأمني، أي القمع الفكري والسياسي والعسكري. ولهذا فإن جميع الممارسات الرسمية والسياسية التي برزت في الحقبة الراهنة لمواجهة التحولات الروحية والعقائدية في المجتمعات العربية قد ارتبطت بفكرة المكافحة أكثر من ارتباطها بمطلب الفهم والتحليل العلمي. وصدرت من منطلق المعالجة للمرض، أكثر منها من منطلق الحوار والنقاش والتفهم السياسي العقلاني. فالتحليل القائم يفترض بداية أن الاسلام السياسي لايملك الحد الأدني من الحقيقة السياسية العقلانية، بل من الحقيقة الاخلاقية التي تجعله يستحق المعاملة كحالة طبيعية، أو كما نقول بلغة العصر، كمحاور أصيل وممكن في أي عمل وطني. وإذا اضطرت السلطات هنا وهناك إلي الاعتراف له بالحق في الحياة الشرعية العلنية فليس ذلك إلا من قبيل اختيار أخف الضررين، واتقاء لشر أعظم، وهو تحويله إلي حركة سرية وعنيفة قد تودي بالسلطة، وتقضي علي وجودها من الأساس. ولهذا كله اعتبرت السلطات أن الحوار الوحيد الممكن مع الحركة الاسلامية هو رفضها، أو هو تجاهلها علي الصعيدين السياسي والعقدي، والضغط عليها للتخفيف من عوارضها السلبية، ومحاصرتها حتي يتحقق درء الخطر، أو التقليل ما أمكن من آثارها السلبية. وهذا هو الذي يفسر انعدام وجود سياسة عقلية وعقلانية من الحركة الاسلامية، والميل في معالجة الموضوع إلي المواجهة العسكرية والتشهير الاعلامي والفكري والشخصي.

ويلتقي هذا المطلب الأمني عند الدولة والأجهزة مع

خوف النخبة العلمانية أو رغبتها في إضعاف الاسلام السياسي عموما، للتخلص من منافس عقدي وسياسي قوي لها. لا بل إن الدعوة إلي منع الترخيص للعمل السياسي الاسلامي يكاد يكون أحد مطالب النخبة العلمانية في بعض الأقطار العربية. وهكذا لم يعد هدف السياسات الراهنة التي طورتها النخب السائدة، سواء أكانت في الحكم أم في المعارضة، إقناع الاسلاميين كقوي سياسية جديدة، بالعمل ضمن نطاق الشرعية وتحويل نشاطها إلي أهداف بناءة، ولكن بالعكس وضعها في ظروف تساعد علي تبرير التشكيك بنياتها، كمقدمة لتبرير حرمانها من العمل السياسي في إطار الشرعية١٢.

وبعكس ما يفترضه الموقف السياسي، وماسوف نعالجه في القسم القادم، ليس موضوع البحث العلمي هو معرفة هل من الطبيعي أو من السليم أن يكون هناك ارتباط بين السياسة والدين، ولكن معرفة الأصل في هذا الارتباط والسبب الموضوعي الذي دعا إليه. أعني إجلاء معقولية الواقع التاريخي والكشف عما يقدمه لنا من تركيبات جديدة. ولكن من الصعب فهم هذه التركيبات، بل رؤيتها، والتعرف علي أصالتها، دون الانسلاخ المعرفي والنسبي عن المقولات والصيغ التي تعودنا عليها، والتي أصبح نموذجها يمثل بالنسبة إلينا مسبقات جاهزة. فلو نظرنا قليلا إلي الماضي وإلي التاريخين العربي والاسلامي لوجدنا أن ما نعتبره اليوم ظاهرة شاذة لم تكن من المعالم والمظاهر الأساسية في هذا التاريخ فقط، وفي كل حقبه، ولكنها كانت السمة العامة لحياتنا الاجتماعية، ومصدر العديد من التحولات والتجديدات التي عرفتها مجتمعاتنا التقليدية. وإذا كان من الصعب اليوم علي الكثيرين منا فهم تدخل الدين في الحياة السياسية، فليس ذلك بسبب حيازتنا علي مفهوم أصفي للدين، أو للسياسة، ولكن لأننا استبطنا عقائدية اجتماعية حديثة تفترض مسبقا أن صلاح السياسة يفترض استبعاد الدين منها، ولايستقيم ألا ينفصل الدين عن الدولة. وفي هذه الحالة أصبح يبدو لنا كل ما كان حالة طبيعية في الماضي، حالة مرضية في الحاضر. وفي الوقت نفسه أصبح ظهور السياسة في أشكال ومظاهر دينية هو التعبير البسيط والصريح عن التراجع والتخلف والارتكاس للماضي، كما هو التعبير عن رجعية هذه الحركات وتخلف قيمها وتفكيرها.

كما لايفيدنا في معالجة هذا الاختلاف الذي يمزقنا أن نعود إلي الاسلام لنبرهن، حسب اعتقاداتنا السياسية الراهنة، علي أن الاسلام يفصل أو لايفصل بين الدين والدولة. فلن يقضي علي الارتباط بينهما البرهان علي انفصالهما في النص، ولن يربط بينهما البرهان علي عدم انفصالهما. ذلك أن هذه الحجج العقلية لن تستطيع أن تلغي الأسباب الموضوعية التي دعت إلي سيادة هذا الموقف أو ذاك. فالحال أنه حتي لو كان الاسلام في مصادره الأصلية لايدعو صراحة للربط بين الدين والدولة أو السياسة، فإن ذلك لايعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريمه. وبالمقابل لايعني وجود ما يوحي بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية أن المسلمين كمجتمعات تاريخية لاتستطيع أن تخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وتستخدم عقلها لتجعل من الاسلام ملهما لكل العصور وليس لعصر واحد. فعدم تحريم العبودية صراحة في الاسلام لايعني الدعوة إليها، واتخاذ المسلمين تاريخيا للعبيد والجواري لم يكن تنفيذا لأمر ديني(١٣).

إن وجود الحركات الدينية الاسلامية نفسها لايمكن أن يفهم اليوم، ولايكون له معني، إذا لم ننجح في تحديد الدوافع التي حملت علي الربط من جديد، في المجتمع العربي الاسلامي، بين الدين والسياسة، بعد قطيعة جزئية أو شبه قطيعة حصلت خلال بعض العقود. ولو أنكر علي هذه الحركات تدخلها في السياسة لما بقي لوجودها مبرر ولامكان. فهي ليست طرقا صوفية، ولم تتطور وتجذب أنظار الجمهور وتتحول بالتالي إلي تجمعات كبري وقوي إجتماعية تاريخية وفاعلة إلا لأنها تتكلم بالسياسة وترد علي مطالب من طبيعة سياسية. لايعني ذلك أن رد الاسلاميين هذا هو الاستجابة التي تتفق بالضرورة مع أصول الدين كما جاء به الرسول ص، أو مع السياسة كما نفهمهااليوم، بعد الثورة السياسية. ولكنه يقصد إلي توسيع دائرة النظر في هذه المسألة حتي يستطيع أن يستوعب مشاكل تكوين هذه الحركات والتحديات التي تطرحها علي نفسها، وأهدافها الحقيقيةونقاط قوتها، باعتبارها ظاهرة اجتماعية أصيلة، وبالتالي، ومن ورائها، فهم مطالب الجمهور والرأي العام الاسلامي والعربي وتوجهاتهما ومصدر قلقهما. وهي من الشروط اللازمة لمواجهة الأزمة العامة التي نعيش.

فماذا يخفي هذا الميل المتعاظم للربط بين الديني والسياسي، وماهي أهدافه ومقاصده؟ وهل يمثل تنامي العمل الاسلامي تفاقم النزاع السياسي البسيط علي السلطة، والرعب أمام انعدام الآفاق الذي تبعثه الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والارتداد نحو قيم الماضي ومعاييره الثابتة، أم يتضمن عناصر التجديد السياسي للدولة والنخبة، والمساهمة في إعادة تشكيل القوي

الاجتماعية الوطنية الفاعلة، وفي بناء الذات التاريخية؟

٣) المقاربة التاريخية
عوامل المد الاسلامي

تمثل الحركة الاسلامية المعاصرة حاصل التقاء عوامل تاريخية ثلاثة كبري. **العامل الأول حركة الأحياء الاسلامي** بالمعني الواسع للكلمة أي بما هي استعادة بطيئة، لكن دائمة ومستمرة، للثقافة الاسلامية الكلاسيكية وتمثل قيمها، كمرتكز لتماه جماعي تاريخي. وليس لهذا الإحياء علاقة بالحركة السياسية نفسها، ولا بالقوي الحزبية العاملة اليوم في الساحة الاسلامية، ولكنه يشكل ظاهرة تاريخية تعم المجتمعات الاسلامية كافة. فالاجتماع المدني العربي يقوم منذ بعثه في القرن الماضي علي منهلين رئيسيين للقيم والرموز متباينين ومتكاملين معا، هما المنهل الاسلامي والمنهل الغربي الحديث. وعندما نقول إحياء فنحن نقول استعادة للوعي وإعادة فهم وتقويم وتجديد للتراث والقيم والأفكار بل، للايمان الديني نفسه، بعد حقبة الانحطاط والموت الطويلة للقلب والعقل الاسلاميين. والدافع لهذا الاحياء هو بالضبط مايشور ضده الاسلاميون، أو مايعتقدون أنه سبب تقهقر الدين، أعني تحديث العالم العربي بالمعني الموضوعي للكلمة، أي بما يفرزه تجديد النظم التقنية والمدنية الاجتماعية والاقتصادية من تقدم مادي، ومن استيعاب أفضل لعناصر القوة الحضارية الجديدة، وليس للمظاهر الشكلية للمدنية الأوربية. ومن هذه العناصر نظم العلم والتعليم وتقنيات الكتابة والطباعة والنشر ومناهج التفكير النقدي والجدل، ونظم الانتاج الصناعية والزراعية، والعناية الطبية، ومأأدت اليه من نهضة عامة في السكانية العربية والسكانية الاسلامية، وبالتالي من ارتفاع في مكانة العرب التاريخية، ودورهم العالمي. فكلما زاد استيعابنا الحقيقي لهذه النظم، ظهرت محدودية نظمنا المعيارية ومناهجنا التقليدية. ولأننا لانستطيع أن نعيش في الفراغ الروحي والقيمي، فنحن أمام خيارين: استعارة النظم الغربية كما هي وتحمل ما يحمله هذا الخيار من خطر الاستلاب وفقدان السيادة والحرية في التفكير والممارسة، أو الاجتهاد لإحياء وتجديد نظمنا المعيارية المحلية وجعلها أكثر مواءمة للحاجات العصرية. وفي هذه المحاولة لتجنب الاستلاب والاحتفاظ ما أمكن بالصلة مع تاريخنا، تولد إرادة التجديد والابداع والاحياء، وتنمو قدرتنا علي التفكير العقلاني ورغبتنا في النفوذ إلي أسرار وألغاز الحضارة الحديثة. ولذلك فإن أزمة الهوية المتفاقمة، ومن ثم الرغبة في العودة إلي الذات، تتزايد بموازاة استيعابنا للحضارة وماتبعثه فينا من انعدام التوازن أو اختلاله. وهذا الاحياء، كمنبع لقيم إعادة تكوين الذاتية، اتجاه تاريخي دائم سوف يستمر طالما بقيت بيننا وبين العالم فجوة التأخر النوعي التي نعرفها اليوم.

والعامل الثاني هو تنامي دائرة الاحتجاج الاجتماعي والمعارضة السياسية بموازاة أزمة الشرعية التي تعيشها الدولة والاخفاق الاقتصادي الذي ميز ويميز السياسة الغربية. ولاتنبع هذه الأزمة من تفاقم نظم الاستبداد وحدها، ولكن من تراجع قدرات وإمكانيات الدولة القطرية الوطنية نفسها علي مواجهة الحاجات الاجتماعية. ولايمكن تفسير تفاقم الاستبداد نفسه، والانحباس الذي تعيشه السياسة، وغياب فرص الاصلاح والتغيير، إلا بالأزمة التاريخية، أو المأزق التاريخي لهذه الدولة نفسها. ويرجع هذا المأزق التاريخي إلي اسباب تاريخية عالمية عامة أكثر مما يرتبط، كما يميل المحللون القوميون إلي الاعتقاد بنقائص العقائدية الوطنية التي كانت تغذي هذه الدولة أو إخفاقها. ولم تصبح العقائدية الوطنية متجاوزة تاريخيا إلا بقدر ما أصبحت الوقائع المادية، الجيواستراتيجية والاقتصادية والثقافية، أي التوحيد العملي المتزايد لمصير العالم، تعمل علي تفريغ الدولة الوطنية من أي سيادة حقيقية، وتجعلها غير قادرة علي تقديم أي إنجاز حضاري، مادي أو معنوي. وفي هذه الحالة فإنها سوف تظهر أكثر فأكثر كمصدر تعاسة للمجتمعات بدل أن تكون كما ظهرت في الحقبة الماضية مصدر تحرر وإنجاز وسعادة. وهذا هو الذي يفسر أيضا النجاح الذي بدأت تحظي به بعد تردد، في العالم أجمع، فكرة التجمعات والتكتلات الاقليمية التي تستجيب وحدها لاحتياجات تطور القوي المنتجة وتنظيم عملية الانتاج المادية والمبادلات الانسانية الثقافية والروحية.

وقد كانت الشركات المتعددة والمتعدية الجنسيات التي نشأت في العقود الماضية، والتي لاتعترف بالحدود القطرية في علاقاتها الانتاجية، قد أضعفت إلي حد كبير شرعية الحدود السياسية، وألغت عمليا جزءا كبيرا من مفهوم السيادة، والمصير القطري كمصير مستقل عن بقية الشعوب والدول. إن تأمين مستقبل الشعوب، وضمان تطورها الاقتصادي، أصبح أكثر من أي وقت مضي يرتبط بتجاوز فكرة هذه السيادة، والتنمية المحلية المنغلقة علي نفسها. بل أن مثل هذه التنمية أصبح غير ممكن علي الإطلاق في غير إطار التكتلات الاقليمية. أما العقيدة الشيوعية التي كانت مصدر القيم الملهمة لقوي التمرد والاحتجاج علي النظام العالمي، الامبريالي، فقد تعرضت، قبل أن يعلن التخلي العملي عنها في الاتحاد السوفيتي،

لهزات داخلية وخارجية عنيفة، وارتبطت بسياسات محلية وعالمية متقلبه ومتناقضة، افقدتها في المجتمعات النامية الكثير من صدقيتها. وتراجع هذه العقائديات التي كانت تلعب دورا تاريخيا في تنظيم النشاط الجماعي، السياسي والوطني، وتقدم له الاهداف والقيم اللازمة لتبرير حركته، وتعبئة جمهوره، هو اتجاه تاريخي لايقل عن الأول قوة واستمرارية، يشهد عليه التحول العالمي الراهن، والدخول في مرحلة جديدة كل الجدة من كل النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية.

أما العامل الثالث فهو نمو المطالب الأخلاقية في مواجهة تنامي عناصر التحلل والسقوط في الهمجية عند شعوب بكاملها وفي موازاة ذلك تفاقم مخاطر التنكر للذات وانعدام الحس بالكرامة الادمية وتوسيع دائرة الاحتقاد المتبادل. وليست الازمة الاقتصادية والبؤس الاجتماعي هما العامل الوحيد الذي يكمن وراء السقوط في البربرية وانهيار المدنية، أو ما يسميه الاسلاميون بالجاهلية، ولكن مارافق هذه الازمة ويرافقها من سياسات اجتماعية قائمة علي التمييز شبه العنصري، والتنافس الحيواني علي المكاسب المادية والاستهلاكية والمناصب علي حساب أي نوع من المبادئ العامة والمثل الانسانية. بل أنني أعتقد أن هذا التدمير الحيواني لمفهوم السياسة المدنية وبالتالي تضخم المطالب الاخلاقية كمدخل لمعالجة الانحطاط الاجتماعي يمكن أن يكون، وهو كذلك في العديد من الحالات، المنبع الأول لمشاعر العودة إلي التوظيف في الدين، وإحلاله محل السياسة المدنية. أي تحويل الرهان الأخلاقي إلي رهان رئيسي في المعركة السياسية وجعل الصراع علي ساحته مصدر التعبئة الرئيسي لما سوف يتحول في المستقبل إلي ظاهرة شعبوية قوية، تنصهر فيها وتتوحد وتتفاعل وتتسامي نحو الاحتجاج السياسي قوي التمرد الهامشية وفئاتها الممزقة والمفتتة والمبربرة..وعندما نقول إن الظاهرة الاسلامية تشكل ثمرة التقاء عوامل ثلاثة، فذلك للتأكيد علي الطابع التركيبي للحركة، ونوعية التوازنات الجيو استراتيجية والعقيدية والاجتماعية-الاقتصادية التي تتحكم بوجودها وتنوع المطالب الاجتماعية والسياسية والاخلاقية التي تمتح من معينها وتغذي شجرتها. فالاسلامية كعقيدة توظيف للدين في السياسة، ومن ثم كمسعي لبناء النظامين الاجتماعي والمدني من جديد، ليست هيَ التي خلقت المعارضة الشاملة والمتعددة الأبعاد في المجتمعات العربية. ولكنها هي التي تلقفتها، ونمت نفسها من خلال تبني مطالبها المعلنة أو الباطنة. والمعارضة المتأسلمة ليست هي التي كونت طبيعة الاحتجاج الشعبي الراهن كاحتجاج شعب مهمش، علي مستويات متباينة، ومتعددة، ضد نخبة متمرسة بالدولة ومعتمدة في وجودها علي تنمية الأجهزة الأمنية والقهرية، ولكنها بقدر ماقدمت لها قيما جديدة تشعرها بقدراتها، وتعيد إليها الشعور بإنسانيتها التي لاإرادة سياسية بدونها، هي التي قامت بتوحيدها وجعلت منها قوة احتجاج واعية بذاتها وفاعلة. وهذا هو الذي يفسر ماطرأ علي هذه الحركة في العقدين الماضيين من طفرة كبري جعلها تتحول في بحر سنوات قليلة من حزب صغير أو مدرسة فكرية إلي قوة شعبية وجماهيرية لامنافس لها. فالحركة الاسلامية الحديثة هي ثمرة تضافر هذه السيرورات المتعددة الفكرية- الاخلاقية والسياسية والاقتصاد- والاجتماعية. وهذه السيرورات خاضعة جميعا لتحولات التاريخ الإقليمي والعالمي، السياسي والحضاري. وهذا اللقاء بين هذه العوامل المختلفة هو الذي جعل المحللين يتحدثون في وقت من الأوقات عن مد إسلامي، أي عن حركة واسعة وعميقة وجامعة لكل الأقطار العربية. وهذا يعني أن مفتاح فهم طبيعة ومنطق نمو الحركة الاسلامية كحركة معارضة دينية جماهيرية، موجود في طبيعة الدولة والنظام القائمين نفسيهما، وكره عليهما.

ولعل المدرسة الأصولية(١٤)، ونقصد بها النحلة التي تجعل بناء الدولة الاسلامية، سواء بمعني تطبيق الشريعة في إطار الدولة الراهنة الوطنية، أو العودة إلي صيغة الخلافة وصورتها، هدفا أول، وشرطا أساسيا لتحقيق أي مهمة سياسية أخري، كانت ستبقي منهجا سياسيا ضعيف التأثير، أو كما كان عليه الحال في أكثر بلاد المشرق، حزبا سياسيا ذا عقيدة مستلهمة للقيم الدينية، بين أحزاب أخري عديدة، لو لم يتسن لها الالتقاء التاريخي بحركة اجتماعية وسياسية واسعة، تبحث عن عقيدة توحيدها ووعيها لذاتها. بل ربما كانت الأصولية قد بقيت، لولا مشكلة الشرعية التي كانت تعيشها الدولة الوطنية منذ تأسيسها، مدرسة فكرية أخلاقية، قليلة الاهتمام بقضايا الصراع الاجتماعي علي السلطة، أو بمشاكل الالتزام السياسي. وهو ما كان عليه الحال في المغرب العربي قبل العقد الأخير. فاجتماع هذه العوامل معا هو من شروط نموها وتكوينها الراهن المتفجر. ولو زال أحدها لتغيرت رهاناتها وأهدافها، وتبدلت توجهاتها وميادين اهتمامها ونشاطها. **إن المد الاسلامي يرتبط في الواقع بثلاث حلقات من الأزمة العامة التي تعيشها الدولة باعتبارها التعبير عن تنظيم المجتمعات في البلاد العربية: حلقة العجز عن**

رد التحدي الحضاري، والاندماج في دائرة الانتاج والابداع العالمية، وما يجره ذلك من أزمة إقتصادية بما تشمله من اختلال التوازن بين الاستهلاك والانتاج ومن ميل قوي نحو ازدياد التفاوت في التوزيع للثروة الاجتماعية وحلقة انهيار السياسة وما يبرر تداول السلطة وتركيزها وبناء شرعيتها، وكل ذلك من شروط تكوين اللحمة الوطنية، وقيام التضامنات الاجتماعية وحلقة انهيار الأخلاقية العامة، الوطنية والانسانية، وما يعني ذلك من ميل إلي التحلل الذاتي وتنامي مشاعر الاحباط والدونية الحضارية.

والواقع أن المغرب العربي قد أصبح الموطن الأكبر لهذه الحركات اليوم بقدر ما أدي تأخر ظهورها هنا إلي أن يختلط تطورها السياسي وتطورها الاجتماعي بحركة الاحياء العربي الاسلامي الحضاري وبحركة الاحتجاج الشمولية والمعارضة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية في الوقت نفسه. وهو الأمر الذي يفسر قوتها الاستثنائية، وشعبيتها الراهنة في هذه المنطقة بالمقارنة مع ما سبقها من حركات اجتماعية- سياسية في المشرق العربي، والتي بقيت مع ذلك، بسبب تقاسم الإرث الاحيائي مع حركات أخري، وفي مقدمتها الفكرة العربية، أقرب إلي الحزب القوي، منها إلي الحركة الشعبية الواسعة.

إن جوهر نجاح الأصولية، ومن ثم حصول المد الاسلامي، أي في الواقع تحول الحزب الاسلامي إلي أغلبية سياسية كتعبير عن هذا النجاح، قائم بالضبط علي ماتنكره عليها الحركات السياسية الأخري، أعني توظيف هذه الحركة الاحيائية الكبري للثقافة والروح العربية الاسلامية في المعركة السياسية، وبالتالي تحويل هذا الإرث الجماعي العام، إلي رصيد أو رأسمال خاص بنخبة إجتماعية جديدة مناوئة للنخبة القائمة. وإذا كان هناك رفض عنيف من قبل النخبة الأخيرة لهذه الاصولية، أي لهذا التثمير السياسي للإرث الروحي العام، فليس ذلك بسبب رفضها اقتسام السلطة، أو كرهها للدين، بل ولا لاستخدامه في السياسة، ولكن لأن الأصولية كما أصبحت عليه في الظروف الراهنة في طريقها لأن تؤسس في المجتمعات العربية، ولأول مرة، وضعا سياسيا داخليا جديدا قائما علي وجود نخبتين متميزتين كليا. أي لانها تضع لأول مرة واحدية النخبة، ومن ثم الحزب الواحد، موضع التهديد. إن ماتنكره النخبة الحديثة علي الأصولية هو في اعتقادي مايمثله نموها من تهديد كامن لواحدية السلطة. وهذا يعني وضع مسألة تداول السلطة موضع البحث لأول مرة في السياسة العربية الحديثة. في حين لم تكن المعارضة الكلاسيكية العاملة في إطار النظم القيمية العلمانية أو الوطنية المشتركة، تلغي إمكانية الاقتسام الممكن للسلطة بين أطراف نخبة واحدة.

وهذا النجاح الذي شهدته الاصولية الاسلامية كعقيدة سياسية، ومنهج من مناهج تثمير التراث الديني والاستفادة من الطاقات الكبري التي يولدها، هو الذي يفسر كذلك مايحصل في صفوف القوي الاسلامية ذاتها من تمايزات وتباين في الرأي وتنافس، بل وانقسامات كبري. فبقدر توسع انتشارها، واستملاك القوي الاجتماعية المعارضة والاحتجاجية لها، وتنوع مصالحها، تزداد فرص الاختلاف في تحديد الأصول والفروع، وفي تأويل وتفسير هذه الأصول والفروع بين الاسلاميين أنفسهم، وفي طرق ووسائل تحقيقها. حتي أصبح من المستحيل تفسير العديد من مظاهر الصحوة الاسلامية وتناقضاتها ونزاعاتها وأفكارها وشعاراتها، دون النظر إلي هذه الاختلافات، وماتنطوي عليه من مراهنات وتوظيفات متعددة بتعدد الحساسيات الاجتماعية والسياسية والروحية.

لكن من الصعب في اعتقادي أن نفهم التطورات والتحولات العميقة التي تشهدها الحركات الاسلامية في البلاد العربية والاسلامية اليوم بالاقتصار علي تحليل حركة الاحياء الاسلامي، والمد الديني العام. بل إن سلوك هذه الحركات يأتي في جزء كبير منه كرد فعل علي هذا الإحياء ذاته، أو بالأحري هو أحد المنتجات الفرعية لتطور الوعي والسلوك المدنيين في المجتمعات الاسلامية، والذي يشكل الاسلام السياسي، تماما كما يشكل الاسلام الأخلاقي طريقيه المتوازيين والمتناقضين. إن تحديث الوجود الاجتماعي، أي اخضاعه للمعايير العقلية الجديدة، بقدر ما أكد تخلي الدولة عن احتكار الاستخدام الشرعي للدين، فتح المجال أمام المجتمع أو بعض أطرافه لإعادة استملاك الدين كرأسمال سياسي متميز ومستقل عن الدولة، قابل للتوظيف في مواجهتها وضد ما أصبح يمثل دينها السياسي الخاص ومنطقها، أي اعتباراتها القائمة علي القوة والعلاقة الخارجية. وبقدر تنامي هذا التحديث نشهد تطورا في اتجاهين متناقضين معا: من جهة تراجع متزايد عن الموقف الديني في الشأن السياسي، وهو مايعكسه تصاعد قوة الفكرة العلمانية في المجتمع، ومن جهة ثانية توظيف مكثف للقيم الدينية في العمل الاجتماعي كما تعكسه الحركة الاسلامية. إن مانعيشه هو في الواقع أزمة الانتقال الخاصة بالمجتمع الاسلامي في سياق التحول الحضاري الجديد، وتحت تأثير الإحياء

الاسلامي، كانتماء حضاري في الوقت نفسه.

ولو تأملنا جيدا في الأمر لوجدنا أن الحزب الاسلامي لايمثل نفيا للدولة الوطنية الحديثة بقدر مايعبر عن تقدم مسيرتها. فهو يستبطن فكرتها الاساسية، أعني النظر إلي الدولة كمقر أول ووحيد للسياسة، وميدان الرهان السياسي الأكبر، كما يستبطن ما تفترضه لتحقيق ذلك، وتحقيق ماهيتها، من تعددية سياسية مفتوحة، وحركة فكرية شاملة. فوجوده يعكس ماتوحي به المظاهر، ولايعبر عن العودة الفعلية للقيم السياسية القديمة ولو أنه يدعو لإحياء التقاليد الماضية. وحتي في شعاراته التي تعكس موقف الاحتجاج الشامل فهو يعبر عن الاندراج الشكلي، أي الرسمي، للجمهور الواسع في نظام المجتمع الحديث، بالرغم من استمرار غياب إمكانية المشاركة الفعلية في هذا النظام، أو غياب ممارسة قيمه المادية والمعنوية في الوقت نفسه. إن التيار الاسلامي المعاصر يؤكد بما هو رد فعل علي تعثر تطبيق المبدأ الاخلاقي الحديث، النابع من مفاهيم الثورة السياسية الوطنية، والمرتبط بتكوين دولة المواطنين الأحرار المتضامنين، تحول هذا المبدأ الاخلاقي إلي ملهم ومحرك للسياسة العربية كلها. ولعل أكبر دليل علي أن الحركة الاسلامية ليست تجسيدا للردة الدينية، أو نداء لإحياء الدولة السلطانية التقليدية، هو تبينها لمطالب ومطامح الأخلاقية السياسية والمواطنية ذاتها، بما في ذلك الحرية الأصيلة للفرد، وجعلها كما ذكرنا الدولة محور اهتمامها ومركزه، باسم الدين، وقبولها بعد تردد كبير، بالتحول إلي حزب سياسي، وبالتالي أخذها بالمفهوم السائد للدولة الحديثة، وتعددية القوي والنظريات والرؤي السياسية والعقدية، مع مايعني ذلك من قبول تحويل الأيمان في نظرها إلي منبع لتضامن جزئي، وحزبي، بعد أن كان مركز تآلف وتلاحم جماعي شامل، يجاوز السياسة ويهمشها. إن هذا القبول بمبدأ الحزب السياسي، وفيما وراء ذلك بأولوية السياسة، هو التعبير الأكبر عن تراجع السياسة الدينية بالمعني القديم، وتعاظم النزوع عند جميع الأفراد (المواطنين) إلي المشاركة من داخل إطار الدولة الوطنية. فليس لهذا أي علاقة بالعودة إلي السياسة السلطانية التقليدية أو برفض الدولة الحديثة(١٥).

لكن إذا كانت الحزبية الاسلامية كنشاط ديني سياسي جديد، أي متمحور حول مشكلة تكوين وبناء السلطة، ثمرة نشوء الدولة الوطنية، فإن المد الاسلامي الراهن هو نتيجة إجهاضها في الوقت نفسه. فهو من جهة ثمرة طبيعية لعقلنة الوعي الاجتماعي المدني والديني، ومايرتبط بها من تنامي فكرة المواطنية والمساواة والحرية

ومن حاجات التنظيم السياسي وتداول السلطة كمبدأ للنظام الاجتماعي السياسي، وخلق الساحة السياسية الشعبية أو الوطنية، وتطوير مبادئ السيادة والشرعية في النظرية السياسية. وهو من جهة ثانية رد فعل علي تجميد حركة تداول السلطة بين النخب الاجتماعية المختلفة، وتداول الثروة وتوزيع المداخيل، وكذلك حركة تداول الرأسمال الرمزي المكون للهوية ولفضاء الثقافة والحياة العقلية والروحية، أي علي خيانة الثورة العقلانية ذاتها. وإجهاض الفكرة الوطنية الحديثة لايعني شيئا آخر سوي انكشاف عدم فاعلية الحلول التي قدمتها، وإخفاق سياساتها جميعا، الوطنية والاجتماعية.

فبسبب غياب أي قاعدة شرعية لتعديل نظام التوزيع وتداول الثروة الوطنية، سوي إرادة الحاكم نفسه وارتباطاته العائلية والأسروية، ومزاجه وعقيدته الشخصية، تحول التفاوت الاجتماعي إلي تمييز رسمي، ومنبع لقيم التمييز الديني أو الثقافي أو الجهوي أو الأقوامي أو الاجتماعي. وفي هذه الحالة لم يعد هناك من وسيلة ممكنة للرد علي الاحتجاج الاجتماعي المتنامي والنابع من الجوع والخوف والوحشة والقلق علي المصير، في كل الاقطار العربية إلا تطوير عناصر القهر الأعمي والمواجهة الشاملة. فقد أختفي من أفق الدولة والسياسه العربية أي معيار جامع ومقبول ومعروف للتفكير بتعديل الأوضاع أو تحقيق المساواة والعدالة وجعل التفاوت أقل إحباطا. وحتي في البلدان التي بعثت حدا أدني من الحياة في المؤسسة النيابية، أصبح التباين بين النخب السائدة والكتلة الشعبية كبيرا لدرجة لم تعد تستطيع فيه هذه الاخيرة أن تقدر طبيعة المشاكل الحقيقية التي تتصدي لها، ولامشاعر الجمهور الذي تريد قيادته. لقد أضيفت إلي غربة السلطة السياسية غربة النخبة القائدة نفسها. وهكذا أخذ الانطباع يزداد بأن دور الدولة ووظيفتها لم يعودا شيئا آخر سوي خلق التمايز والتمييز شبه العنصري بين الناس وترسيخه.

ونتيجة لرفض الدولة منذ البداية الاعتراف بمشروعية السؤال عن طبيعة القيم الملهمة للسياسة، ومرجعيتها، وتاريخيتها لأنها لم تكن تستطيع أن تري أصلا في هذه السياسة شيئا آخر سوي تحقيق إرادة الحاكم ورغباته، تقلص التداول الرمزي المكون للهوية إلي عملية إعلانية وإعلامية هدفها ووظيفتها نشر خطاب القائد وصورته وتوزيع أفكاره وكلامه، هو وحاشيته، وماتتغذي به من أوهام وخرافات وتخيلات، وماتشخص إليه من أنماط وطقوس استهلاكية. وفي هذه الحالة أصبحت السياسة الثقافية متطابقة مع سعي الدولة المعقلن والمنتظم لتدمير

الروح المعنوية، وإفساد القيم التاريخية، الانسانية والاخلاقية، التي تخلق اللحمة والهوية الجماعية، وذلك كوسيلة رئيسية لفرط عقد المجتمع واحتلاله من الداخل، أي من عقله وشعوره.

وفي جميع مستويات هذه الازمة، ويقدر ما عاد الاسلام ليحتل موقع العقيدة المعارضة والملجأ العام من الازمة التاريخية، كان عليه، أو يطلب منه، أن يقدم العناصر والقيم اللازمة للتصدي لهذه الأزمة، وللمساهمة في إعادة بناء الجماعة والدولة، والنظام السياسي. وهو الأمر الذي مايزال يسعي إليه المفكرون الاسلاميون الذين اعتقدوا أن بإمكانهم إعادة بناء السلطة كلها وعلي هذه المستويات الثلاث، الاخلاقية والسياسية والاجتماعية، علي اساس استلهام القيم والافكار والمبادئ الاسلامية أو المستمدة من الاسلام، دون الحاجة إلي ماعداها. ويتلخص هذا البناء في شعار أساسي واحد هو الدولة الاسلامية. فيما تتضمنه الدولة الاسلامية من إعادة الاعتبار للقيم التاريخية العربية والروحية والمدنية، من المفترض أن تفتح الطريق واسعا للخروج من الاستلاب الحضاري والرد علي أزمة الهوية، أو إذا شئنا لإعادة بناء العصبية الجماعية، علي أساس إحياء جذوة الإيمان والعصبية الدينية، في مواجهة انهيار العصبية الوطنية الحديثة. وبما تتضمنه من استبعاد النخبة القائمة "غير المؤمنة"، من السلطة والمجتمع، فمن المفترض أن تشكل الرد الناجع علي نظام الاستبعاد واحتكار السلطة من قبل هذه النخبة، وإقامة سلطة جديدة تستند علي الحاكمية الإلهية، أن يضمن استلهامها للقيم الدينية، وصدورها مباشرة عن الايمان والالتزام بالكتاب الالهي، تحويلها إلي سلطة جماعية، وإلغاء القطيعة بين الدولة والأمة(١٦). وبما تنطوي عليه من ارتباط لاينفصم بين الايمان والاخلاق، يفترض في الدولة الاسلامية أن تشكل ضمانه أكيدة لبناء السياستين الاقتصادية والاجتماعية علي أسس جديدة تؤمن التوزيع العادل والمساواة، وتخفف من تفاقم النزاع الاجتماعي وتطلق من جديد عملية التكافل والانتاج والتنمية الاقتصادية.

فإلي أي حد تقدم نظرية هذه الدولة الاسلامية، بما هي تربية أخلاقية، وسياسة عملية، واختيارات اقتصادية، كما تبدو اليوم في فكر الحركات الاسلامية المتعددة، حلا ناجعا وفعليا للتناقضات التي كانت بالفعل في أصل نشوئها، وشرعية نموها واحتضان المجتمع لها؟ وإلي أي حد يشكل بناء سلطة إسلامية مدخلا لمواجهة أزمة الاجتماع السياسي العربي الراهن؟ وماهو مضمون هذه السلطة، وماهي ملامح النظرية الاسلامية المعاصرة فيها، وماهي إمكانات تحقيقها؟ هذا هو موضوع نقد المشروع الاسلامي السياسي والاجتماعي والكشف عن مدي اتساق فرضياته أو تناقضها، وهو موضوع آخر يختلف عن موضوع هذا البحث الذي يقتصر علي محاولة فهم وتفسير الحركة الاسلامية كظاهرة اجتماعية تاريخية والكشف عن المعني الاجتماعي والسياسي والثقافي لنموها وتطورها(١٧).

المراجع

١) فالاسلام كما يقول حسن البنا "نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا: فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغني، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة".مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط ٢، بيروت المؤسسة الاسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٢٧٤.

٢) إن الدوافع تبدو هنا إذن بالاساس قومية ووطنية تهدف إلي تدعيم فكرة المجتمعين الاسلامي والعربي علي التطور ومنافسة الأمم الأخري. أما استمرار الصراع، وتحوله إلي نزاع عدائي، فليس لهما سبب آخر إلا سعي التحديثيين أو العلمانيين، بالتحالف مع الخارج، إلي تحطيم هذه النواة الحية والقضاء علي المستقبل العربي الاسلامي. يصف عبد الله النفيسي هذا الموقف فيقول " وهي حركة تزكية للفرد وتعبئة للجماعة، حركة بناء ديني... وحركة تغيير اجتماعي عام لاتستغني بجهد الفرد ولاتقتنع بإصلاح أمره الخاص... وهي حركة دعوة إصلاح وفي الوقت نفسه حركة جهاد. "مستقبل الصحوة الاسلامية"، في كتاب، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية/جامعة الأمم المتحدة، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٢٣-٣٢٤.

٣) ظهرت الحركة الاسلامية في أواخر العشرينات "كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوة بالمعني العقائدي الحضاري السياسي". فليس التيار الاسلامي طارئا، وإنما هو الأصل، ثم بدأ التضييق يأخذ عليه السبل، وانطمر سنوات قليلة قبل أن يطفو علي السطح من جديد. أنظر، طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢، دار الشروق بيروت/ القاهرة ١٩٨١، ص ٣٩.

٤) وكذلك " وكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية". عبد القادر عودة، الاسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٥١، ص ٦١-٦٨.

٥) هذا هو الموقف العام لمثقفي التيارات اليسارية والقومية عموما. ولاشك أن هذا الموقف يعكس واقع الصراع السياسي، ويرد في جزء منه علي موقف بعض الاسلاميين في تكفير الشيوعيين والقوميين، أو مايطلق عليهم اليوم عموما العلمانيون. لكنه يتجاوز في عمقه رد الفعل ليعبر أيضا عن رؤية فلسفية وتاريخية.

٦) انظر حسن حنفي، التراث والتجديد، القاهرة، ١٩٨٠. وكذلك، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الامم المتحدة، بيروت، ١٩٨٧.

٧) علي سبيل المثال، عبد الباقي الهرماسي، "الاسلام الاحتجاجي في تونس"، والحبيب الجنحاني، "الصحوة الاسلامية في بلاد الشام"، في الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، م م. كذلك سمير أمين في أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥.

٨) في مثل هذا التحليل وقع عبد الله العروي الذي يتساءل فيما إذا لم يكن سبب ظهور هذه الحركة الدينية، أشياء "مثل السياسة التعليمية؟ وقد تشير إلي العوامل أو التأثيرات الخارجية عن الدول العربية وتأثيرات الدول العربية في بعضها البعض وهي تأثيرات واضحة مثل التمويل وغير التمويل. ثم نلاحظ أن هذه الحركة ظهرت وتطورت بعد سياسة تعليمية معينة. أما سياسة تشجيع مدارس تقليدية أو كتابية والمدارس الدينية إلخ فمن الواضح أن هذا النوع من التعليم ينمي هذا الاتجاه. ثم ثالثا إن هذه الظاهرة هي دليل فقط علي الحدود التي تكلمت عنها وهي الحدود الموضوعية التي منعت الدولة من تحديث المجتمع". أنوال، ١٤ أكتوبر ١٩٨٩. هذا ماتعتقده بعض السلطات العربية التي تسعي إلي نشر التعليم الأجنبي ومحاربة التعريب باعتباره من مصادر نقل القيم الدينية. والحال أن التغريب هو من أهم عوامل نمو التطرف الاسلامي لما يبعثه من شعور بالتمزق والاحباط، في حين أن التعليم الديني الفعال والصحيح يلبي حاجة فعلية قائمة ويساهم بالتالي في تحقيق الرضي والاستقرار بدل تعميق القلق والاحباط.

٩) لعل الانتشار الواسع الذي لقيه كتاب نقد العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري يعبر خير تعبير عن رسوخ هذه الفكرة في أذهان قسم كبير من النخبة المثقفة. فهو يحاول أن يقدم لها البرهان الساطع والقاطع علي استمرار هذه البنية التقليدية التي تكونت منذ القرن الثاني للهجرة، والتي ماتزال تتحكم بالثقافة والعقل العربيين. ولعل مفهوم العقل العربي نفسه، كماهية ثابتة، تتكون وتبقي وتستمر، وتتجاوز الزمان والمكان، يقدم بذاته التفسير المطلوب.

١٠) يمثل محمد أركون النموذج الأرقي لهذا الفكر الوضعي التقليدي، وللتمايز الذي يقيمه بين الحداثة والتقليدية. ولكن بعكس الآخرين، يخفي أركون هذه النزعة الوضعية المبسطة تحت ستار كثيف من المفاهيم التاريخية والاجتماعية. أنظر ١٩٨٢، Lectures du Coran, Paris

١١) لكن علي مستوي آخر، ساهم هذا الموقف في حرمان العقل من نقد العقلانية نفسها وشكل نوعا من الضمانة المطلقة أو التوقيع علي بياض لدعاتها. وكان من نتيجة ذلك أن ضعفت الحيطة من انزلاق العقل وضلاله، وهذا الضعف في الحيطة والحذر اتجاه التيار العقلاني، في السياسة والمجتمع معا، هو الذي يفسر السهولة والسرعة والضخامة التي تطور بها الفكر العنصري، والنازي والتمييزي، ومايزال، كشكل من أشكال ضلال العقلانية التي أعطيت، مقابل العقائديات الأخري، نوعا من الثقة العمياء وإيمان العجائز. أنظر اغتيال العقل م م.

١٢) مشكلة العداء للاسلام أنه وهو يعامل جميع المشكلات العقدية الاسلامية علي أساس أنها بالواقع أو القوة تنظيمات جهاد وتكفير وهجرة مقنعة أو مستورة، يحرم نفسه من القدرة علي بلورة أي سياسة حقيقية تجاه الحركات الاسلامية. فمثل هذه السياسة تحتاج إلي معرفة الاختلافات داخل حضور الاسلام والتسليم بها، وتحديد أهداف مقبولة وطنيا وإسلاميا لمعالجتها. فمن المقبول وطنيا وإسلاميا العمل لتوجيه القوي الاسلامية عموما في اتجاه القبول بالشرعية والعمل ضمن أفق نظم ديمقراطية. ولكن لو أعتقد المسؤولون في دولة من الدول أن الاسلام في كل تشكلاته يمثل خطرا علي السلطة، لعني ذلك إضافة لما يحمله من خطر الاعتقاد بضرورة مواجهة الاسلام كدين، وبالتالي التعرض للنواة الحية للهوية المحلية، ضرورة ضرب حصار عام علي الاسلام السياسي عموما، وتحويل الجناح الواسع منه، أعني غير الجهادي والعنفي، بالقوة والقهر، إلي نموذج جهادي. وهو مايحصل اليوم في الكثير من الأقطار اعتقادا من بعض السلطات أنه بذلك يسهل تعرية الاسلاميين أمام الرأي العام المحلي والعالمي لتبرير القضاء عليهم بالعنف والقوة. والحال أن هذه السياسة تقود مباشرة إلي عكس الأهداف التي ترمي إلي تحقيقها، أي لاتخدم في الواقع إلا النموذج المتطرف الذي يبرهن بذلك للآخرين علي خطأ الاعتقاد بإمكانية العمل من داخل الشرعية. ومن جهة أخري، يبدو العمل في نطاق التفكير بمشاكل الاسلام أو تجديده، بالنسبة للمثقفين عموما، كما لو كان سعيا ضائعا، ودون مردود سياسي أو مادي أو معنوي. فهو انشغال لاجدوي منه بإعادة ترتيب وتنظيم "شأن" عام وبيت العامة من الناس حتي يتعرفوا علي انفسهم فيه، في حين أن الفكر العربي لم يهتم حتي الآن إلا ببيوت الخاصة وحاجاتهم ونظمهم الفكرية.

١٣) هل نعتقد مثلا أن يكف الجمهور الاسلامي عن استخدام الاسلام في التعبئة السياسية أو الوطنية لو أمكن إقناعه بأن الاسلام الاصلي، أو أن القرآن، لايطالبان بالربط بين الدين والدولة؟ وهل من الممكن حصول هذا الاقناع؟ وباسم ماذا وكيف؟ هل يكفي أن يكون مفهومنا للسياسة صائبا، حتي نجعل الواقع يعمل في السياسة حسب المفهوم الذي نعتقد أنه الصواب؟

هذا لايعني أن ليس لهذه المعركة العقيدية معني بالطبع. فهي ترتبط مباشرة بالمعركة السياسية الرامية إلي كسب الشرعية أو

تدعيمها أو بنائها. أما معركة الوجود فهي محسومة مسبقا.

١٤) أصبح مصطلح الأصولية يثير حساسية لدي الاسلاميين في الوقت الحاضر، ولم يكن الأمر كذلك من قبل، إنما علي العكس، كانت الأصولية تعني مذهب الاعتقاد بأن الاحياء الاجتماعي والإحياء السياسي للمجتمعات الاسلامية يستدعيان العودة لأصول الدين والشرع الثابتة قبل تحريفها التاريخي. ولايزال هذا الاعتقاد الأطروحة الرئيسية للحركات الاسلامية علي اختلاف اجنحتها، بالرغم من أنه قد تعرض إلي الكثير من التعديل والتجديد. وقد حصلت حساسية خاصة مشابهة بالنسبة لمفهوم السلفية الذي كان قريبا منه في معناه. وسبب الحساسية هذه ماتعرضت له هذه المصطلحات من استخدام في سياق سلبي من قبل القوي المعادية للاسلاميين، أو، بالنسبة للسلفية، من قبل جماعات محددة محافظة اطلقت علي نفسها هذا الاسم. ونحن نستخدم مصطلح الأصولية هنا للدلالة علي مدرسة فكرية أو منهج فكري ينظر إلي شؤون المجتمع والحلول التي تحتاجها من خلال العودة للأصول الدينية واستلهامها، سواء كانت مبادئ دينية، أو أحكاما شرعية، أو قيما أساسية. وهذا في مقابل المدارس الفكرية الآخري التي تنكر العودة لهذه الأصول كمدخل ضروري أو رئيسي لفهم الحقيقة الاجتماعية والرد علي المشاكل التي تصدر عنها. أما مصطلح الاسلامية فإنه يعني الحركة الاسلامية الفعلية، بما هي حقيقة تاريخية وعملية وممارسة سياسية واجتماعية ودينية. والمدرسة ليست الحركة العملية وإن كانت العقيدة التي تلهمها. فوجود الحركة الاسلامية كما هي عليه اليوم مثلا، بقوتها ومضمونها السياسي والاجتماعي لايفسر بوجود المدرسة الفكرية وحدها.

١٥) وبالعكس، إن رفض الاعتراف للاسلاميين، بصرف النظر عن صحة أو خطأ تفسيرهم وتأويلهم للدين، بحقهم في ممارسة نشاطهم السياسي وتكوين حزب يعبر عن عقائدهم، كان تعبيرا عن انعدام قدرة الدولة الوطنية الحديثة علي الالتزام بالمبدأ الأخلاقي الذي يؤلف قوامها الجوهري، أي الحرية، وبالتالي مقدمة للعودة إلي مفهوم الدولة السلطانية.

١٦) أدركت حركة النهضة التونسية التي لاتزال تلعب دورا طليعا في الحركة الاسلامية العربية أهمية التحديد الدقيق لمفهوم الصفة الاسلامية الملصقة بالحركات العربية، وتمييزها عن مفهوم الدولة الدينية. تقول أحدي وثائقها الجديدة حول الصفة الاسلامية لحركة النهضة: "إن أول مايتعين تأكيده في هذا الصدد هو أن حركتنا هي حركة إسلامية سياسية ذات طموحات تغييرية تنموية شاملة تسعي إلي تأصيلها بما يتلاءم وقيم الأمة الحضارية وتجتهد في تحقيقها استنادا علي الشرعية الجماهيرية. فهي بهذا المعني ليست حركة دينية تجزئ نظرتها للاسلام وتحتكر الحديث باسمه وتستمد شرعيتها من سلطة غيبية متعالية تفرض التسلط والاستبداد باسمها وتصادر حريات المخالفين العامة والخاصة من أجل السيادة.

إن رفض حركة الاتجاه الاسلامي اعتبار نفسها دينية بهذا المعني وتأكيدها في مقابل ذلك علي طابعها السياسي بالمفهوم الاسلامي يجعل حقها في الممارسة السياسية واضحا ومشروعا لايتوقف علي أن يحدده أو ينظمه طرف سياسي ما وإنما يفرضه واقعها الجماهيري وينظمه القانون وعلي رأس هرمه الدستور الحالي للبلاد رغم مالنا عليه من مآخذ ". الفجر، ع١٢، ٦ أكتوبر ١٩٩٠.

١٧) حول هذا النقد ومفاهيم الحاكمية والدولة الاسلامية، أنظر كتابنا نقد السياسة : الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢.

المجتمع . والدين . والدولة في مصر

أحمد شرف

(١)

توجد ثلاث حقائق واضحة، تتعلق بموضوع الدراسة، تشكل استخلاصات موضوعية، لا تتعلق بذاتية متلقيها، أو متتبعها ومظهرها، هي حقائق نبعت من مسيرة تاريخية طويلة، تمتد إلى اكثر من عشرة آلاف سنة وهذه الحقائق هي:

أولا - يعتبر المجتمع المصرى أقدم مجتمع متحضر عاش على وجه البسيطة، وفق مستخلصات العلوم الحديثة جميعها. وتعبير متحضر ليس وصفا أخلاقيا أو ذاتيا، ولكن نعنى به الحقيقة الموضوعية، والتى تعنى أن علاقة أفراد المجتمع تطورت ونمت، وتخطت العلاقة الأسرية، أو علاقات الرحم والدم. وتكونت كعلاقة سياسية تقوم على رابطة الإقليم، الممتزجة برابطة القوم فى علاقة أشبه ما يكون بالرابطة القومية، أو رابطة الأمة بمعناها الحديث. والتى تقوم على وحدة اللغة. ووحدة الحياة الاقتصادية - الإجتماعية. ووحدة الثقافة والأبنية الفكرية والاجتماعية المتسقة التى تجسد العادات والتقاليد. كذلك انقسمت حياة أفراد هذا المجتمع إلى الأنساق الطبقية التى تقوم وتبنى على دور القوى الإجتماعية فى عملية الانتاج التى تسود فى حياه المجتمع. أي أن الانقسام المجتمعى شأنه، شأن الرابطة المجتمعية تم بدورة هو الأخر على أسس إقتصادية - اجتماعية أو سياسية، وتعدى أو تخطى أو تقدم على الانقسامات التى تنشأ عن رابطة الدم كالأسرة والعشيرة والقبيلة، أو العناصر أو حتى الأقوام بالمعنى غير المتطور.

وتشير قضايا المجتمع المصرى إلى عدة نقاط هامة :

١ - تحديد بداية المجتمع المتحضر فى مصر :

على الرغم من أن الحفريات فى صحراء مصر الغربية تكشف عن وجود الآلات الحجرية القديمة منتشرة فى كل جهات الصحراء الكبرى، مما يدل على أن الإنسان كان يغطى وجه هذه المناطق، وعلى الرغم من أن الأبحاث تدل على أن أقدم هذه الأدوات الحجرية يرجع إلى ٢٠٠ ألف سنة، وأنه قد اكتشفت فى واحة «الداخلة» مطمورة بها مجموعة من الأدوات الحجرية ترجع إلى حوالى ١٥٠ ألف سنة ويقول جمال حمدان (١) فى شخصية مصر «وقد عثر فى «بيرطرفاوى» على صناعة «موستيرية» ترجع إلى نحو ٨٠ ألف سنة مضت.. كذلك عثر فى واجة «الخارجة» على صناعة «عاطرية» ترجع إلى ٣٠ ألف سنة مضت». على الرغم من كل هذا. إلى أن الدولة الحضارية، أو المجتمع الحضارى بالمعنى المحدد وكما يرى العالمان فى علوم المصريات د. احمد بدوى و د. محمد جمال مختار(٢): أن هناك جيليين من الحضارات القديمة ما قبل

أحمد شرف - باحث مصرى

التاريخ «وهى الفترة السابقة على اكتشاف الكتابة، ووجود الآثار على هيئة نصوص مكتوبة» الجيل الأول يضم دولة «مدنية» على النسق المعروف فى كوم امبو وحلوان والفيوم وعند مرمدة «أبو» غالب غربى القاهرة. والجيل الثانى تظهر فيه آثار دولة المدينة فى مكتشفات ديرتاسا والبدارى والفيوم والمعادى. وحلوان ونقادة، والبلاص والقمرة، وأبيدوس وبعض بقاع النوبة السفلى ويتتبع د. جمال حمدان هذه الحضارات ويبين أن معالجة آثار بعضها بالكربون المشع يكشف عن تحديد أعمارها بدقة، ويبين أن مرمدة «أبو» غالب ترتد إلى ٧١٠٠ ق.م. فإذا أخذنا فى الحسبان نظرية هنرى برستيد وهو أهم علماء المصريات فى كتابه انتصار الحضارة (٣) حيث يقول «مع مضى الزمن كان سكان الدلتا أسبق فى الحضارة من سكان الصعيد، وكان هذا السبق فى الدلتا سببا فى تنظيم أهلها لأنفسهم وتعاونهم فيما بينهم وانتهى الأمر بأن أصبحت لهم حكومة.. ساعدت فى عملية ضبط جداول الرى، وتطهير الترع لتسهيل جريان الماء.. ويورد : أن حكومة إقليم معين بدأت تنازع إقليما معينا حتى قامت مملكة كبرى تشمل كل أقاليم الوجه البحرى» وقد حدث نفس الأمر فى الوجه القبلى ويؤكد برستيد «كانت هاتان المملكتان قائمتين من سبعة آلاف سنة أى حوالى ٥ آلاف سنة قبل الميلاد وظلتا متجاورتين عدة قرون».

وحدثت أكثر من محاولة للاتحاد. إلا أن التاريخ يشير إلى محاولتين محددتين الأولى حدثت باسم الاتحاد الأول ووقعت حوالى الربع الأخير من الألف الخامسة قبل الميلاد، أى فى منتصف القرن الثالث والأربعين قبل الميلاد، يشارالى أنها جرت كما يشير اكثر من عالم من علوم المصريات فى سنة ٤٢٤٢ ق. م. والاتحاد الثانى والأخير والمستمر حتى يومنا الحاضر تم على يدى الملك نعرمر «مينا» فى تاريخ يرجح من غالبية علماء المصريات أنه ٣٢٠٠ ق. م.

٢ - عمليات الإنتاج الاجتماعى التى شهدتها مصر فى ظل تطورها الحضارى :

ارتبطت بداية الحضارة ونشأتها بتحلل عملية الإنتاج الطبيعية، وبروز عملية الانتاج الإجتماعية التى تقوم على الإنتاج الصغير والتبادل البسيط، والتى شهدت تقسيم العمل، وظهور التباين فى الحرف والمهن، وتطور الزراعة، واعتبارها ركيزة الإعمار، وسبب تكون ثروة المجتمعات. وفى غمار عملية الإنتاج الاجتماعية هذه ظهرت الأنظمة العبودية، وأنظمة القنانة، وأنماط اقتصادية واجتماعية كثيرة تدور كلها حول صعود العبودية الشخصية وعبودية الأرض أى القنانة ومقاومة هذه العبودية فى صورتها الفجة حيث ملكية الرقبة، وكذلك فى صورتها القنانية حيث اشكال الاقطاع المختلفة.

والمجتمع المصرى المتحضر اكثر مجتمعات المعمورة الذى عاش وأتلف مع عملية الانتاج الصغير والتبادل البسيط، فلقد نشأت عملية الإنتاج الاجتماعية التالية والتى تقوم على الإنتاج الكبير والتبادل الواسع، والتى مثلت الصناعة فيها الأساس لتكوين ثروات الأمم.

٣ - أساس الاستمرارية والتماثل فى حياة المجتمع المصرى المديدة :

فى موسوعته الرائعة عن شخصية مصر، توصل د. جمال حمدان إلى أن حياة المجتمع ظلت متماثلة عبر عدة آلاف من السنين، وقد أرجع هذه الاستمرارية إلى عوامل جغرافية - اجتماعية أساسا، غير أن المتتبع للتاريخ المصرى لا يجب أن يخلط بين السبب والنتيجة، فعلى الرغم من ثبات العوامل الجغرافية، واثرها الواضح فى المحافظة على الثبات الاجتماعى إلا أن العوامل الحاسمة فى تحديد مراحل تطور المجتمعات تعود أساسا إلى العوامل الاقتصادية - الاجتماعية، وحياة المجتمع المصرى بمسيرتها المديدة تبرهن على ذلك. فعلى الرغم من أن شكل القرية المصرية، وحياة الفلاح فيها لم يختلفا فى خطوطهما العامة فى القرن الثامن عشر قبل الميلاد عنهما فى القرن الثامن عشر بعد الميلاد بفاصل زمنى يمثل ٣٦ قرنا من الزمان أى ٣٦٠٠ سنة إلا أن شكل القرية المصرية فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين بعد الميلاد، تختلف اختلافا جذريا عنها فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر بعد الميلاد بفاصل زمنى قرن واحد من الزمان، أى مائه سنة فقط. رغم ثبات العوامل الجغـرافية.

والسبب يرجع عمليا إلى تغير طابع عملية الإنتاج الاقتصادية - والاجتماعية السائدة ففى الحالة الأولى يرجع سبب الثبات والتماثل بالتواصل فى أن عملية الانتاج العامة السائدة فى المجتمع المصرى كانت واحده، أى عملية الأنتاج الصغير والتبادل البسيط، ومكونها الرئيسى يدور حول الزراعة والحرف البسيطة بينما الحالة الثانية كان سبب التغير يرجع لتغير طبيعة العملية الإنتاجية،أى الانتقال من الإنتاج الصغير والتبادل البسيط إلى الإنتاج الكبير والتبادل البضاعى الواسع، والانتقال من حرفية الزراعة، إلى مهنية الصناعة، والذى عبر عنه د. جمال حمدان الانتقال من الرى الحياضى أو الفيضى إلى الرى المسيطر عليه، والذى غير طبيعة النهر بالصناعة

كخزان أسوان والسد العالى. فالزراعة ذاتها، والرى كمكون رئيسى لها فى البيئة المصرية تحولت من اطارها الحرفى البسيط أى الزراعة بالزراعة أو الزراعة بالحرفة إلى الزراعة المصنعة، أو تصنيع الزراعة بمعنى تطوير اطارها الحرفى البسيط والصغير إلى الاطار المهنى الواسع والكبير.

إذن الاستمرارية والتماثل وجدا فى حياة المجتمع المصرى المتحضر الطويلة لأسباب موضوعية، وتتغير تغيرا ثوريا وجذريا حاسما فى سنوات القرن العشرين أيضا لأسباب موضوعية.

٤ - مصر كانت قائدة السبق، وبطلعه فى الإنتاج الصغير، وكانت متخلفة فى الإنتاج الكبير:

المتتبع لآثار المجتمع المصرى منذ خمسة آلاف سنة سواء فى الميدان المادى أو المعنوى، يقف على ملامح تقدم عجز أى مجتمع بشرى فى ظل الإنتاج الصغير أن يصل الية حتى المجتمعات الأوربية حتى القرن السابع عشر بعد الميلاد. والمجالات كثيرة، ويمنعنى ضيق هذه المساحة عن ذكر الأساس فيها، ولكن آن الأوان لإعلام الشعب المصرى بما صنعه آباؤه أو أجداده العظام والجازه فى الميادين المختلفة: فى الزراعة، والحرف، والصناعات البسيطة، فى علوم الفلك، والطب، والكيمياء، والهندسة والرياضيات، وفى المواصلات وفى القانون والاجتماع والأدب.. إلى آخر ميادين المعرفة النظرية والتطبيقية وفى هذا الصدد، يجب أن نرصد أن قمة هذا العطاء بلغت منتهاها فى عهد الدولة الفرعونية الحديثة، وبعد انتهاء الدولة الفرعونية وبداية عصر احتلال مصر فى القرن الخامس قبل الميلاد، شهدت مصر صحوتين حضاريتين، لم تطالا نقط القمة الحضارية، وقمة التقدم التى مضت فى العهد الفرعونى، ولكنهما شكلتا قمتين على خط أو منحنى الانكسار الذى أصاب مصر، وهما الحقبة الاغريقية والتى بدأها الاسكندر الاكبر، وانتعشت فى العصر البطلمى. والحقبة الفاطمية والتى تقدمت بتحضيرات فى العصرين الإخشيدي والأيوبى والصحوة الأغريقية والصحوة الفاطمية لم تبلغا مستوى التقدم المادى أو الثقافى الذى كانت عليه مصر فى عهد الدولة الفرعونية عموما، وما عرف بالعهد الامبراطورى فى ظل حكم الرعامسة خصوصا، ولكن الصحوة، أو مثل هذه القمة هى أشبه بقمة تل على هضبة متسعة، وليست كقمة الجبل الشامخ فى سلسلة جبال متراصة فى العهد الفرعونى فشتان ما بين جبل شامخ، وقمة تل على هضبة ممتدة من حيث الارتفاع والمتانة والقوة والصلابة.

٥ - ثوابت المجتمع المصرى على طول عمره:

لم تعرف البشرية مجتمعا مثل مصر تحددت جدوده الجغرافية منذ اكثر من ٥٢ قرنا من الزمان، فجغرافية مصر التى شكلت موضعها كما اكد د. جمال حمدان،و كانت عاملا فى تحديد موقعها الذى توسط العالم القديم، وجعل منها مجتمعا مفتوحا طوال التاريخ، لقد تشكلت جدليات المجتمع المصرى بين الموضع والموقع، وخلقت مجتمعا مصانا من جهة، ومفتوحا من جهة أخرى، لذلك صار المجتمع البوتقة أى الذى يصهر، ولا ينصهر، يستوعب، ولا يفنى، يتطور ولا يتحلل.

إن قدرة التمصير فى المجتمع المصرى غلبت دائما دوافع التميع والاستلاب الخارجى ولكن ظل التمصير دافعا لتقدم المجتمع، لأنه دائما ارتبط بقدرة المجتمع المصري، التى جسمتها خبرته الحضارية الممتدة على التطور بانتقاء ما يراه صفة أساسية، أو مادة اساسية لتقدم المجتمعات. وتطور البشرية.

ثانيا: يرتبط الدين بحياة المجتمع المصرى، ارتباطا شديدا، لاانفصام لعراه، وقد ارتبط تطور المعتقد الدينى ارتباطا حقيقيا بتطور المجتمع المصرى ذاته، وخضع هذا التطور للتمييز بين مرحلتين تولدتا عن حد فاصل ظهر فى حياة المجتمع المصرى عبر تطوره الحضارى القديم، بمسيرته شديدة الطول. هذا الحد يتجسد فى استقلالية مصر، فعلى الرغم من طول عمر المجتمع المصرى، إلا أنه يمكن التمييز بين مرحلتين الأولى تضرب فى اعماق التاريخ، وتصل إلى نقطة معينة هى نهاية الحكم الفرعونى، وهى مرحلة استقلال مصر، ولا يمنع أن الفترة الأخيرة فى هذه المرحلة قد كانت فترة مختلطة فقد احتل الآشوريون مصر، وحررها ابسماتيك سنة ٦٦٤ ق.م. واحتلها الفرس بقيادة قمبيز سنة ٥٢٥ ق.م وأخرجهم «أميدتى» سنة ٤٠٤ ق.م. وجاءوا مرة أخرى واحتلوا البلاد سنة ٣٤١ ق.م واستمر حكمهم ٩ سنوات حتى جاء الاسكندر الأكبر وأخرجهم وفتح مصر سنة ٣٣٢ ق.م وانهى الحكم الفرعونى وهكذا مثلث ٣٣٢ ق.م حد الموسى بين مصر المستقلة أساسا، ومصر المحتلة أساسا بين مصر المستقلة ذات العلاقات الخارجية والعلاقات الامبراطورية أحيانا. ومصر الولاية ضمن امبراطورية كانت دائما كبيرة اغريقية يونانية، رومانية، عربية، عثمانية، بريطانية حتى مصر المستقلة من سنة ١٩٥٦ بعد الميلاد، ولا يعنى هذا أن الاغريق انفصلوا عن اليونان واستقلوا بمصر، وأن الفاطميين انفصلوا عن العباسيين واستقلوا بمصر، تأكيد صفة أخرى لمصر فى هذه المرحلة، مرحلة الاحتلال والولاية لآخرين.

وفى المرحلة الأولى أى مرحلة مصر المستقلة تطور المعتقد الدينى فى مصر تطورا ملحوظا وكبيرا، وإن ظل الطابع العام لهذا التطور هو آليات المجتمع المصرى المستقل ذاته، وفى المرحلة الثانية تطور ارتباط المجتمع المصرى بمعتقدات دينية تتخذ صفة العالمية وهى الديانات السماوية، ولكن ظل ضغط المعتقد الدينى المصرى فاعلا ومؤثرا إلى حد يطرح بموضوعية، فكرة التمصير حتى على المعتقد الدينى للديانات السماوية العامة.

وحتى نتابع ذلك يجب أن نقف على ما يلى :

١ - المرحلة الأولى : تطور المعتقد الدينى فى مصر وحدها :

دون الدخول فى تفصيلات كثيرة، إلا أن المعتقد الدينى المصرى ارتبط أساسا بمركزين أقليميين شكلا، نظريتين رئيسيتين فى تطور المعتقد الدينى المصرى همـا (٤) :

أ) مركز «أون» وهى عاصمة قديمة لمصر، البعض يرى أنها كانت عاصمة لدولة موحدة، فى اتحاد قديم، لم تستدل الآثار عليه، وهى فى هذا التصور ترتد إلى الألف الثانية عشرة قبل الميلاد، وكان وظل موقعها فى منطقة عين شمس الحالية بالقاهرة الكبرى الآن، وعين شمس ترجمة حرفية للفظة «أون» والبعض الآخر يراها مجرد مركز قوى أو مدينة قوية، وبالذات للعقيدة لمعت بعد الاتحاد الثانى الذى أسسه مينا، وأنها بهذا وفى تطور مستمر كانت مركزا لتطور عقيدة «آتوم - رع - حور» أى لديانات آلهة الشمس والنيل والحياة المصرية الملموسة، وأن دياناتها وجدت فى الاعتقاد الدينى للمجتمع قبل الاتحاد. وبعد الاتحاد فى الدولة الفرعونية القديمة والوسطى والحديثة. وأخذت تجليات عدة، وانبثقت من فكرة الاله الى خلق ذاته بذاته، ثم خلق مجمع الالهة «تاسوع» ليدير شئون الدار الدنيا والآخرة. وقد تجسد هذا المعتقد أحيانا فى رع، وأحيانا فى آتوم، وأحيانا فى رع رآتوم، وأحيانا فى أوزير وأحيانا فى آمون. ولكنه ظل له أصول واحدة.

ب) - مركز منف وهى عاصمة دولة الوحدة التى أنشأها مينا «الوحدة - وليس المدينة» وتضع تصورا عقيديا جانبه التجريدى والفلسفى أعمق، فعلى عكس العقيدة «الأونية» التى تربط الدين بالملموس المجتمعى تقوم العقيدة «المنفية» على التجريد إلى ما وراء الطبيعة. وكان إلهها الأعظم «فتاح» أى «تباح». وقد استطاعت هذه المدرسة «أن تثرى الفكر المصرى من حيث تأكيده على أسبقية الفكر للوجود، أو الماهية للوجود» (٤) وتقترب بالمعتقد الأونى إلى ما يقرب من المعتقدات السماوية وكان اخناتون حلقه الوصل وعلى الرغم من أن «إخناتون» الذى ظهر فى عهد الامبراطورية المصرية القديمة، أى مصر الممتدة قد أضاف أمرين هامين فى تطور المعتقد الدينى المصرى هما :

وحدانية الإله - وعالمية الديانة المصرية. إلا أنه لم يقدم جديدا على أصل المعتقد «الأونى» غير أنه الغى مجمع الآلهة وأخذ بفكرة الإله الموحد، أو رب الأرباب وهو آتوم فى المعتقد الأونى أى اله الشمس حيث الشمس حقيقة ساطعة لكل أقطار الامبراطورية ويلاحظ عموما أن تطور المعتقد الدينى لهذه المرحلة أخذ عدة سمات أهمها ما يلى :

أ - وجود نظرية متكاملة لفكرة الخلق، أو ما يسمى فيما بعد «سفر التكوين». وهى نظرية واضحة ومحدودة لها تجليات عدة.

ب - عقيدة الخلود فى الدار الآخرة بعد الممات. ووجود الجنة وهى دار المتاع الخالدة.

جـ - ارتباط الدين بالأخلاق والعدالة وقيم المجتمع العليا وفى هذا المجال لا نجد المعتقد الدينى المصرى مجرد طقوس طوطمية، ولكنه بناء فكرى متكامل يقدم أبعادا رحبة ومتسعة للاخلاق والقيم العليا وأهمها العدالة. إن هذه الأبعاد القيمية تربط ربطا محكما بين المجتمع والدين. وتجعل من الفقه الدينى مجسدا لتقدمية المجتمع. يقول أحد الملوك فى وصيته لولده(٤) «البشر رعايا الإله، خلق السماء والأرض بما يشتهون، وأجرى المياه دافقة، وأرسل لهم النسمات كى يحيوا بها، هم أشباه له، صدروا عن بدنه، وهو يتجلى فى السماء ليلبى ما يرغبون، ويخلق العشب والأنعام، والطير والأسماك حتى يقتاتوا بها، لذلك اسمع : لا تفرق بين ابن النبيل وابن فقير الأصل، وتخير الفرد بكفاءاته، قل الحق فى قصرك، يخشك عظماء الأرض ثم : الزم العدل تخلد على الأرض».

ويلاحظ عموما أن أركان المعتقد الدينى المصرى بأبعادها الثلاثة الماضية قد اكتملت قبل نشوء وقيام الدولة الفرعونية. أى قبل الاتحاد الثانى على يد مينا. ذلك ان معظم النصوص حول قصة الخلق أو سفر التكوين، وحول فكرة الخلود بعد الممات، وحول الاله الذى خلق نفسه بنفسه. وحول الأبعاد الاخلاقية والقيمية العامة، قد وجدت فى نصوص الأهرام، وهى نصوص لا يستطيع احد ان يقدر عمرها تماما، وان كانت تكررت فى مناسبات كثيرة بعد ذلك، وفى هيئة وصايا، وحكم على أيدى كتبة وحكماء فى عصور متعددة على مر الحقب الفرعونية التى استمرت قرابة ٣ آلاف سنة أى ثلاثين قرنا من الزمان.

يقول جيمس هنرى برستيد فى كتابه فجر الضمير (٥)

فى عبارة جامعة «وفى الوقت نفسه كانت علاقات الحياة الاجتماعية تؤثر تأثيرها فى الدين من زمن بعيد أيضا. فوصلت دائرة حياة الأسرة إلى درجة سامية من الرقى تزينها العواطف الرقيقة التى أوشكت على التعبير عن مظاهر الرضى أو السخط، وأفضت إلى تصورات عن السلوك الحميد والسلوك المعيب، وبذلك بدأت المشاعر الباطنية للضمير تسمع صوتها للانسان. ولأول مرة صار الانسان يدرك القيم الأخلاقية كما نعرفها نحن الآن. وعلى ذلك أصبحت قوة الأنسان الظاهرة المنظمة، وقوة الوازع الخلقى الباطنة فيه، تؤلفان قوتين مبكرتين فى تشكيل الديانة المصرية. وتدل المصادر التى وصلت إلينا على أن الوازع الخلقى قد شعر به المصريون الأقدمون قبل ان يوجد الشعور به فى أى صقع آخر، فإن أقدم بحث عرف عن «الحق والباطل» فى تاريخ الانسان عثر عليه فى ثنايا مسرحية «من منف» تشيد بعظمة مدينة منف وسيادتها ويرجع تاريخها إلى منتصف الألف الرابع قبل الميلاد.»

وهكذا نجد ان المعتقد المصرى الدينى كان معتقدا متكامل الأركان عرف فكرة البعث فى دار الخلود، وعرف فكرة الجنة فى السماء، وقدم تفسيرا لنشأة الخلق تردد كثيرا بعد ذلك فى العهد القديم، وقدم ربطا بين الدين والمجتمع على أساس القيم والعدالة الاجتماعية. ولم يكن مجرد ممارسات عبادية فجة أو ساذجة أى أنه ركز على فقه المعاملات اكثر من تركيزه على فقه العبادات «باللغة الحديثة».

٢ - المرحلة الثانية: الأديان السماوية العامة ومصر:

أ) كما سبق أن أشرنا لتطور المعتقد الدينى المستقل وأنه بلغ مبلغا متطورا له آفاقه واستخلاصاته العامة والمجردة قبل العهد الفرعونى، والذى جسدته متون الأهرام، ومكتشفات ما قبل الاتحاد الثانى والأخير (اتحاد نعرمر «مينا»). وأخذ تفاعل مصر مع العالم الخارجى يشتد فى نطاق الأديان. فيرى بعض الباحثين. ان «اخناتون» أول من قال بالاله الواحد غير المحاط بجمع الآلهة، قد قال بفكرته هذه، لما ترامت ممتلكات الامبراطورية المصرية القديمة، ودخلت فيها شعوب لا تعرف النيل أو النهر، وتعيش فى بيئات أخرى، اهمها البيئة الصحراوية. لذلك لجأ اخناتون ليجرد الآلهة ويجمعهم فى إله واحد هو الإله خالق الشمس، العنصر، أو العامل الأساسى لحياة كل شعوب الامبراطورية. لذلك كانت هذه أول آثار تواصل المجتمع المصرى مع المجتمعات الخارجية والبعيدة عنه آنذاك، غير ان هناك آثارا كبرى كثيرة للمعتقد الدينى المصرى على الديانات العامة الكبرى، وبالذات الديانات المرتبطة بالعهد القديم أى اليهودية والمسيحية. وتتبع «برستيد» أثر الديانة المصرية علي الديانات العبرانية فيؤكد ان اسم موسى إسم مصري، وان الختان الذى صار شعيرة يهودية يعود إلى مصر ووجوده مؤكد على نقوش مدينة منف منذ القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد، وان موسى كان يمسك بعصا فى صورة ثعبان، محاكاة للرسوم الملكية القديمة فى مصر الفرعونية ويقارن برستيد بين نصوص فرعونية والوصايا العشر فيجدها مترجمة، كما يجد مزامير داوود ترجمة حرفية، ويرى قصة يوسف مستقاة من قصة مصرية قديمة. ويورد المقارنات الفعلية فعلى سبيل المثال ينقل من وصايا ملك إهناسى مجهول إلى ابنه «مريكارع» قوله «ان فضيلة الرجل المستقيم، أكثر قبولا من ثور الرجل الذى يرتكب الظلم» أى أن حسن الخلق يعلو تقديم قرابين الأثرياء الظالمين للالهة عند الآلهة أنفسهم، وقد ظهر هذا النص فى الوصايا العشر «انظر ان الطاعة أفضل من التضحية. والإصغاء أفضل من الكبش السمين» ووجدت فى سفر الأمثال ٣/٢١ كالآتى «فعل العدل والحق أفضل عند الرب يهوه» من الذبيحة». ويؤكد برستيد فى تتبعه للنصوص المصرية الدينية ثبوت وجودها فى أرض فلسطين سابقة على نصوص العهد القديم بما لا يقل عن ألف سنة على الأقل. وان بعض النصوص قد نقل أحيانا ترجمة حرفية لا تعنى شيئا، ولم تتوضح إلا بعد حل حجر رشيد، فمثلا كتب الحكيم المصرى القديم «امينوبى» «تبصر لنفسك فى هذه الفصول الثلاثين، حتى تكون مسرة لك وتعليما» ترجمت فى سفر الأمثال ٢٢/٢٠ كالآتى «الم اكتب لك ثلاثين فصلا من جهة مؤامرة ومعرفة» ذلك أن النصف الأخير من الجملة المصرية كان مطموسا من فوق البردية التي وجدت فى فلسطين. ويقارن برستيد بين نص مصرى أخذ من نصوص كتاب الموتى «لقد خلقت المياه العظيمة حتى يتمكن الفقير من استعمالها كالغنى» وبين نص سفر الأمثال العبرانى٢/٢٢ «الغنى والفقير يتلاقيان صانعهما كليهما الرب «يهوه»».

ولو قارنا النصوص فسنجدها كثيرة ومتعددة وتحتاج إلى عدة كتب وأسفار، وأرجو القارىء ان يتابع المراجع فى هذا الصدد، غير ان النظر فى النصين السابقين يبين أن النصوص المصرية تجسد قيم العدالة والمساواة بين البشر، والمشاركة فيما خلقه الله للناس كافة، بينما النصوص التوراتية تهتم بأثر الإله يهوه وعبودية البشر له، وفضله عليهم، دون إعمال قيم العدالة على أسس المساواة بين

البشر.

ب) من المعروف ان اليهودية لم توجد فى مصر فى يوم من الأيام كدين شعبى. وبعد انتهاء الحقبة الفرعونية، استمرت الديانة المصرية وجاء الأغريق وحاولوا دمجها بمعتقداتهم، وحاولوا مسخ المعابد الأثرية التليدة، وبناء معابد بطلمية فوقها، وهذه نظرية معروفة تؤكد ان معبدى دندرة للالهة حتحور، وادفو للإله حورس واللذين ينتميان للعصر البطلمى قد شيدا على معبدين فرعونيين يرجعان لآلاف السنين، وأن أثارهما مازالت موجودة تحت المعبدين.

وعندما جاءت المسيحية إلى مصر أخذ بها الشعب المصرى، وجسد بالمذهب المسيحى القبطى، دفاعا مصريا عن الذات فى اتجاهين :

الأول : فى المرحلة الهللينية أخذت مثل المعتقد الدينى المصرى التقليدى، تميع وتختلط بمثل الحكام الجدد من الأغريق والرومان، حيث جردت النصوص الدينية المصرية من أبعادها المحورية المبنية على قيم العدالة، ونظرية العقد الاجتماعى، إلى معتقدات عامة ومجردة تجعل من الحاكم ظل الله على الأرض فى صورة دولة ثيوقراطية، فالاسكندر جاء وقال بأنه ابن الاله آمون، ومارس حكما ثيوقراطيا، وحاول البطالمة، تسخير العقيدة المصرية التقليدية إلى سلطة الكهنة، والسلطة الدينية. لذلك كان اعتقاد المجتمع المصرى بالمسيحية دفاعا عن نقاء عقيدته، بخاصة ان عقيدة المخلص والثالوث المقدس، والعذراء، والذبيح التى جاءت بها المسيحية تماثلت لحد كبير مع المعتقد الدينى للشعب المصرى متمثلا فى الأوزيرية(٤).

الثانى : كان أخذ المصريين بالمسيحية تأكيدا للذات القومية بعقيدة دينية أقرب لمعتقدهم التقليدى، وكان نوعا من مقاومة قوى الاحتلال الرومانية البغيضة، وليس صدفة أن المذهب المسيحى المصرى عادى وتحدى المذهب المسيحى الرسمى للدولة الرومانية. يقول محمد العزب موسى (٦) : «وازدادت شخصية مصر وضوحا فى العهد المسيحى البيزنطى، ويبدو ان اعتناق مصر للمسيحية كان بمثابة جرعة قوية انعشت الشعب المصرى، لأن المسيحية كانت ثورة اجتماعية عميقة قلبت المجتمع رأسا على عقب وأدت إلى تقدم الطبقات السفلى التى تضم الفلاحين والعبيد وأصحاب الحرف وفقراء المدن إلى صدارة المجتمع الجديد. وكانت من قبل وقفا على الطبقة الهللينية التى حطمتها المسيحية. وهكذا أصبحت الكنيسة المسيحية فى مصر أكثر مصرية من الكنيسة الوثنية المصرية، التى اتجهت اتجاها هللينيا عالميا. أما الكنيسة القبطية فقد اتجهت اتجاها محليا قويا، وتحول أساقفة الاسكندرية إلى فراعنة سافرين. وهذه هى الخلفية التى تفسر أبعاد النزاع المذهبى الذى شجر بين أقباط مصر وحكامهم البيزنطيين. فمن الملاحظ أن المصريين كانوا من أشد الأمم تقبلا للمسيحية منذ نشأتها الأولى لجملة أسباب، أقلها السخط على الدولة الرومانية الوثنية، فقد وجدوا فى هذا الدين متنفسا قوميا لهم، وجعلوا منه شارة تميزهم عن الجحافل الرومانية التى تجثم فوق صدورهم واستعذبوا فى سبيله أقسى الوان العذاب والاضطهاد التى بلغت ذروتها فى عهد الأمبراطور دقليديانوس، ثم ما أن تحولت الدولة الرومانية أيضا إلى اعتناق المسيحية حتى أصبح المصريون من أشد المنكرين لمذهب الدولة الرسمى».

وهكذا شكل هذا الصراع المذهبى الصورة المجسمة للصراع الوطنى - الاجتماعى بين المصريين والرومان. وتعددت صور المقاومة المصرية المسيحية. فنشطت حركة الرهبنة المصرية كامتداد لحركات الهروب الفلاحية إلي المعابد خوفا من العبودية فى حالة عدم الوفاء بالالتزامات الإقطاعية للنبلاء فى العهد الفرعونى، ونشطت الحجج الفكرية حول الطبيعة الالهية للمسيح أى وحدة الثالوث على أساس إلهى، ضد الاعتقاد البيزنطى الذى يؤمن بالطبيعة المشتركة الإلهية - البشرية.. الخ.

لكل ذلك أصبحت المسيحية على النسق القبطى هى الديانة الشعبية فى مصر، وأصبحت تشكل تطويرا للمعتقد المصرى التقليدى على أسسه الرئيسية بأبعاد دولية وعالمية فى نطاق دين سماوى جديد.

جـ) تم الفتح العربى لمصر فى القرن السابع الميلادى، وبعد ما يقرب من مرور قرن من الزمان أصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة التى تكتب بها الوثائق والمكاتبات الرسمية وتعمل بها الدواوين، وفى القرن العاشر الميلادى أصبحت اللغة العربية لغة العلم والثقافة فى المحافل الثقافية داخل المجتمع المصرى. وفى القرن الحادى عشر الميلادى أصبحت اللغة العربية هى لغة التخاطب لكل المصريين، وأصبح رجال الدين المسيحى يعظون بها فى الكنائس حتى يفهمهم سامعهم (٦). أى أن مصر تعربت عبر أربعة قرون، أى فى مدة ٤٠٠ سنة، وأيضا فى مثل هذه الفترة أصبح الاسلام دين غالبية الشعب المصرى. وقد تعربت مصر نتيجة عدة أسباب أهمها ما يلى:

١ - تزايد حركة الهجرة العربية لمصر منذ مطلع العصر الرومانى. يقول العزب موسى نقلا عن عبد المجيد عابدين «إن هناك بطونا من قبائل قضاعة وكهلان من العرب القحطانيين [وهم من العرب العاربة من اليمن] قد نزلت

مصر فى مطلع العصر الرومانى، وكان رحيلهم إلى مصر من دولة سبأ على إثر انهيار سد مأرب» ويستطرد موسى «قبيل العصر الميلادى مباشرة زاد العرب زيادة كبيرة فى مصر. وقد أشار المؤرخون اليونانيون لذلك، ومنهم «سترابو» «وبلينبوس» اللذان ذكرا أن العرب تضاعف عددهم على الضفة الغربية للبحر الأحمر، وكانوا يشغلون كل المنطقة بين البحر والنهر فى أعلى الصعيد، ووصف «سترابو» مدينة قفط بأنها واقعة تحت حكم العرب ونصف سكانها من العرب»

٢ - تزايد حركة الهجرة العربية لمصر بعد الفتح الاسلامى سنة ٦٤٠ ميلادية. وأخذت اتجاهين : الأول الهجرة الرسمية لقوات الفتح وقد تحصنت فى أماكن معزولة.

الثانى : الهجرة الشعبية وجاءت من المناطق الزراعية فى الجزيرة العربية، وتوافقت كثيرا مع بنية المجتمع المصرى. وفى هذا الصدد تبين الكتب اللغوية، وحدة الأصل، والبنيان بين اللغة المصرية القديمة واللغة العربية. فمعظم الأفعال ثلاثية المصدر فرعونية وهى موجودة فى العربية بذات المعنى. ومفردات الأسماء الفرعونية كثيرة وما زالت مستعملة حتى الآن فى العربية بذات المنطوق والمعنى.

٣ - وحدة اضطهاد الدولة للمزارعين من العرب والمصريين، مما وحد حركات الاحتجاج ضد السلطة يقول احمد صادق سعد (٧) «وفى عام ٧٤٢ ميلادية تقريبا أمر عبد الله باجراء احصاء للمصريين ومواشيهم ومسح الأرض مع تسجيل الأرض البور، ثم رفع نسبة الضريبة العقارية من ٤ - ١٢ ٪ واشتهر بعض الولاة بالقسوة فقامت ضدهم ثورات اشترك فيها القبط والعرب، حتى أن الليث بن الفضل والى مصر طلب من هارون الرشيد فى سنة ٨٠٣ م أن يبعث له بالجيوش لأنه لا يستطيع بدونها جباية الضرائب» ويورد أبو الفتوح رضوان (٨) نصا للمقريزى يقول فيه : «ولما بويع المعتصم بالخلافة سنة ٨٣٣ م. كتب إلى كندر بن نصر الصفدي أمير مصر يأمره باسقاط من فى ديوان مصر من العرب وقطع العطاء عنهم ففعل ذلك «ويرى د. أبو الفتوح «فانقرضت دولة العرب من مصر وصار جندهم من العجم والموالى» وبالطبع كان تحلل الوجود العسكرى العربى عاملا حاسما لصالح عملية التعريب.

ولكن كيف انتقلت غالبية المجتمع المصرى للإسلام ؟

ترى بعض الكتابات المغرضة، أو القصيرة النظر، أن عملية أسلمة الشعب المصرى تمت بفعل عوامل مادية صرفة، نتجت عن دوافع الاغراء المتمثلة فى اسقاط ضريبة الرأس وبعض المكوس والضرائب الأخرى عن كل من يسلم، أو نتيجة اتقاء عوامل الاضطهاد التى تحددت فى مجالات الجباية وفرض الضرائب وأساليبها القسرية المصاحبة لها.

غير أن هذا التصور يقوم على خطأين كبيرين : أولهما : واقعى وتاريخى، وهو أن الحكام العرب فى ظل الحكم العباسى، تخلوا عن أساس التفرقة الدينية ذات التبعة الاقتصادية بين المسلم والذمى، والغوا صفة الأراضى العشرية والخراجية وتحويل أرض مصر كلها إلى خراج المقاسمة العينى، واشتدت وسائل القهر فى جمع هذا الخراج من أصحاب الأرض لا تفرقة فى ذلك بين عربى أو مصرى أو بين مسلم أو مسيحى.

وقد اتجه المجتمع المصرى بخطا سريعة للاسلام فى هذه الظروف.

ثانيهما : عقيدي ومعنوى، فالشعب المصرى لا يقبل فرض المعتقد الدينى عليه. نظرا لتجذر الدين فى حياته المجتمعية، ونظرا لوضوح أسس معتقده الدينى والتى تقوم على قيم العدالة، وتشارك الناس فى الخيرات التى وهبها لهم الله، وفكرة العقد الاجتماعى، ومعادلة علاقة الدين بالمجتمع كأساس يحدد تبعية علاقة الدين بالدولة لذا قبل الشعب المصرى الإسلام، ولم يكن المسيحى الذى بقى على دينه، أقوى تدينا ممن تحول إلى الاسلام كما لم يكن المصرى الذى انتقل إلى الاسلام بخير ممن ظل على مسيحيته دينيا فالاسلام شكل للمجتمع المصرى تصورا حقيقيا لمعتقده الدينى التقليدى بقيمه الأصلية. وطالما وجدت وحدة المعتقد، لايهم شكل أو اسم الدين. فالأصل واحد وثابت والصور والتعبيرات كثيرة ومتعددة.

والمتتبع لحركات المقاومة للحكم بعد الفتح الاسلامي يجد أنها مقاومة اقتصادية واجتماعية، ولم يكن الدين طرفا فيها على الاطلاق. لقد مثل الاسلام تجسيدا عصريا وسماويا عاما للمعتقد الدينى المصرى لذا انتقلت غالبية المجتمع المصرى اليه وكأنها ترتد إلى صميم معتقدها الدينى.

ثالثا : تمتلك مصر أقدم دولة مركزية فى التاريخ السياسى لكل مجتمعات الأرض. وقد سبقت الدولة المصرية، نشوء علم السياسة بالمعنى الذى نعرفه فى التاريخ القديم أو المعاصر. فأول فكر يجسد علم السياسة عرفه العالم المعاصر كان فى كتابات الاغريق. ومكتشفات التاريخ المصرى لم تدفع بالباحثين لتتبع علم السياسة المصرى. وعلم السياسة يدور أساسا حول السلطة، والدولة هى الأرادة التى تجسد السلطة فى المجتمع كمفهوم عام.

وهي تعبر بهذه السلطة عن مصالح القوى المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا في المجتمع محل البحث.

وقد شاع عن الدولة فى مصر أنها دولة ذات طبيعة دينية. وإن نظام الحكم فى مصر غالبا ما كان حكما ثيوقراطيا. فالفرعون فى مصر القديمة كان ابن الاله، وسلطته مقدسة، لأنها سلطة إلهيه. وذهب البعض إلى أن طبيعة الدولة المصرية على مر التاريخ كانت دولة استبداديه ديكتاتوريه، وان هذه الصفة نبعت من وظيفتها الثابتة بين مرحلتين هما مصر المستقلة، ومصر المحتلة أو مصر الولاية فى دولة اكبر. سوف نتتبع طبيعة الدولة المصرية وفقا لهذا التقسيم وذلك على النحو التالى :

أ – مرحلة مصر المستقلة : لن نغوص فى طبيعة الدولة للمجتمعات المصرية قبل توحيد أقاليمها وقيام الدولة المركزية. ولكن سوف نحاول تتبع الدولة بعد قيام مصر بصورتها الراهنة. ومنذ البداية سنناقش هل الدولة المصرية في هذه المرحلة كانت دولة ثيوقراطية «أى دولة دينية» أم لا ؟

تشير ظواهر الأمور، والقاب الملوك كابناء للألهة إلى ما يجعل الاجابة السريعة تقول : نعم كانت دولة ثيوقراطية. غير أن وقائع التاريخ تبين مدى زيف هذا الادعاء. فمنذ عصر الدولة الفرعونية القديمة ظهرت الدولة كحقيقة مدنية واضحه، بل يصف بعض علماء المصريات لتحديد دول الأسرات الأولى حتى الثالثة أو حتى الرابعه بعصر الحرية.

نظرا لتنوع وتعدد الحقوق المدنيه. يقول د. شفيق شحاته (٩) «يبدأ تاريخ مصر الفرعونية بتوحيد مصر فى عهد مينا أى حوالى ٣٤٠٠ ق. م وتروي الآثار أن مينا قد وحد كذلك القوانين المصرية، وأنه جعل التقنين الذى أصدره «تحوت» سائدا ليس فقط فى مصر السفلى حيث كان منبته، بل أيضا فى مصر العليا» ويؤكد د. شحاته أن تقنين تحوت كان مكتوبا، وإن لم يصل إلينا منه شيء، ويتتبع أركان القانون فيجد الشخصيه القانونية مطابقه للمصرى، ولا يجد وجودا للرق أو العبد الفاقد لأهليته القانونية. ويتبع نظام البيع والشراء، ونظم الملكية، والمنح والهبات. وكافة الحقوق المدنية ويستعرض عقود البيع والشراء ووثائق الملكية الشخصية، وحقوق الانتفاع والارتفاق، وعقود الإيجار والأحكام العامة للالتزامات. ويؤكد أنه وحتى نهاية حكم الأسرة الفرعونية الرابعة : «اتضح لنا أن القانون المصرى القديم كانت تسوده فى هذه المرحلة الأولى من مراحل تطوره، نزعة فردية ظاهرة، فالأشخاص جميعهم متساوون أمام القانون وأفراد الأسرة متساوون جميعهم فى الحقوق، ثم أن لكل فرد أن يتملك ما يشاء من العقارات والمنقولات، وحقه على هذه الأموال حق مطلق، لا يشاركه فيه شريك ولكل فرد أن يتصرف فى أمواله بما يشاء من التصرفات وحريته فى الايصاء مطلقة» ولكن يؤكد أنه منذ حكم الأسرة الخامسة اختلف الحال «والنظام الذى سوف يسود فى العهود التى تلت ذلك إلى نهاية الأسرة العاشرة هو النظام الاقطاعى.

والنظام الاقطاعى يختلف فى أساسه عن النظام الفردي. فالأفراد ينتسبون إلى طبقات، وتختلف حقوقهم باختلاف الطبقة التى ينتمون اليها. ثم هم فى داخل الأسرة يخضعون لسلطة رب الأسرة، وللابن الاكبر فى الأسرة حقوق لا يتمتع بها أفراد الأسرة الآخرون، والنظام الاقطاعى لا يجعل من الملكية حقا مطلقا. وقد قامت فى ذلك العهد إلى جانب الملكية الفردية ملكية من نوع آخر، وهى ملكية الأسرة، وقد صاحب ذلك تطور خطير فى نظام المواريث. ولم تعد حرية التعاقد مطلقة. فقد كانت الأنظمة القانونية تقيد الأفراد بقيود ثقيلة، لا يستطيع معها الفرد أن يباشر حقوقه على الوجه الذى يريد. هذا ويلاحظ أن الاتجاه نحو النظام الاقطاعى نلمسه منذ بداية عهد الأسرة الخامسة ولكنه يقوى ويشتد ويبلغ حده الأقصى بعد انهيار الدولة القديمة أى فى عهد الأسر الثامنة والتاسعة والعاشرة»

وبصرف النظر عن طبيعة السلطة هل هى فردية أم إقطاعية، إلا أنها تبقى سلطة مدنية. وقد يقول قائل لقد ارتبطت الحكومة الثيوقراطية بالفترات الواضحة للاقطاع. هنا سنجد ومنذ انهيار الأسرة السادسة أنه قد عمت ثورة اجتماعية شاملة فى المجتمع استمرت حتى نهاية الأسرة العاشرة، ولفترة تزيد عن ثلاثة قرون. ويلاحظ عموما أن من إحدى نتائجها امتداد حق الخلود للعامة بعد أن كان قاصرا على الملك والنبلاء فحسب.

ولكن يظل طابع الصراع طابعا اقتصاديا – اجتماعيا، فالعامة يثورون ثورة غاضبة على النبلاء ويقتحمون بيوتهم، ويستولون على حاجياتهم، بل ويتهكمون على الآلهة فى نص معاصر لأحداث هذه الثورة نجد «قالت كل مدينة : دعونا نقصى العتاة من بيننا. ثم قال الحراس لننطلق وننهب، وأبى الغسالون أن يحملوا أحمالهم، وتسلح صيادو الطيور بأسلحتهم، وتترس أهل الدلتا بالتروس»

«وصار الأحمق يقول : إذا عرفت أين يوجد الإله قدمت له القرابين.

والقصابون يذبحون الأوز ويقدمونها للآلهة على أنها

ثيران»

وتسقط الدول القديمة، وتأتى الدولة الوسطى وتسقط بعد فترة بأحداث ثورة شعبية أخرى، وتأتى الدولة الحديثة، وتكثر النصوص السياسية التى تبين الطبيعة المدنية للدولة فى مختلف العصور الفرعونية، ولكن سوف نقف فقط عند مقتطفات مما عرف بقصة الفلاح الفصيح لنتبين منها أساس الحكم. يقول : «إن كبار الموظفين يأتون السيئات، إن الذى ينبغى أن يستأصل الشرور، انما يرتكب هو بنفسه المظالم. ولقد وليت لتقضى فيما بين الناس من خصام، ولتعاقب المجرم، وما أراك تفعل شيئا، غير أن تناصر اللصوص !! لقد أولاك الناس ثقتهم فملت فى الحكم كل الميل. لقد وليت أمر الناس، لتكون حصن البائسين، فحذار أن يغرق البائس فى مائك الجارف.

إن الذى يجب أن يحكم تبعا للقانون، هو بنفسه الذى يأمر بالسرقة، فمن الذى سيعاقب الخسه ؟ إن من يجب عليه إزالة الفساد، هو المراوغ. يدعون أن الرجل مستقيم، وهو أعوج. أما غيره فيرضى بنصيبه السيىء... انك فعلا معداوى، لكنك فقط تعدى من يدفع لك ٢٢٠٠ (٤)

وهكذا الحكم وفق القانون، ويقوم على عقد اجتماعى مفاده أن للمجتمع العدل وللحاكم سلطة تحقيق العدل، فإذا فسد الحاكم حق عليه التشهير والعزل، وقامت الثورة. يقول الفلاح مخاطبا النبيل حاكم الولاية «أقم العدل لرب العدل وهو الذي أصبح عدله حقا، أنت يامن تمثل القلم والقرطاس واللوح، بل تمثل تحوت لأنك بعيد عن عمل السوء، على أن العدل عندما يكون قائما يكون حقيقة عدلا، لأن العدالة أبدية، فهى تنزل مع من يقيمها إلى القبر عندما يوضع فى تابوته ويثوى على الأديم واسمه لا يمحى من الأرض بل يذكر بسبب عدله، وهكذا تكون استقامة كلمة الله» (٥) وعلى الرغم من تغير الأساس الطبقى وتطوره للدولة الفرعونية، عبر الحقب المختلفة، فبعد أن كانت طبقة النبلاء مغلقة على الدم الملكى، توسعت وضمت كبار المهنيين والصناع وكبار الكهنة، وبدت فى بعض الفترات، وكأنها طبقة مفتوحة وغير متوارثة، وشهدت بعد العصر الامبراطورى ظاهرة المماليك أى استقدام القادة العسكريين الأجانب، ومنحهم الاقطاعيات والامتيازات الطبقية.

بالرغم من كل ذلك إلا أن طابع الدولة المدنى ظل مستمرا بل أخذ يتطور ويتجذر حتى صار فى نهاية الحكم الفرعونى، وفى عهد أبرز ملوك هذه الفترة الملك أمازيس» الذى استولى على مقاليد الحكم وأصبح فرعونا سنة ٥٦٨ ق. م نجد حكما ديمقراطيا بالمعنى الحديث للكلمة، فتسجل كتب التاريخ أن هذا الفرعون كان من أصول شعبية، ورفض أن يلقب بابن الإله، وقصر لقبه على «ملك مصر العليا والسفلى» فقط، يقول عنه المؤرخ الاغريقى «ديودور» الصقلى : «وأنه صرف همته إلى القانون فهو الذى نظم فيما يعتقد أصول حكومة الأقاليم وقواعد الإدارة المصرية العامة» ويقول عنه هيردوت «هو الذى وضع للمصريين هذا القانون الذى ينص على أنه، على كل فرد من المصريين أن يبين كل سنة لحاكم الاقليم مورد عيشه، فإذا لم يفعل، ولم يثبت أن له مورد عيش حلالا، عوقب بالموت» وقام أمازيس بالدعوة لتكوين «جمعية وطنية» باشرت انعقادها على مدي ١٥ عاما وأنيط بها مراجعة القوانين وتنقيحها. كما يقول د. شفيق شحاته «كانت القوانين التى أصدرتها هذه الجمعية ذات نزعة ثورية» وتتجسد هذه النزعة الثورية فى الغاء الامتيازات القضائية للكهنة، وخضوعهم للقانون العادي، والغاء امتيازاتهم المالية وامتد بذات الاجراءات على كبار الضباط، والغى امتيازات الأشراف، بل والغى قيود القنانة. يقول د. شحاته «لكن هؤلاء الاتباع قد تحرروا جميعا من ربقة التبعية بفصل قانون أمازيس وأصبحوا مجرد مستأجرين للأرض على وجه التأبيد» وفى عهده استكملت الطوائف تنظيماتها على أساس قطرى. وتحسنت أوضاع الرقيق الذى كان قد استشرى بعد العهد الامبراطورى من الأسرى الأجانب.

وهكذا ظلت الدولة طوال العهود الفرعونية دولة مدنية، تقوم على نظرية العقد الاجتماعى، وشهدت الحقب الفرعونية ثورات شعبية، وانتفاضات فلاحية كثيرة. ومع ذلك ظلت الدولة تعكس مصالح القوى المسيطرة فى المجتمع المصري، وإن خضعت قاعدتها الاجتماعية للتغير والتطور دوما، وتبعا للأحداث.

ب) - مرحلة مصر التابعة أو الولاية :

منذ أن احتلت مصر، ووقعت تحت نفوذ قوى أجنبية متتالية خضعت الدولة فيها لأساليب حكم غلب عليها الطابع الاستبدادى تارة، والطابع الثيوقراطى تارة أخرى. لذلك ظلت الدولة خصما وعدوا للشعب المصرى فى أغلب فترات هذا التاريخ الممتد، ولم يحدث التوافق إلا فى فترات الصحوة الحضارية كما حدث بقدر متواضع فى بعض فترات النظام الاغريقى وبدرجة اكبر وأوسع مع بدايات تعريب مصر واسلامها فى الفترات الطولونية والاخشيدية بقدر قليل، وفى العهد الفاطمى بصورة أوسع. وصارت الدولة فى أكثر عهودها انحطاطا سواء بالنسبة لنظام الحكم فيها أو للنظام المجتمعى ككل، فى عهد

المماليك، وازداد الأمر سوءا فى عهد الاحتلال العثمانى، ولا عجب أن تضاءل عدد الشعب المصرى فى هذه العهود المظلمة، وظل فريسة للجهل والخرافة والفقر والمرض فكما يصف الجبرتى صارت التماثيل الفرعونية السامقه، مجرد مساخيط، وطمس العلم الفرعونى وعلم العصور المزدهرة لنجد الخرافه، وجاءت الحملة الفرنسية والموتى يدفنون فى البيوت بعد أن كانت المقابر تحفر وتبنى فى الغرب وعلى حدود الصحراء وبتعبير رفاعة الطهطاوى «انتشرت الأوساخ والنتن ويعجب الشيخ على عبدالرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، لماذا لم تظهر ترجمات كتب السياسة الاغريقية فى الحقبة العربية، رغم أنه تم ترجمة كتب الفلسفة والطب والعلوم الأخرى ويتضح أن الطابع الاستبدادى للدولة يقوم على مركب جديد أن الدين - الدولة فى مواجهة الدين - المجتمع.

وأن استبداد الحكام يجب ان يقابل على أنه أمر الدين، كما يقول بذلك مجموعة من السدنة ظهرت بغير ما حاجة تدعو لظهورها فى صحيح الدين، أو على ضوء خبرة حياة المجتمع الثرية. لذلك جاءت لدوافع فاسدة لقوى مستبدة ومسيطرة.

(٢)

يتضح لنا من استعراض الحقائق الثلاث المتعلقة بالمجتمع والدين والدولة فى مصر، وعلى مدى تاريخ تطورها، أن هناك اتجاهين متضادين وجدا دوما فى الحياة المصرية :

الأول : اتجاه يربط الدين بالمجتمع، وينتج عن هذا الربط نتائج ايجابية وتقدمية، تدفع بعناصر الحياة المصرية هذه للأمام فتجعل المجتمع يتقدم، وينمو فى ضمان نسق اخلاقى بتطور، ويلائم تقدم المجتمع ويتجسد فى الدين، وتبرز الدولة على هذا الأساس فى اتجاه مسيرة متطوره نحو الديمقراطية، التى تلائم اطار النمو الاقتصادى - الاجتماعى السائد.

الثانى : اتجاه يربط الدين بالدولة، وينتج عن ربطه هذا آثار شديدة السلبية، وعواقب وخيمة على دفع عوامل نمو وتطور المجتمع. وتجعل الفقه الدينى يأخذ جانب التصلب والجمود، بما يشكل الدولة فى اطار استبدادى، ومعيق لوحدة المجتمع وتقدمية مسيرته.

ولا عجب أن نجد ان الاتجاه الأول ساد وازدهر فى عصور التقدم، والتألق الحضارى فى حياة مصر المستقلة، أى فى عصور الحضارة القديمة، وأن الاتجاه الثانى وجد وساد فى عهود الركود والأنكسار والاستعمار لمصر، وشكل بنتائجه مرحلة العضور الوسطى المصرية، التى بدأت قبل النهضة الحضارية لمختلف بقاع العالم، قبل حضارات الشرق القديمة، والحضارة الرومانية، التى تشكل عصر النهضة الأوروبية الأولى، بما لا يقل عن الف سنة.

وإذا كان التصادم بين الاتجاهين خلق آثارا ضارة ووخيمة فى الحياة المصرية فى ظل عملية الإنتاج الاجتماعية العامة التى تقوم على الإنتاج الصغير والتبادل البسيط. فمع انتقال مصر إلى مرحلة عملية الإنتاج الاجتماعية العامة الأكثر تطورا، والتى تقوم على الإنتاج الكبير والتبادل البضاعى الواسع، يصبح مجرد المناداة بهذا الاتجاه الثانى، أمرا منافيا لطبيعة التطور ذاتها، ويقود إلى أوضاع كارثية، لا يمكن لأى فكر عصرى أن يقر بتناذجها. وحتى نقف على أبعاد ذلك نستعرض ما يلى :

١ - التحول إلى مصر الحديثة :

منذ منتصف القرن الثامن عشر، أخذت عوامل الحداثة تطرق حس المجتمع المصرى، بفعل عوامل داخلية وخارجية. فلقد شكل ضعف الامبراطورية العثمانية، واهتراء أوضاعها، وازدياد قوافل التجارة الأوروبية للهند عبر مصر وتنامى الفائض الاقتصادى لبعض الفئات المرتبطة بهذه القوى. واشتداد صراع المماليك بعضهم مع بعض تارة، وبعضهم مع السلطنة العثمانية تارة أخرى، وازدياد الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية فى مصر سوءا وخرابا، وانتشار الأوبئة والمجاعات، وازدياد الضرائب والمكوس، وفجور قوى الالتزام الإقطاعى، واستبدادها بالفلاح المصرى، وتنامى قوى المعارضة بين طلاب العلم فى الأزهر تارة وبين القوى التى فلت زمامها واتجهت للمقاومة بأساليب السلب والنهب وقطع الطرق.

لقد انتجت كل هذه العوامل تحريك قوى الدفع الذاتى، لتشكل بدايات الافاقة من الانحدار والجمود الذى نتج عن أوضاع نهايات العصور الوسطى على الحياة المصرية فمع مجيىء الحملة الفرنسية فى نهاية القرن، وفرضها صور الاحتكاك الأوسع بمنجزات عصر النهضة الأوروبية، ومنجزات التحول إلى عملية الإنتاج على اساس الانتاج الكبير والتبادل البضاعى الواسع، انتعشت قوى الدفع، وآليات تطوير المجتمع المصرى بعض الشىء. وجاء حكم محمد على وغرس فى أرض الواقع مشروعا تنمويا وتحضيريا عاما، أسوأ ما فيه، أنه فرض قسرا على الواقع المصرى، ذلك ان هدفه كان تحقيق طموح الوالى الغريب القادم إلى مصر، أكثر من تحقيق الرغبات المشروعة لقوى التقدم، والدفع التنموى فى الحياة المصرية الذاتية، غير ان جوانبه الأيجابية لا تنكر.

ومنذ الوهلة الأولى ادرك محمد على أن مشروعه

لتنمية مصر، يقوم على فتح بوابات مصر أمام العلم الأوروبى الحديث، وأمام الصناعة الأوروبية الحديثة، التى تشكل قاعدة الانطلاق للنهضة الحديثة، وكان سهلا التصدى لوقف نمو الصناعة لافشال هذا المشروع التنموى، من قبل القوى المضادة له. والتى تتركز أساسا فى القوى الاستعمارية الأوروبية الخارجية، وقوى الجمود والطبقات القديمة فى المجتمع المصرى سواء باتفاقية ١٨٤٠ أو بإجراءات عباس بعد ذلك. غير ان الاتجاه نحو العلم لم يكن نقطة ساخنة للمواجهة، بخاصة مع قوى الاعاقة الاستعمارية، فبعض العلم، وبعض ثماره يشكلان قاعدة لمصالحها ومصالح قوى الاحتلال التى تحركها فى اتجاه مصر.

وفى عهد محمد على حتى عهد اسماعيل تم بناء المدرسة الوطنية الحديثة، وإلى جوار المدرسة التقليدية فى الأزهر الشريف. وشهد المجتمع ثنائية العلوم على أساس دينى، أى على أساس ربط الدين بالدولة، وعلى أساس عصرى أى يربط الدين بالمجتمع. وقد تشكلت موجتان تحديثيتان انطلقتا فى الحياة المصرية الأولى على يد أمثال رفاعة الطهطاوى الذى كتب بتحديد واضح فى كتابه «مناهج الألباب»(١٠)، «ولو لم يكن للمرحوم محمد على من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد ان ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وآنسها بوصال ابناء الممالك الأخرى والبلاد، لينشر المنافع العمومية، واكتساب السبق فى ميدان التقدمية». «لقد جدد دروس العلوم بعد اندراسها.. غير انه لم يستطع، إلى الآن، أن يعمم أنوار هذه المعارف بالجامع الأزهر.. ولم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية التى كبير نفعها فى الوطن ليس ينكر، سلوك جادة الرشاد والاصابة منوط، بعد ولى الأمر، بهذه العصابة، التى ينبغى ان تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع اعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التى لها مدخل فى تقدم الوطنية» ويعلق د. غالى شكرى. لم تتحقق دعوة الطهطاوى إلا على يد جمال عبدالناصر سنة ١٩٦١ عندما أصدر قوانين تطوير الأزهر.

والموجة الثانية على يد أمثال الامام محمد عبده الذى كتب يقول(١٠) : «وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد الا عن كتاب الله وسنة رسوله، لكل مسلم ان يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف.. فليس فى الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه».

وعند محمد عبده يكون تيار النهضة قد اشتد عوده، وبنيت قواعده المادية بظهور طبقات المجتمع الحديث. فظهرت طبقة ملاك رءوس الأموال أى الطبقة البورجوازية الصغيرة والمتوسطة. وازدادت آليات تراكم رأس المال الوطنى، ودخل المصريون عصر الصناعة، حتى فى مجال صناعة الزراعة، أى الزراعة التسويقية، بزراعة محصول القطن، وبنى خزان أسوان، وانفصل التعليم المدنى عن التعليم الدينى، وتوالت ثورات الكادحين فى مصر على أساس وطنى وديمقراطى فقامت ثورة عرابى سنة ١٨٨٢، وبعدها تعددت الهبات والانتفاضات الوطنية والثورية، حتى كانت ثورة سنة ١٩١٩ بمركب شعبى جديد.

فى هذه الظروف قوى تيار التقدم المدنى، وأصبحت السيادة لدعاة ربط الدين بالمجتمع، دافعة فى اتجاه انتاج فقه دينى متجدد وثورى، وعلم دنيوي سامق وبارع فظهر أمثال احمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد والمازنى والدكتور مشرفة، وتواصلت الحركة وظهر فى مجال تجديد الفقه الدينى فى نواحى العلوم المختلفة رجال أفذاذ. ففى مجال الحكم والسياسة ظهر الشيخ على عبدالرازق، وفى مجال الحقوق الاجتماعية وحقوق المرأة ظهر قاسم أمين وفى مجال المعاملات المدنية ظهر الشيخ شلتوت والشيخ سعاد جلال، واستمرت المسيرة فى مجال الديمقراطية والأوضاع السياسية خالد محمد خالد وسعيد العشماوى، فى مجال تجديد التراث سيد عويس وسيد القمنى ونصر حامد أبو زيد، فى مجال فقه المعاملات المالية والمدنية لفيف من قوى الاستنارة العقلية أمثال الشيخ خليل عبدالكريم.. الخ.

لقد عكس هذا الاتجاه بروز عدة نقاط أهمها :

١ - أنه تيار يمثل فكر ومصالح الطبقات الجديدة للمجتمع المصرى الحديث، بدءا من البورجوازية وانتهاء بالطبقة العاملة، بمعنى ان من بين هؤلاء من مثل مصالح البورجوازية وكذلك من مثل مصالح الطبقة العاملة.

٢ - أن القوى الدينية لهذا التيار عملت على ربط الدين بالمجتمع، فانتجت فقها متطورا، وأثرت الفقه الاسلامى، بإضافات حديثة تتمشى مع حقائق التقدم.

٣ - أن هذا التيار يمتلك رؤى عصرية للخروج بالمجتمع من أزمته على أسس تحديثية تواجه العدو الوطنى، والعدو المحلى كل حسب تصوره.

٤ - أن هناك قاعدة تحديثية عريضة مادية وعلمية تشكل أساسا لهذا التيار، تجعل الانتكاس بمسيرته عملا شديد الصعوبة وشديد الرجعية.

٢ - مقاومة تحديث مصر والعمل على ردها لعهود الظلمة :

بعد انفصال التعليم المدنى عن التعليم الدينى وظهور المدرسة التعليمية المصرية الحديثة، وبعد اشتداد تيار الحداثة، وبروز جناحه الدينى الممثل لمصالح الطبقات الحديثة : وقدرته على تقديم ابداعات فقهية فى نواحى الحياة المختلفة، انتفضت قوى التخلف، وممثلو الطبقات التقليدية للمجتمع المصرى إبان عصوره الوسطى وتشكل فى الواقع المصرى، سواء فى مجال الفكر أو الحركة السياسية والحركةالعامة، تيار أخذ يكبر ويتنامى ويعكس مصالح قوى شديدة الرجعية إقتصاديا واجتماعيا وذلك على مستويين : **الأول** : مستوى القوى الاجتماعية القديمة من السدنة الدينيين والقوى الإقطاعية، الرافضة لتغيير المركب الاقتصادى الاجتماعى للحياة المصرية، فهى قوى داعية للمزارعة، والمشاركة العينية فى الزراعة، وداعية للنشاط الحرفى والانتاج الصغير، رافضة الانتاج السلعى الكبير، ومحاربة إياه. **الثانى** : مستوى يرى فى المدنية الحديثة جانبها الاستهلاكى المبتذل فيتعلق به مستهلكا، ويرتبط بما يولد الأنشطة الطفيلية، والريعية، والمضاربات العقارية والمالية، ويدفع بالتراكمات المالية الوطنية حيث اللاوطنى فى جزر البهاما، وساحات برص لندن ونيويورك وباريس.. الخ. وتأخذ هذه القوى بتفعيل الأنشطة التجارية دون الأنشطة الإنتاجية، وتتجه حتى فى التجارة للأنشطة الاقتصادية الهامشية والاستهلاكية، مبتعدة عن التجارة وعمليات التداول التى تخدم نمو الانتاج الزراعى الحديث، والإنتاج الصناعى.

وعلى هذين المستويين تشكلت فكرية وحركة قوى هذا التيار السياسى، وتمحورت حول شعار أساسى هو ربط الدين بالدولة، وقد خضعت فى نموها لثلاث مراحل كبيرة، سنميز بينها على أساس النشاطية الحركية من جهة، والجذرية فى رفضها لتحديث النظام الاجتماعى المصرى، بما فيه مركب الدين - المجتمع، ونتتبع فى هذه المراحل قوانين الفكر والحركة التى توضحها المراحل المتتابعة لها التيار.

أ - المرحلة الأولى :

بعد ان خاض الشيخ محمد عبده معركته لتطوير الأزهر، أسفرت معركته عن بروز ثلاثة اتجاهات رئيسية :الأول : استمرارية تيار الجمود الأزهرى الرافض للتحديث. الثانى : تيار السلفية الحديثة، الذى يدعو للانصراف عن مظاهر الجمود الفجة التى عليها نظام التعليم فى الأزهر، ولكن فى الواقع الاجتماعى يدعو لربط الدين بالدولة، وقد قاد هذا الاتجاه الشيخ رشيد رضا، ويدعو هذا الاتجاه لبعض صور التجديد الشكلى فى الفقه الإسلامى، فى نطاق الالتزام بالثوابت الفقهية التى تحارب عملية تحديث المجتمع. الثالث : تيار النهضة الدينية، أو تيار الاستنارة الدينية والذى ظهر فى غماره أمثال الشيخ على عبدالرازق والدكتور النويهى وأمين الخولى والشيخ شلتوت والشيخ سعاد جلال وخالد محمد خالد وسعيد العشماوى وخليل عبدالكريم.. الخ وهو تيار يعكس مصالح القوى الطبقية للمجتمع الحديث من البورجوازية حتى البروليتاريا.

ولأننا اشرنا إلى مسيرة هذا التيار الثالث. إلا أن قوى التيارين الأول والثانى شكلت صميم الدعوة السلفية التى . تقوم على ربط الدين بالدولة، سواء أكانت سلفية تقليدية جامدة راحت تتقلص وعبر عنها أمثال الشيخ الظواهرى فى ثلاثينيات هذا القرن والشيخ مخلوف والشيخ عبدالحليم محمود وهم جميعهم كانوا فى موقع مشيخة الأزهر، أو سواء كانت سلفية حديثة نبتت من خارج الأزهر، وكان أبرز دعاتها من داخل الأزهر أحيانا ومن خارج الأزهر أحيانا أخرى. ومن أهم رموزها الشيخ رشيد رضا والشيخ الدرديرى وعبدالعزيز جاويش والشيخ محمد الخضر حسين.. الخ. وفى المرحلة الأولى لنشوء السلفية الحديثة، انصبت دعوة هذا التيار فى اتجاه اطاعة ولى الأمر والدعوة لعودة الخلافة الاسلامية،وقد خاضت قوى هذا التيار بالتنسيق مع القصر الملكى خلال حكم الملك فؤاد، معركة تنصيب فؤاد خليفة على المسلمين بعد الغاء نظام الخلافة على يد كمال أتاتورك فى تركيا. وقد ارتبطت هذه الدعوة، بوقائع وملابسات كثيرة تحتوى صورا من الفساد خطيرة. يقول المستشار طارق البشرى(١١) فى كتابه مسلمون وأقباط ما يلى : «نشر ان شيخ الأزهر استلم ثلاثة آلاف جنيه فى نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وأنفقها على مؤتمر الخلافة. فوجه أحد النواب سؤالا بذلك لوزير الأوقاف.فأكد الوزير صحة الخبر وأن الشيخ الأكبر قد استلم هذ المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لانفاقها فى شئون الأزهر، ولكن مستندات الصرف أظهرت انها انفقت فى شئون مؤتمر الخلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦، وأنه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ أبو العيون، ٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا، ١٧٣ جنيها لعبدالباقى سرور وهكذا. ».

ب) المرحلة الثانية :

تلك المرحلة التى انتقلت فيها قوى الدعوة لربط الدين بالدولة إلى مرحلة التنظيم وكان أهم منظمات تلك الحركة

منظمة الأخوان المسلمين، والتى راح زعيمها الاستاذ حسن البنا يطرح منذ الوهلة الأولى فكرة ربط الدين بالدولة، واعتبار الدين الأساس حتى لرابطة المجتمعات، ويدعو للسلفية الاسلامية بوضوح شديد منكرا منهج تواصل التاريخ المصرى، وأخذه أخذا انتقائيا منقطعا. يورد المستشار طارق البشرى كثيرا من أقوال البنا قيلت في بداية دعوته لبناء جماعته منها : «لن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الإسلامية ونهضتها، وان كل شبر من أرض وطن عربى من صميم أرضنا ومن لباب وطننا»، «هناك من يفهم القومية على أنها عصبية الدم وعنصرية الجنس «فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعتهم» وثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية، فيجعلون ذلك مطمع أنظارهم وهؤلاء قد قيدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط..». ثم شرح ما يراه رأى الإسلام «خذ القرآن بيمينك والسنة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك، ترى من كل ذلك أن الإسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ..». ويقول : إن كثيرا من الناس «يغمزون الأخوان المسلمين فى وطنيتهم، ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الإسلامية مانعا اياهم من الإخلاص للناحية الوطنية». وردى على ذلك بأن المسلم أعمق وطنية وأنفع لمواطنيه «فالأخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية».. «وليس يضيرنا فى هذا كله أن نعنى بتاريخ مصر القديم، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران، وبما سبقوا إليه الناس من المعارف والعلوم والفنون، فنحن نرحب بمصر القديمة كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة، ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صنع مصر به، ودعوتها إليه، بعد أن هداها الله بتعاليم الإسلام».

وينقل المستشار البشرى عن صالح عشماوى أحد قيادات الجماعة الموقف بصورة أكثر تحديدا «زعامة مصر اسلامية لا شرقية ولا غربية. الإسلام وطن وجنسية، عبادة وقيادة، مصحف وسيف، عزة وسيادة.. والمسلمون أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه»، «والذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية.. فنادى عملاؤهم وصنائعهم فى مصر، الدين لله والوطن للجميع، نقول لهؤلاء، إذاكان الدين لله فإن الدين عند الله الإسلام، وهتف اعداء الإسلام، الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا، فواعجبا متى كانت الوطنية دينا»..

وهكذا تسفر هذه المرحلة عن تيار فكرى واضح قضيته الأولى ربط الدين بالدولة وضرورة تنظيم هذا التيار، وان يعتمد المصحف والسيف فى سبيله الكفاحى، لذلك ينشأ العنف السياسى فى إطار منظم، ولكنه يظل عنفا رادا، وارهابا انتقاميا.

جـ) المرحلة الثالثة :

والتى نبدأ بدعوة سيد قطب فى كتابه معالم على الطريق. عنده تنطلق الدعوة من ربط الدين بالدولة إلى وضع الدين فى مواجهة الدولة، وفى مواجهة المجتمع، وتتفاعل المراحل الفرعية لهذه المرحلة الكبرى. وبعد أن ترسخ فكرة حاكمية الله. ترسخ فكرة كفر الدولة، ثم كفر المجتمع، ثم اقامة مجتمع المسلمين على أساس انغلاقى، والدعوة للهجرة بعيدا عن مجتمع الكفرة، انتظارا للاستقواء، ثم يتواصل التردى فتنشأ نظرية متماسكة لجهاد الدولة الكافرة ثم المجتمع الكافر، وينتقل العنف الدينى والارهاب من طابعه الانتقامى الراد، إلى طابع انقلابى يدور أولا فى نطاق قلب نظام الحكم وشكل الدولة، ثم يتدرج حتى يصل إلى الانقلاب ضد المجتمع ككل.

وهكذا يتصاعد تيار ربط الدين بالدولة فكريا من التطرف إلى مزيد من التطرف وتنظيميا من إقامة شكل أشبه بالحزب السياسى حزب النخبة على النمط الفاشى، إلى إقامة مجتمع المسلمين، أى يلغى بالدين الدولة والمجتمع. وهنا نجد القانون التنظيمى يتدرج من الإطارالنخبوى إلى الاطار العام، ويترجم هذا فى صيغة تنظيمية من سياسة التنظيم المحكوم إلى تناثر المنظمات غير المسيطر عليها، ونجد أن المنظمة المغلقة لمجتمع المسلمين كلما ازدادت تطرفا فى ربط الدين بالدولة، لإلغاء الدولة والمجتمع فى مواجهة الدين، وكلما ضاق حجمها ليزداد تماسكها ويقل احتمال السيطرة عليها. كلما مثلت قاطرة تنظيمية لكل منظمات وقواعد الاتجاه السلفى، أى اتجاه ربط الدين بالدولة. ونجد أن تراكم وقائع العنف السياسى باسم الدين والارهاب باسم الدين تتدرج من العنف الانتقامى أو الراد، إلى العنف الانقلابى فى اطار سياسى أى ضد الدولة، إلى العنف الانقلابى فى اطار اجتماعى أى ضد المجتمع، ويصير العنف والارهاب السياسى باسم الدين متدرجين من العنف الانتقامى إلي العنف المبادر، ومن حوادث العنف المتفرقة، إلي منظومة العنف الانقلابى الكلية.

وفى مستوى الفقه تعجز قوى التيار السلفى عن تقديم أى اجتهاد فكرى يدور فى اطار تطوير الفقه الاسلامى لخدمة مجتمع متطور، فالدعوة إلي عودة المرأة إلى البيت، ودخولها من جديد عصر الحريم، والدعوة إلى الحجاب،

وفصل الرجل عن المرأة، وحظر المعاملات المالية الحديثة وتحريمها كالمعاملات البنكية، والدعوة لعدم تولى المرأة شئون الحكم الأولى، والدعوة لتحريم الفن وألوان الثقافة العصرية.

إن كل هذه الدعوات التشريعية سواء فى مجال تطور الفكر أو التنظيم أوالعنف أو الفقه الكسيح، تستند على آليات اقتصادية - اجتماعية ترتبط بعمليات المضاربة، والتجارة الاستهلاكية، وتهريب رءوس الأموال خارج الوطن، والدعوة إلى العمل الحرفى، والابتعاد عن مجال النشاط الاقتصادى الانتاجى.

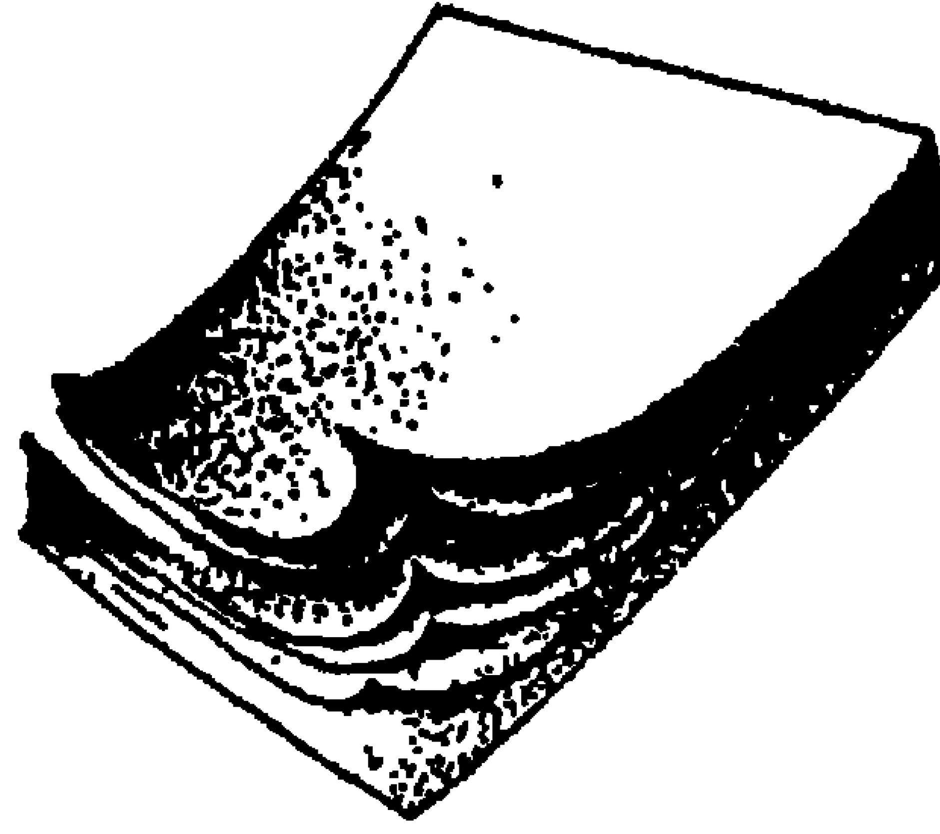
وبقدر ما نجد قوى التيار السلفى الذى يربط الدين بالدولة فاعلة ونشطة فى دعوات الفقه الكسيح كالذبابة والعسل، وتجريم حلاقة السيدات حتى ولو كانت الحلاقة سيدة، نجد قوى هذا التيار تنشط بذات القدر فى اقرار علاقات المزارعة فى الزراعة، وتقويض قوانين الإصلاح الزراعى، تحت دعوى حقوق الملكية الخاصة، وتفتى لصالح قوانين العلاقة بين المالك والمستأجر ضد المستأجر، وتصمت عن بيع القطاع العام، وتحارب الأنشطة الاقتصادية ذات القيم المضافة كالصناعة والسياحة... الخ.

إنها قوى تيار ربط الدين بالدولة، التى تتجاهل ربط الدين بالمجتمع الذى يملى عليها آنذاك المجازا فقهيا مبدعا، يتناقض مع مصالحها المحافظة. فهى ممثلة القوى الاجتماعية القديمة فى مصر، أو القوى الطفيلية التى نشأت على حواف عملية التحديث الاقتصادية - الاجتماعية لمصر، ان هذه القوى تنتمى إلى عهود الانحطاط فى التاريخ المصرى، لذلك تتجسد سلفيتها فى الحلم بالامبراطورية الاسلامية التى لم تكن يوما، دولة متماسكة، بقدر ما كانت ولايات متطاحنة، ولم تكن مجتمعات متوازنة أو مستقرة بقدر ما كانت مجتمعات نهشها الصراع من كل الألوان الاقتصادية والاجتماعية.، ورغم طبيعة قوى ربط الدين بالدولة السلفية، إلا أنها لا تنظر أبدا إلى خبرة الشعب المصرى فى قضايا تطوره المجتمعى، وقضايا تدينه ومسيرته الطويلة المنجزة فى ربط الدين بالمجتمع، ولا تنظر لخبرة الدولة ودورها السلبى عندما ارتبطت بالدين، وشدت بهذه العلاقة المجتمع نحو سبل التخلف والتفسخ المجتمعى، وفقدان الهوية والتماسك الوطنى.

المراجع

١) د. جمال حمدان : شخصية مصر دراسة فى عبقرية المكان - المجلد الثانى - عالم الكتب - سبتمبر سنة ١٩٨١ - القاهرة.
٢) د. احمد بدوى - د. محمد جمال الدين مختار - تاريخ التربية والتعليم فى مصر - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٤.
٣) جيمس هنرى برستيد : انتصار الحضارة «مترجم» بواسطة د. احمد فخرى - الأنجلو المصرية - القاهرة - يوليو ١٩٥٥.
٤) د. سيد محمود القمنى - أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة سنة ١٩٨٨.
٥) جيمس هنرى برستيد : فجر الضمير ترجمة د. سليم حسن - مكتبة مصر - باشراف إدارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم - القاهرة سنة ١٩٨٠.
٦) محمد العزب موسى : وحدة تاريخ مصر : المركز العربى للصحافة «سمير ابو داوود» - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠.
٧) أحمد صادق سعد : تاريخ مصر الاجتماعى - الاقتصادى - دار ابن خلدون - بيروت - ١٩٧٩.
٨) د. ابو الفتوح رضوان : القومة العربية - الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٦٩.
٩) د. شفيق شحاتة : تاريخ القانون المصرى -المطبعة العالمية - ضريح سعد - القاهرة سنة ١٩٥٦ - الجزء الأول.
١٠) د. غالى شكرى : من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة كتب المواجهة - القاهرة - ١٩٩٣.
١١) طارق البشرى : المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٨٠.

الآليات الفكرية والعملية
للأصولية الاسلامية



دراسات

قضية أبو زيد و «الخطاب الدينى»

أسلمة المعرفة

هلي يوجد اقتصاد اسلامى

مساهمة فى التحليل المعرفى للعنف

التطرف والعنف فى المجتمع المصرى

خيار القوة المسلحة

لدى الجماعات الاسلامية المتطرفة

الحاكمية تتحدى

نشطاء الحركة الاسلامية:

فلسفة بناء القوة والتغيير من أسفل

أبو زيد و «الخطاب الدينى»

د. نصر حامد أبو زيد

«قضية أبو زيد» أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه فى الحصول على لقب الأستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استنادا إلى تقرير يفتى بتكفير الإنتاج العلمى الذى تقدم به الأستاذ المساعد المذكور. وبصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدى إلى تكفيره هو أيضا، وتلك قضية خلافية سنعود إليها فيما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والمثقفين والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة ، فقام بعضهم يعلن بقلمه استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة، التى يعدها هؤلاء البعض آخر قلاع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمى، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدنى المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادى والعشرين.

وقد حاول بعض الغاضبين على إهدار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية، أن يجدوا تفسيرا لسر ذلك الهجوم الغاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فأشاروا إلى خطورة تحليلات الباحث على السياج الكهنوتى الذى يفرضه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهمة الاجتهاد. ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتحليل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال فكأن «أبو زيد» - على حد تعبير أحدهم - قد ألهب عصباً مكشوفاً لدى الدكتور الذى وظف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان. ومن اللافت للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتمادا كليا على ماورد فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وما ورد بصفة خاصة فى «الفصل الأول» منه - وهى الدراسة التى سبق نشرها هنا فى «قضايا فكرية» عام ١٩٨٩ م بعنوان «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية» - وتلك دلالة سنعود إليها تفصيلا فيما بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بعد هام من أبعاد الصراع الذى فجرته «قضية أبو زيد» فى الحياة الثقافية والفكرية، وهو بعد إيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النص الدينى قطعى الدلالة عند كل من ساهموا فى مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل :

د. نصر حامد أبو زيد - أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة

«التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته فى حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفية الجسدية». أقل من ذلك، وإن حققت مهمة «الإسكات» أيضا، «الفصل من الجامعة»، «الاستتابة»، «التعذير»، «التحويل للنائب العام»، «استعداء الأزهر»، بل والتدخل قضائيا - تحت دعوى «الحسبة» - للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه مرتد عن الإسلام. هكذا لم تكتف إيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمصادرة أستاذية نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أى لم تكتف بالعقاب الرسمى والقانونى، بل حاولت، وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتا أبديا.

هذا السعى المستميت لإسكات «خطاب أبو زيد» بأى شكل وبأية صورة يبرز مدى «الخطر» الذى يمثله هذا الخطاب على نقيضه «الخطاب الدينى» لا على مستوى كشف إيديولوجيا «المصالح» التى يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعمق كثيرا من مجرد «الفضح» الإيديولوجى. إنه الخطاب النقيض الذى يحاول أن يطرح وعيا بالدين، ليس مغايرا فحسب، بل وعلمياً وهذا الطرح يمثل خطرا على الوجود السياسى، بل والاجتماعى، للخطاب الدينى السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذيوع والانتشار من هنا خاض ممثلو الخطاب الدينى وأشياعهم المعركة على أرض «الوعى الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» فى المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة ٢ / ٤/ ١٩٩٣ م. ليس فى الأمر أى التباس، أو تشابه فى الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التى أشرنا إليها، وتلك التى فاتتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذى علم عليم. قال مولانا الشيخ تعليقا على تقرير الأستاذ الدكتور : «أنا قلت الحق وربنا يجعله فى صحيفة عملى. وأسأل الله أن يجعل لى الجنة ببركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التى منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد صك البركة الذى فتح له أبواب «الجنة» سارع كل أئمة المساجد وخطبائها فى مصر يتلمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والاتهامات التى يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعيا للحاق بإمامهم فى طريق الجنة، وإن فاتهم اللحاق به فى الحصول على «صك البركة». هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعى بالخطورة التى يمثلها «نقد الخطاب الدينى» على الوجودين السياسى والاجتماعى لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الدينى أن تحليلاته ونتائجه المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيدا من الدعم الذى يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - فى كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشياعهم، فى المعركة التى أثارتها «قضية أبو زيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبو زيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعنى بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعنى «عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشا لا يجب الوقوف عنده طويلا، لأن الوجه المشرق أكثر بروزا، وأعنى بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامة تحليلاته، ومن صدق النتائج التى توصل إليها. وتتزايد بهجة الباحث حين يجد فى كل ما كتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتحليل والاستنباط تعمق أطروحاته السابقة، وتمنحها مزيدا من الدعم.

من هنا تأتى هذه الدراسة استكمالا وتعميقا للدراسات السابقة عن الخطاب الدينى، استكمالا يضيف للآليات التى سبق اكتشافها فى بنية الخطاب الدينى آليات جديدة تكشفت فى معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «التطرف»، وما تفضى إليه من إرهاب، كان مستترا ومضمرا، لكنه كشف عن نفسه جليا واضحا فى المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التى ربطته بشركات توظيف الأموال،، فإن هذا التكتل الإعلامى ذا الطابع السياسى الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمى. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ولا يجب أن يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعى، الساعى إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا تتأكد القيمة المعرفية للوعى فى مواجهة الوعظ، وللنقد فى مواجهة النقل، وللحقيقة فى مواجهة الزيف، لأن الأول من كل من هذه الأزواج هو الأصدق دائما.

- ١ -

فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وفى فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدال» و«التطرف» فى بنية الخطاب الدينى ليس خلافا فى النوع،

بل هو خلاف فى الدرجة، وكان من أهم الأدلة التى استندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفى الخصم فكريا عند المعتدلين، ولتصفيته جسديا عند المتطرفين. وإذا كنت قد امتنعت فى ذلك الكتاب عن استنباط وجود أى نوع من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فإننى هنا أقرر - وبضمير مستريح - أن هذا الضرب من التعاون و «التعاضد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتى هنا على أية حال، لأن ما عرف فى سياق الشجار الإعلامى طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لايدع مجالا للشك صحة التحليل السابق. بدأت عبارات التكفير فى الانتشار منذ نشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذى صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساسا، فى الصحف والمجلات. ورغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها فى محاولة لتخفيف حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافيا. بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيرى، من باب استعراض المهارة ومن باب المزايدة فى قوة الإيمان والتعصب للدين والعقيدة، عبارات تتضاءل أمام حدتها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الدينى، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التى أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلا دامغا على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزء جوهرى فى نسيج الخطاب الدينى المعاصر. قد تكون هناك بعض الاستثناءات فى هذا الخطاب، وهو أمر لا نشكك فيه، لكنها الاستثناءات التى تتوارى الآن فى الظل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمتن للتطرف ليعيث فسادا فى أرض هذا الوطن.

نضيف اليوم دليلا جديدا على اعتماد هذا الخطاب على آلية «النقل» دون تثبت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومعروفة مصادره. وبدلا من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام على بن أبى طالب أثبت كل من ساهم فى تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بدمه أن «الرجال» هم المعيار فى معرفة «الحق»وكأن حال لسانهم جميعا يقول : أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقا؟ ما دام قد قاله فقد صدق، وهو منهج التقليد الذى يلغى العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل النقلى المفتقد لأبسط آليات التفكير العقلى، بله النشاط الذهنى، الذى لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» فى كل ما قيل وكتب من جانب المتأسلمين فى قضية أبو زيد هو بحث عن «قطة سوداء» - لا وجود لها - فى «غرفة مظلمة» وكيف نبحث عن وجود لأى حاسة نقدية وإمامهم الذى ينقلون عنه، ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكرى، ويتهم إنتاج أبو زيد بالإسراف فى النزعة النقدية ؟ وإذا كانت النزعة النقدية هى الأداة الأساسية فى البحث العلمى، وهى المرحلة الأولى للنفاذ إلى الجديد واكتشافه، فإن نعى ذلك على «الإنتاج العلمى» ينفى عن التقرير إياه صفة العلمية نفيا تاما. وإذا كان هذا حال الإمام الذى لا ينطق لسانه إلا بالحق فى نظر أتباعه ومريديه، فما بالنا بالمريدين والأتباع أنفسهم، وأى حاسة نقدية يمكن أن نبحث عنها فى خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يفضى إلى الاتباع وكلاهما يناهض «الإبداع» ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلى الذى يفضى بدوره إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصادفة اللغوية أن ترتد المادتان اللغويتان «كفر» و «فكر» إلى جذور واحدة؟ ليس ذلك منطقيا من منظور علم اللغة، فالفارق فى ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخون أدواته، تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير «تكفيرا» هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياء لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مادام «الجهل» متجذرا فى بنية العقل فى الحالتين.

بعد هذه المقدمة نستعرض نماذج من أقوال «التكفير» ونحللها كاشفين عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة فى التعصب من جهة أخرى سنتحاشى ذكر أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء - رغم أهمية بعضها وشهرتها لا تهم كثيرا فى إطار تحليلى يهتم بالنسق العام، ويتخذ من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكرر مرة أخرى نحنْ هنا فى مجال تحليل «أقوال» تدل على «أذهان» تشترك فى بنية نسقية مشتركة، هى محور

التحليل هنا والتفسير. إنه تحليل الخطاب التخصصى العلمى الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعا له. لكن كلمة «قول» لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هى مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية.

لكى نزيد مفهوم «القول» وضوحا من منظور «تحليل الخطاب» نقول إن الرسم قول، سواء كان رسما كاريكاتوريا أم رسما تعبيريا رمزيا فى عرض موضوع ما فى صحيفة أو مجلة ، تعتبر أدوات إبراز بعض العبارات عن طريق وضعها فى « مانشيتات» قولا مضافا إلى المنطوق اللغوى لعبارة المانشيت.

وبعبارة أخرى يعتبر «الإبراز» قولا مضافا، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأى فى زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارىء يعتبر قولا من الصحيفة أو المجلة، أعنى قولا مضافا للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعا من الإبراز الذى يدخل فى مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله عناوين الأبواب الثابتة بما تحمله من دلالة يضفى على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسنين هيكل - مثلا - يكتب تحليلاته السياسية فى الأهرام بعنوان «بصراحة»، ثم غير الأستاذ ابراهيم نافع العنوان وجعله «بهدوء» وفى كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تريد أن تندمج فى القول المكتوب عن طريق توجيه وعى القارىء - أو لا وعيه - إلى القراءة بهدى من العنوان وتأثر بدلالته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللغوية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطوق لنصل إلى المفهوم - وليس من الضرورى دائما تطابق المنطوق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته فى سياق معين يختلف عن المفهوم من نفس القول فى سياق مغاير، وهذا أمر نلاحظه كثيرا فى حياتنا اليومية وفى استخدامنا للعبارات والأساليب. فأسلوب الأمر مثلا قد يراد به الامتثال والاستجابة فى سياق ، وقد يراد به التهديد فى سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يراد به التعبير عن الدهشة فى سياق، وقد يراد به السخرية فى سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استنكاراً.. إلخ كل ما هو معروف للطلاب فى مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطوق»، بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه فى مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه»، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول، فحين ينهانا القرآن مثلا فى قول الله تعالى «فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا» لا يجب الوقوف فى تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم»، وهى النهى عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة. إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهى عن الإيذاء القولى إلى النهى عن الإيذاء البدنى، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو بالإشاحة بالوجه... إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضربا من التفتيش عن دلالة غائبة تماما من سياق القول كما أنه ليس ضربا من التحليل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها. إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بالمعنى الإيجابى كما فى مثال القول القرآنى السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بالمعنى السلبى، أى بدلالة المخالفه. بمعنى أن المنطوق يدل على مفهوم يستدعى ما يخالفه لا ما يطابقه أو يتماثل معه، ولنأخذ مثلا على ذلك يافطة «فرع المعاملات الإسلامية» فى أحد البنوك : هل هى مجرد عبارة واصفة؟ أم أنها تشير - بدلالة المخالفة - إلى أن ما سواه من الفروع لنفس البنك هى فروع معاملات «غير إسلامية» ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على الفئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج الفئة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضروريا رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذى يرد فيه القول، وعلى اساسه يتحدد «المفهوم» منه، ومن الضرورى كذلك الإشارة هنا فى عجالة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامدا من حيث العقد والنية التعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل الخطاب» يركز على الدلالات التى يمكن

استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقى سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساسا بالبعد التداولي للغة، أى بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفى عنه تماما التفتيش فى النيات والضمائر، أو الدخول فى عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمى نفسه «علم تحليل الخطاب» وينبو عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوهم الدخول فى نيات المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلى قبل الكلام. وهذا فارق هام جدا يستحق التأكيد والإبراز.

من هذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المكفرة، أو جوقة التكفير التى انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاءاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطالبة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضرورى التوقف عند أهم الاتهامات التى صاغها عبد الصبور شاهين، والتى تكررت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة مضافا إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حد رفع دعوى قضائية - دعوى حسبة - للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجة التالى :

١ - العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

٢ - الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحد قراءات القرآن - التى كانت متعددة - فى قراءة قريش وحدها وذلك استمرارا لمؤامرة «السقيفة» لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.

٣ - الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهى، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلى القديم فى اللوح المحفوظ.

٤ - إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شىء، وأنه هو العلة الأولى وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان

٥ - الدفاع عن الماركسية والعلمانيه، الفكر الغارب، ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

٦ - الدفاع عن سلمان رشدى وروايته آيات شيطانية مع ما تتضمنه من عفونة فكرية ونتن أدبى.

وفى ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساسا على مجمل الأقوال دون إشارة لأصحابها وربما تعرضنا لبعض التفاصيل التى يصعب ادراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد بعينه من البنود السابقة. ونبدأ بالاتهام الأول الجامع لكل الاتهامات الأخرى.

فى سياق مناقشته لكتاب «الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» [دار سينا ١٩٩٢] يستشهد عبد الصبور شاهين بالعبارة الأخيرة (ص ١١٠) من الكتاب ليدلل على صحة الاتهام. والواقع كما سنشير فيما بعد أن العبارة منتزعة من سياقها انتزاعا كاملا جعلها فاقدة لمعناها ولدلالتها. ومن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين، ولكل من جاء بعده وكرر كلامه دون تثبت، أن يضيف عليها المعنى الاتهامى الذى يفضى ببساطة وسهولة إلى التكفير.

العبارة كما أوردها عبد الصبور شاهين فى تقريره هى :«وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان». وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يفهموا أن المقصود بسلطة النصوص نصوص القرآن والسنة. وهذا فهم مغرض تماما وخاطىء تماما والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التى يجب التحرر منها هى النصوص الشارحة التى حللها الكتاب على طول صفحاته. والفقرة التى انتزعت منها العبارة السابقة هى :

«هذه الشمولية التى حرص الشافعى على منحها للنصوص الدينية.. تعنى فى التحليل الأخير تكبيل الانسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته فالحديث هنا عن الشمولية التى أضفاها الشافعى على النصوص، وليس عن النصوص ذاتها. هذه الشمولية قد سبق شرحها داخل ثنايا الكتاب شرحا وافيا، وفى هذه الفقرة التى تعنينا هنا تلخيص هذه الدلالة الشمولية التى أضفاها الإمام الشافعى على النصوص الدينية، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات التالية :

١ - تحويل السنة النبوية - النص الثانوى - إلى نص مشرّع لا يقل فى دلالته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم، وهذا على خلاف ما كان مستقرا قبل عصره من أنها نص شارح وبيان.

٢ - توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها وكذلك عدم التفرقة بين «سنة الوحى» وسنة «العادات».

٣ - ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطا محكما بالنصوص وتضييق نطاقه، وهو أمر مشروح بالتفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب. وتستمر الفقرة التى تدور كلها حول فكر الشافعى وفكر من تابعه على النحو التالى :

«فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية

تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع دينى أزلى عليه.

– كما رأينا فى اجتهاداته فى ميراث العبد، وفى ميراث الأخت الوحيدة، وفى مسأله زكاة الفراس [وهى اجتهادات نوقشت بالتفصيل فى ثنايا الكتاب] أدركنا السياق الإيديولوجى الذى يدور فيه خطابه كله. إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل، ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعادا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا».

هكذا ما تزال الفقرة تدور حول فكر الشافعى واجتهاداته – التى من حق كل باحث الاختلاف معها – تلك الاجتهادات التى انتقلت إلى أبى الحسن الأشعرى ومنه إلى الغزالى وليس المقصود هنا الأفكار الحرفية وإنما المنهج والطريقة، أى تكريس شموليه النصوص وتقديس الماضى، والسير على منهج الاتباع والنفور من الإبداع وتستمر الفقرة فى حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها.

«وهكذا ظل العقل العربى الإسلامى يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين – عصر الشافعى – طبقا لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة – والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى – كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية».

ثم يرد بعد ذلك مباشرة النص الداعى إلى التحرر من سلطة النصوص والذى فهمه عبد الصبور شاهين وأشياعه على النحو التالى:

«أول النصوص التى يؤكد على ضرورة التحرر منها : القرآن والسنة، ولكنة لم يحدد مفهوم هذا التحرر، ولا حدود هذه النصوص ذات الطابع الإيديولوجى الخاص؟ وماذا يريد للأمة بعد أن تلقى بالقرآن والسنة جانبا؟». ولا يكتفى عبد الصبور شاهين بالصاق هذا الفهم بهذا الكتاب وحده، بل يذهب إلى حد الزعم أن المطالبة بالتحرر من سلطة القرآن والسنة هى النتيجة التى تتكرر فى البحوث كلها. هذا الخلط الذى عمد إليه كاتب التقرير فى فهمه لكلمة «النصوص» مسئول مسئولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام من تقريره إلى المسجد فمساجد مصر كلها، ومنه إلى كثير من الأقلام التى تؤمن بمنهج «النقل» و «الاتباع» وتجفل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما أفضي إليه من نتائج، وما يمكن أن يترتب عليه من أخطار.

المشكلة التى نواجهها هنا فى تأويل عبد الصبور شاهين الذى تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفهم المغرض الاتهامى المفضى إلى التشكيك فى العقيدة. هناك مشكلة أخطر هي مشكلة عدم الفهم لأن مصطلح «النص» و «النصوص» من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفى وعلمى اسمه «تحليل الخطاب»، وهو مجال يفرق بين الواقعة الأصلية أو النص الأولى الذى هو فى حالتنا هنا القرآن الكريم، وبين النصوص الثانوية الشارحة التى تتراكم حول النص الأول. السنة النبوية تعد شرحا للقرآن وبيانا، فهى من هذه الوجهة نص ثانوى وليست نصا أصليا. اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء تعد نصوصا ثانوية من حيث هى شروح وتعليقات على النصوص الأصلية. ولذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية» والسياق وحده هو المحدد للمقصود بالنصوص الدينية، هل هى النصوص الأصلية، أم هى تلك النصوص الثانوية الشارحة

فى تاريخ الثقافة العربية تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أولية، أى تحولت لأسباب تاريخية إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعيا فى ذاتها. وقد حدث ذلك فى مجال علم الفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات االأئمة إلى نصوص يدور حولها الشرح والتفسير أى تحولت إلى نصوص أصلية وانحصر مجال الاجتهاد فى فهم هذه النصوص الثانوية والترجيح بينها، وتراجع تدريجيا التعامل بشكل مباشر مع النصوص الأصلية. وهذا هو المقصود بتحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول إن العقل العربى الإسلامى ظل يعتمد سلطة النصوص.

ومما يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة «صياغة الذاكرة» فى عصر التدوين، وهو مصطلح مشتق من نظرية الاتصال التى تتعامل مع الثقافة الجمعية، ثقافة الشعب والأمة والجماعة، بوصفها وعاء يماثل الذاكرة فى الفرد، إنها الذاكرة التى تحفظ للأمة وعيها بذاتها من جهة، وبعلاقتها بما حولها من جهة أخرى، وكما يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على الحفظ والتكرار وتستند إلى آلية الاسترجاع والترديد، كذلك يمكن لها أن تعتمد على آلية فعالية التفكير والاستنتاج ويتوقف الأمر فى كل حالة على نمط التربية ونوع التعليم الذى يتلقاه الفرد. مثل الفرد يمكن صياغة عقل الأمة وذاكرتها – أى صياغة ثقافتها – بإحدى الطريقتين ويحدث ذلك عادة فى مرحلة

انتقال الأمم من الشفاهية إلى التدوين. من هنا يعتبر عصرا لتدوين بمثابة عصر تأسيس الأصول فى تاريخ الأمة. وهذا أمر شرحناه بالتفصيل بالنسبة لعصر الإمام الشافعى، وكشفنا عن الصراع بين الاتجاهات الفكرية على صياغة ذاكرة الأمة. هذا المفهوم بدوره يبدو غائبا عن فهم كاتب التقرير، وكذلك عن فهم من نقلوا عنه وكرروا كلامه دون تثبت.

النقطة الثالثة أن الحديث كله يدور عن «سلطة» النصوص، لا عن النصوص ذاتها، وسلطة النص هى سلطة يضفيها العقل الإنسانى ولا تنبع من النص ذاته. هل كان عمر ابن الخطاب - مثلا - غير مدرك لأهمية النصوص التى تضع «المؤلفة قلوبهم» ضمن من يستحقون نصيبا من الزكاة، أو لأهمية النصوص التى تحكم على السارق بقطع اليد؟ هل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام ويطالب بالتحرر من النصوص؟! الإجابة قطعا بالنفى ؛ لأن عمر كان ببساطة يدرك سياق النصوص، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة . حين ننادى بالتحرر من سلطة النصوص تكون دعوة التحرر موجهة «للهيمنة» وللشمولية التى أضفيت على تلك النصوص فى سياق ثقافى حضارى بعينه.

بعد هذا الشرح والتوضيح تنكشف مستويات عدم الفهم من جهة، والقراءة والتأويل المغرضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من سلطة النصوص» لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يرتد فى النهاية إلى تحويل «فهم» ما لتلك النصوص وتأويل محدد لها إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة.

وبعبارة أخرى تكون الدعوة إلى سلطة النصوص وهيمنتها ومرجعيتها الشاملة هى فى حقيقتها دعوة إلى سلطة عقول بشرية تتأثر بحق التفسير والتأويل لقد ذهب الإمام على فى رده المعروف على الخوارج حين قالوا «لا حكم إلا لله» إلى أن «القرآن بين دفتى المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال». هذا الوعى هو الذى يحاول الكاتب نشره بين الناس دون أن يقلل من شأن النصوص الدينية الأصلية ومن شأن دلالتها فى مجالاتها. وهذا ما كان موضوع تحليل مسهب فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» الذى سنعود إلى بعض أطروحاته فى سياق هذا الرد على الاتهامات.

يكرر الدكتور محمد بلتاجى اتهام عبد الصبور شاهين حرفيا استنادا إلى النص السابق المنتزع من سياقه، أى أنه يكرر أخطاء عبد الصبور شاهين فى عدم الفهم والقراءة المغرضة المتربصة.. لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين فى أنه يستنكر ربطنا فى الكتاب نفسه بين مفهوم الشافعى لشمولية النص وبين مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى المعاصر (جريدة الشعب ١٦/٤/١٩٩٣) ولا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعيبه على هذا الربط من جانبنا .إن مفهوم «الحاكمية» كما شرحنا تفصيلا فى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الدينى» مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهو المفهوم الذى طرحه لأول مرة أبو الأعلى المودودى فى الهند وباكستان، ثم نقله عنه سيد قطب. إنه المفهوم الذى يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة فى قول النبي صلى الله عليه وسلم «أنتم أدرى بشئون دنياكم» واعتماد الخطاب الدينى فى تكريس مفهوم «الحاكمية» على الآيات الواردة فى سورة المائدة وهو من باب التأويل الذى ينتزع الآيات من سياقها ويضفى عليها دلالات ليست لها. لقد تعرضنا لتحليل هذه الآيات فى دراستنا عن «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى، مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٣» كاشفين أن معنى «الحكم» الوارد فى الآيات هو الفصل بين المتخاصمين، أى أنه الحكم بالمعنى اللغوى لا بالمعنى الاصطلاحى الذى يعنى النظام السياسي للحكم. لكن الدكتور البلتاجى يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المذكورة وبأمثالها، كأن الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يقم بتحليلها.

وإذا كان لمحمد البلتاجى عذره لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعى» أو إن كان قد اكتفى به دليلا على صحة كل اتهامات عبد الصبور شاهين، فإن عبد الصبور شاهين لا عذر له لأنه قد قرأ الإنتاج كله. ومن المفترض لقارىء الإنتاج كاملا أن يتعامل معه بوصفه نصا واحدا يفسر بعضه بعضا لأن ما أجمل فى كتاب أو بحث يكون مشروحا شرحا تفصيليا فى بحث آخر أو كتاب آخر. وإذا كان عبد الصبور شاهين قد أدرك أن للباحث مشروعا فكريا يقوم على دعامتى «التراث» و «التأويل»، فقد كان ينبغى عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفه كلا موحدا. لكنه بدلا من ذلك اعتبر ذلك عيبا قادحا فى إنتاج الباحث، ولم يدرك أن العيب يقع فى جانبه هو لأن قراءته مبتسرة متربصة كيدية.

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص كما هو واضح دعوة للتحرر من «سلطة» أضفاها البعض على هذه النصوص، حين جعلوها نصوصا ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. وهى دعوة للفهم والتحليل والتفسير

العلمى القائم على التحليل اللغوى والقرائن السياقية المعقدة للنصوص والتى تم شرحها كاملة فى بحث «إهدار السياق». لذلك يصبح تكرارا عبد الصبور شاهين للاتهام تعليقا على بحوث ودراسات أخرى تكرار من باب تأكيد الحكم بالكفر والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقالة: «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة» (مجلة القاهرة، العدد ١١١، ١٩٩٠ م) قائلا : «ولسوف نرى أنه يعنى بالنصوص ما يشمل القرآن والسنة، وهى دعوة خطيرة تكررت كثيرا فى مواضع أخرى، يريد بها نفى العلاقة بين العقل والنص القرآنى بخاصة، مستخدما المزيد من المغالطات، وتزييف المفاهيم، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال»

والحقيقة أن المغالطات وتزييف المفاهيم تسيطر على أحكام عبد الصبور شاهين، فليس هناك دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص وهى السلطة التى أضفاها الشافعى والفكر الدينى على النصوص كما سبق أن شرحنا ودعوتنا هى الدرس العلمى الذى يحدد مجال فعالية النصوص تحديدا نطالب فى كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شئون الدنيا (التى نحن أدرى بها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم) وبين ما هو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهما علميا وتحديد المجال الخاص بها. وهذا بالضبط هو معنى العبارات التى اقتبسها عبد الصبور شاهين من «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة»، وأضفى عليها من عنده الدلالات المفضية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة :«ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى فينتج المعرفة التى يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته» إنها دعوة لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية وليتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب ...إلخ. فهل يتصادم ذلك مع النصوص الدينية؟! أم يتصادم مع السلطة التى أضفاها البعض بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها إلى قيود على حركة العقل والفكر؟!

وهنا نصل إلى مغالطة كبرى اشتقها بلتاجى من عبارات عبد الصبور شاهين السابقة عن «عدم التصادم» بين العقل والنص والمغالطة اتهامنا بأننا نتصور وجود تصادم بين العقل والنصوص الدينية، وهى مغالطة يعبر عنها بلتاجى فى تقريره المشار إليه والمنشور بجريدة الشعب (١٦/٤/١٩٩٣) بقوله :«إن إبقاء العقل برفض النصوص مغالطة واضحة». والحقيقة أن التصادم ينشأ بين سلطة العقل وسلطة النصوص، فحين تتحول النصوص إلى سلطة مطلقة شاملة بفعل الفكر الدينى الذى حللناه فى كثير من دراساتنا وأبحاثنا، تتضاءل سلطة العقل وفى تضاؤل سلطة العقل يكمن التخلف الذى نعانيه على جميع المستويات والأصعدة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن سلطة العقل هى السلطة الوحيدة التى نفهم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤديا مباشرة إلى إلغاء دور النصوص، والحقيقة أن سعى الخطاب الدينى لتكريس سلطة النصوص ولتكريس شموليتها هو فى الواقع تكريس لسلطة عقول أصحابه على باقى العقول، وتكريس لشمولية اجتهاداتهم وتأويلاتهم ، فيصبح الخلاف معها كفرا وإلحادا وهرطقة كما هو الحال فى وصف كل اجتهادات الباحث. تبقى نقطة أخيرة فى مسألة «العداء للنصوص الدينية» نناقشها فى الفقرة التالية لاتصالها باتهام آخر هو «الدفاع عن العلمانية».

- ٤ -

نعود مرة أخرى إلى كتاب «نقد الخطاب الدينى» لنرى إلى أى حد يعادى صاحبه الدين أو يعادى النصوص الدينية. فى مقدمة الكتاب (ص ٩-١١) من طبعة دار سينا يقول المؤلف بالحرف، ونعتذر عن طول الاقتباس ولكنه ضرورى لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين وأتباعه :

«وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك فى جدوى التصدى بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الدينى بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن الدين مكون جوهرى أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لابد من ثم أن يكون عنصرا أساسيا فى مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الدينى بظاهر أطروحاته الدعائية والإعلامية. وعليه أن يفهم اليافطات فى سياق المواقف السياسة المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعى والاستقلال الاقتصادى والسياسى. ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الدينى وليس على الدين هذا من جهة. ومن جهة أخرى هناك تفرقة بين اليافطات المعلنة للخطاب الدينى وبين الممارسات العملية على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر. اليافطات جميلة وبراقة «الإسلام هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضارى الإسلامى»..إلخ والمؤلف يتفق مع الخطاب الدينى فى أهمية الدين بوصفه عنصرا جوهريا من عناصر النهضة ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف المؤلف

اليمين الإسلامى فقط، بل يختلف مع اليسار الذى يتزيا بالإسلام كذلك ويحاول الباحث أن يطرح فهما علميا للدين بعيدا عن التوظيف الإيديولوجى، هذا التوظيف الذى ضرب المؤلف له مثلا بعملية النصب الكبرى التى وقعت فى تاريخ الاقتصاد المصرى باسم الإسلام وتحت يافطة «التوظيف الإسلامى للمال» أو «الاستثمارات الإسلامية» وفى هذا السياق تم الحديث عن الفكر الذى يكرس الخرافة والأسطورة ويقتل العقل وهذه نقطة سنعود لها فى سياقنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لايتجاهله إلامكابر أو معاند أو من فى قلبه حقد «ولاخلاف أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصرا أساسيا فى أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل إيديولوجى نفعى من جانب اليمين واليسار على السواء. أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علميا ينفى عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية» وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الدينى، وأن المؤلف حريص على أن يتباعد بالدين عن أن يكون موضوعا للاستغلال الإيديولوجى بالتأويلات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسهب المؤلف فى شرحها وإعطاء أمثلة لها فى مقدمة كتاب «مفهوم النص» دراسة فى علوم القرآن، واكتفى فى هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام،

ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الدينى والدين داخل صلب الكتاب، نقد الخطاب الدينى حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الدينى - أو آلياته - فى طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هى الآلية التى اطلق عليها :«التوحيد بين الفكر والدين». وفى شرحها يحرص المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الدينى وبين النصوص الدينية فى ذاتها. يقول (ص ٢٨- ٢٩)

«منذ اللحظات الأولى فى التاريخ الإسلامى - وخلال فترة نزول الوحى وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشرى والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينة ما إذا كان تصرف النبى محكوما بالوحى أم محكوما بالخبرة والعقل، وكثيرا ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلىء بها كل وسائل الخطاب الدينى وأدواته : من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث، ورغم ذلك يمضى الخطاب الدينى فى مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أى يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلا تلك الفروق التى صيغت فى مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

ولا يكتفى الخطاب الدينى بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفيه بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمنى بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهى الكامن فى هذه النصوص. وفى هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الدينى المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هى منطقة «الحديث باسم الله» وهى المنطقة التى تحاشى الخطاب الإسلامى - على طول تاريخة عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقاربة تخومها.ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به فى حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء فى القرون الوسطى». أ. هـ.

كل هذا التحليل النقدى للخطاب الدينى قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الدينى والدين، أى بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص فى ذاتها وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعى للنصوص لا إلى إلغاء للنصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح فى الحياة والمجتمع، وفى سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم ، وذلك بدلا من تحويله إلى «وقود»، مجرد وقود وأداة للحراب السياسى والاجتماعى والاقتصادى. وهى تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكر بشرى وخطاب إنسانى يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفى هذا السياق يمكن فهم - بل يجب فهم - العبارات التالية التى انتزعت من سياقها فى المقدمة المشار إليها وألصقت بها دلالات لا تعنيها إطلاقا كما سوف يتضح : تقول تلك العبارات التالية لمسالة أهمية أن يكون الدين - وليس الإسلام وحده - عنصرا أساسيا فى أى مشروع للنهضة «وليست العلمانية فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة . إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة ، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هى الفقرة التى ينقلها عبد الصبور شاهين فى تقريره متجاهلا ما سبقها

وما تلاها ليصل إلى حكمة الضال المضل كما سيأتي. وتكملة الفقرة ما يلي ليتضح معناها عند القارىء : «الفصل الأول (أي بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) ممكن وضروري وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة؟ وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟؟؟! والهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بين لا يخفى على أحد : أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية أو يزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذي ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. ولكن عجائب الخطاب الديني لا تنتهي فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون ! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى في أوروبا أكثر من ذلك؟!» أ. هـ.

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا للفارق بين الدين في ذاته وبين الفكر الديني؟! وأي هجوم على الدين أو على «الغيب» في كل هذا التحليل النقدي للفكر الذي يزيف المفاهيم ويغالط . ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر في يقين عجيب وحسم قاطع غريب : «في المقدمة يهجم الباحث على (الغيب) بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقا في الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذي يشير إليه مولانا الشيخ هو ما يتعلق بالخطاب الديني الذي ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبي» لا وجود لها في النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحا ولا تلميحا، حيث قلنا إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل العقل فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبي لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكي يدلل بعد ذلك على» أن الباحث ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقى به وبخطابه في غيابة «الكفر» و «الردة»... الخ وفي تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، وعن خلط الخطاب بينما يهدف تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد.. يقول كاذبا لافض الله فاه :

«ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم» وهذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين وأتباعه للمفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للأقوال التي لم نقلها - ونسبتها لنا وهو ما يكشف عن دلالات خطيرة نناقشها في الفقرة التالية.

- ٥ -

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضفيها البعض عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة، والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (مجلة القاهرة العدد ١٢٧، يونية ١٩٩٣، ص ١٤). هذا التأويل الذي ننادي به يرى فهمي هويدي (الاهرام ١٩٩٣/١/٢٦) أنها مسألة «في جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها».

وفي هذا الفارق بين فهم محمود العالم لأطروحاتي وبين فهم فهمي هويدي يكمن الفارق بين الفهم «العلماني» والفهم «الحرفي». لقد استخدم هويدي مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم في مجال «التوحيد» ونفي مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهي تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التي أفضت بهم إلى تأويل آيات «الصفات» تأويلا يتباعد بها عن الفهم الحرفي المفضي إلي «التشبيه» بمعنى مشابهة الله سبحانه وتعالى للبشر وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التي أرى أنها «ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»

كيف يفهم الخطاب الديني «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد؟! هذا سؤال هام يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذي لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الغفير من أنصاره ومريديه، وفي سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها في الخطاب الديني لنفس الآلية، الآلية التي أطلق عليها في «نقد الخطاب الديني» آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص ٣٢ - ٣٧) وفي تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما : إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن

الماركسية والعلمانية ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

عن الاتهام الثانى يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو بصدد التعليق على «نقد الخطاب الدينى» :«وهو يدافع بحرارة عن الماركسية الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمنا روحى النزعة» والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التى يمكن قراءتها رغم الكشط، وهى (ولعله يصلى ويسلم على ماركس إمام المتقين) وبصرف النظر عن اللغة الخطابية الركيكة لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقه فى الكتاب، وهو السياق الكاشف عن آليات «الاختصار» و «الابتسار» و «التشويه» التى يعمد لها الخطاب الدينى فى مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات وهى الآليات التى ناقشناها كلها تحت آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلا :«إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفى الذى سبقت مناقشته) يمثل جزءا من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى - وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى العادى والطبيعى، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فعالية العقل فى شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى العادى، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التى لا تناقش (ص٣٢).

هذه التفرقة التى نحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» فى الشعور الدينى ، وبين توظيف الخطاب الدينى لها تفرقة حاسمة وبارزة. بمعنى أنها تفرقة تنطلق - مرة أخرى - من تفرقتنا الأساسية بين «الدين» وبين «الفكر الدينى» وليس فى هذه التفرقة الإنكار الذى يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذى تنامى وتزايد إلى حد الاتهام بالردة . يواصل المؤلف فى كتاب نقد الخطاب الدينى إبراز هذه التفرقة قائلا :«وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعا إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (الله) فى الواقع العينى المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفى هذا الإحلال يتم - تلقائيا - نفى الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى أو من سلطة العلماء» (ص ٣٢).

ولنر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين - والمتابعون له - هذه التفرقة : يقول التقرير - وهو النص الأصلى هنا - «وهو [يقصد الباحث) ينعى على الخطاب الدينى أن يرد كل شيء فى العالم إلى علة أولى هى (الله) ويرى أن ذلك إحلال ل(الله) فى الواقع ونفى للإنسان ، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية» ويورد ذلك فى مورد الذم والاستنكار والتشكيك فى العقيدة. لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم له يلجأ إلى التزييف والكذب الصريح، الذى إن دل على شيء فإنما يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب يواصل عبد الصبور شاهين فى تقريره المشبوه :«ويميل - يقصد الباحث - إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها».

هكذا يرتكب كاتب التقرير نفس حماقة من تعرض لهم الباحث بالنقد، ويؤكد بما لا يدع مجالا للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بالله «رد الظواهر إلى مبدأ واحد». وقبل المضى فى التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذى ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر الغربى ومقولته قول ورد فى كتاب «الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف» ليوسف القرضاوى (دار الشروق القاهرة، ١٩٨٤ ص ٢١٦). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصف للفكر الغربى فى كتاب القرضاوى - وهو واحد من ممثلى الخطاب الدينى المعاصر - فى سياق تحليل الآلية المشار إليها، وواضح أن القرضاوى يجمع «الفكر الغربى» فى سلة واحدة، ويلخص تاريخه الطويل والمتنوع والمتعدد الاتجاهات فى مقولة واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها وكان هذا التحليل مثالا توضيحيا للاختصار والابتسار والتشويه العمدي من جانب الخطاب الدينى للنظريات والأفكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذى لخص به يوسف القرضاوى تاريخ الفكر الغربى : «وليس مهما هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبرا عما يسميه الكاتب «التفكير الغربى» كله، فالدقة العلمية ليست مطلبا فى الخطاب الدينى، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربى» من دلالات وإيحاءات».

إتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذى يعنى إنكاراً للإلوهية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذى سوغ مسألة «عداوة النصوص» - التى ناقشناها قبل ذلك - وسهّل تصديقها من جانب النقلة والأتباع . لم يعد الأمر إذن مجرد «انتزاع»

للعبارات من سياق، بل صار تزييفا عمديا بهدف الوصول إلى غاية «التكفير القتل» معنويا أولا، ثم يصبح القتل المادى مسألة وقت فى مرحلة تنامى العنف والإرهاب. لم يفهم كاتب التقرير، أو لعله تعمد ألا يفهم - أن مبدأ «رد الظواهر إلى علة أولى» إذا خرجت عن مجال الشعور الدينى إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار تؤدى إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلف» - والإسلاميون على رأسهم - يتجاهلون هذا البعد الذى يكرسه الخطاب الدينى فى بنية العقل العربى منذ الأشاعرة والغزالى - والإمام الشافعى كما حللنا فى كتاب عنه - حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذى قصد إليه الباحث وعبر عنه فى العبارات التالية :

«فى هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف (الأشعرى) القديم الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء إيديولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع (ص٣٢) (انظر أيضا ص ٣٨- ٤٠ من نفس الكتاب فى شرح مفهوم الغزالى لعلاقات السببية وهو المفهوم الذى أسس هذه الآلية موضوع النقاش).

ولعله من الضرورى أن نضيف هنا - من باب التوضيح - أن سيادة تلك الآلية فى نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذرى أية محاولات للإصلاح. والخطاب الدينى حين يدافع عن هذا المبدأ - خارج حدود الشعور الدينى - كأنه يدعو إلى التخلف فى حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم . الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادىء البحث العلمى الذى يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمى فى جوهره كشف عن علاقات وروابط، أى اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعى بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية. ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة. وفى الحياة الاجتماعية تؤدى سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب فى السلوك الاجتماعى ويمكن تبرير كل شىء برده مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث فى الكوارث والزلازل. ولا شك أن هناك كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين لها أسبابها الطبيعية، وهى حين تحدث تسبب كثيرا من الدمار الإنسانى. لكن للإهمال والتسيب وانعدام الإحساس بالمسئولية فى إدارة مثل هذه الأزمات تأثير لا شك فيه فى تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث. وهذا هو الفارق بين المجتمعات التى تتبنى النظرة العلمية فى التخطيط والإعداد بما فى ذلك توقعات المستقبل، وبين المجتمعات التى تواجه أزماتها بالصبر متخلية عن حساب المهملين وعقابهم استنادا إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الغيبى» و «العقل الدينى»، فى حين يجد الأول تفسيرا لكل شىء فى الإيمان، يسعى الثانى للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الايمان» والواقع أن العقل الغيبى هو العقل المستريح القابل لأى تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث فى مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام لقد ظن كثيرون - وهماً أو خداعاً - أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن تجعل البعض يحققون أرباحا خيالية لا تتحقق فى أغنى المؤسسات الرأسمالية. كانت كلمة السر فى ذلك كله هى «البركة» التى هى قرينة «التقوى» دون إدخال «العمل» عنصرا فاعلا فى المعادلة. هل يمكن أن يعقل أن يتخلى البعض طواعيه عن قوانين العلم التى درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعى؟!

والخطاب الدينى لا يكرس هذه المقولة فى الحياة الاجتماعية فقط، بل يجعلها منهجا معرفيا، فيختصر كل شىء فى مقولة واحدة سهلة، يحفظها الدارسون والطلاب ويكررونها عن ثقة ويقين. يتم اختصار «العلمانية» - كما سبقت الإشا رة فى «فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها فى «الإلحاد». نفس الأمر بالنسبة للماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يتشدق الطلاب بمثل تلك الأقاويل بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أى من تلك الاتجاهات والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها هكذا استنادا إلى من نقل عن المصدر الأصلى : سيد قطب الذى نقل بدوره عن أبو الأعلى المودودى. وفى قضية «أبو زيد» أعلن ذلك عبد الصبور شاهين، ونقله إلى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشر إلى كل المقالات والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافع عن العلمانية والماركسية، المذاهب الملحدة الكافرة» والاستنتاج أن أبا زيد كافر ملحد يؤمن بالمادية ويرفض التفسير الدينى للعالم.. الخ

والعلمانية لمن قرأ النذر اليسير عنها فى الكتب المدرسية والملخصات ودوائر المعارف ليست نمطا من

التفكير معاديا للدين، بل هى تعادى التأويل الكنسى - تأويل رجال الدين - الحرفى للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها. إنها نمط من التفكير يناهض «الشمولية» الفكرية و «الإطلاقية» العقلية للكنيسة أى لرجال الدين، على عقول البشر حتى فى شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعا عن «النسبية» و «التاريخية» و «التعددية» و «حق الاختلاف» بل و «حق الخطأ». وفى ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. قد تخون بعض الأنظمة هذه المبادىء، وقد حدث هذا بالفعل فى ظل الأنظمة «الشمولية» فى شرق أوروبا. ولعله يحدث الآن فى غربها بفعل التحولات التى بدأت فى الحدوث فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و «السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل يجب مناهضته، لكن المبادىء العامة تظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف فى وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة» وهو مبدأ العلمانية الجوهرى والأساسى، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلمانى» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكنهوت، ولأنه كما شرحنا فى كتابنا (انظر ص ٥٤ - ٥٥-، ٥٩- ٦٠) يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أى الطبيعة والمجتمع، واكتشاف قوانينهما : «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم» وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين - الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «الله» العلم لا يبدأ من «الله» - الغيب - ليصل إلى الانسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب» ويطول بنا المقام لو توقفنا أمام هذه الحقيقة لتدلل على «علمانية» الإسلام. وحين تخلى العلماء المسلمون عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشنا هذا التحول فى كتاب «مفهوم النص - الباب الثالث» وفى دراستنا عن «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» وكان الإمام الغزالى هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء فى الانقلاب عن «علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الدينى.

لذلك نرى أن معاداة «العلمانية» فى الخطاب الدينى المعاصر - وهذا ما شرحناه فى نقد الخطاب الدينى» : «يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية فى التأثير (ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التى يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة الذى يستنكره نظريا» (ص ٣٣). وفى سياق هذا النقد لموقف الخطاب الدينى من العلمانية، تم الاستشهاد بمقولة الساعة وصانعها التى وردت فى كتاب «يوسف القرضاوى» تلخيصا لاتجاهات الفكر الغربى. وهى المقولة التى كذب عبد الصبور شاهين - أو زيف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال - فنسبها للباحث.

وقد تم الاستشهاد فى سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات التزييف والتشويه التى يلحقها الخطاب الدينى بكل فكر يخالفه. وذلك دون أى محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله . إن الخطاب الدينى يكتفى عادة بإلصاق يافطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحيانا «الصهيونية»، وهو الأمر الماثل فى مناقشة فكر «نصر أبو زيد»، وكما فعل ذلك بالعلمانية يفعله بالماركسية فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، ، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى ولم يكن الباحث فى سياق تحليل آليات الخطاب الدينى فى الكتاب مشغولا لا بالدفاع عن العلمانية ، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات والأفكار. والسبب فى ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الدينى بالكشف عن آلياته ومناقشة منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية والعلمانية - وهى المقولة التى تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إلصاق تهمة الإلحاد عن طريق اتهام الباحث بها - مقولة زائفة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضح» آلية الابتسار والاختصار والتشويه. يقول المؤلف فى نهاية التحليل :

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) فى الخطاب الدينى، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية، فليس مهما على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعوب)، وليس مهما

كذلك أن يكون هذا القول موجه إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعي للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الإيديولوجية، وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس، فى حين أراد أن يدحضها (ص ٣٥)، ويواصل المؤلف (ص ٣٦) : «ليس مهما أيضا فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ (الجدل) الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته، وليس مهما دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و (الفاعل) فى التاريخ والواقع، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الإيديولوجى.

إن الكشف عن أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال فى مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) فى الكتاب. لأن سيطرة الخطاب الدينى على وعى العامة أدى إلى اقتناع كثير من الناس - وكثير من المتعلمين للأسف - بأنهم يعرفون ما هى العلمانية وما هى الماركسية وما هى الداروينية وما هى الفرويدية. بل يتناقش الناس علنا حول هذه الاتجاهات بطريقة مبتذلة. الأخطر من ذلك ان يشيع ذلك فى كتابات بعض الأساتذة - الذين صاروا مشايخ ووعاظا - وللكتابة سحرها خاصة اذا كان الكاتب حاملا لألقاب علمية لها خطرها. يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفا عن مدى خطورتها فى تزييف الوعى العام، وفى تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تغنى عن الدخول فى التفاصيل، استمرارا لعصر التلخيصات الذى كان إيذانا بأفول عصر «التقدم» والازدهار فى تاريخ المسلمين، إن الكشف النقدى عن الابتذال الفكرى واحدة من أهم المهام التى نذر لها صاحب (نقد الخطاب الدينى) حياته، دفاعا عن الإسلام فى نقاوته العلمانية، ودفاعا عن «العقل» الذى كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

- ٦ -

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذى يدافع عنه الخطاب الدينى حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والأئمة. لقد صدر كتاب عنوانه «نقض مطاعن نصر ابو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» (المختار الإسلامى للطبع والنشر، القاهرة ١٩٩٣). وهو كتاب إن دل على شىء فإنما يدل على تحول الصحابة والأئمة - فى وعى أستاذ جامعى - إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجها لما يسمى بـ«العقل الجمعى» فى فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش فى الكتاب لا يرتفع كثيرا عن مستوى مواعظ شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم فى استخدام مفردات الشتائم التى تصل إلى حد البذاءة، فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه. ويكفينا هنا مسألة «الطعن فى الصحابة» للاعتبارات الآتية :

الاعتبار الأول : أن الطاعن فى الصحابة لا يضيره كثيرا أن يطعن فى غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها. الصحابة من منظور أمثال صاحب الكتاب رباهم النبى ومدحهم الله سبحانه فى كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكينة.. الخ (انظر ص ٥٠ - ٥٤ من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بعصر هم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعى، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية إنها مجرد خلافات فى الفهم والتأويل والتفسير، ولكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثانى : ما تثيره مسألة «الطعن فى الصحابة» من الاتهام الذى شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن فى القرآن» أو «يشوه تاريخه»، وذلك فى سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة». وقد وصل أمر الاتهام بالطعن فى القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدرت صحيفة «الشعب» - لسان حال حزب العمل (الإسلامى) - تحقيقها بتارخ ١٩٩٣/٤/١٣ بكاريكاتير يصور شخصا مكتوبا على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجرا يطعن به المصحف فتسيل من المصحف الدماء. هذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضّاءة، وفى وسط الرسم شخص مزدوج الوجه : وجه باسم ينظر إلى جهة اليمين - نصر أبو زيد والمصحف الذى يسيل منه الدماء قائلا «حرية رأى» والوجه الآخر عابس متجهم ينظر إلى المرأة فى اليسار قائلا «تطرف». مكتوب على الصورة المزدوجة الوجه فى منتصف المشهد الكاريكاتورى «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن فى القرآن» هو الاتهام المركزى الذى تفرعت منه باقى الاتهامات الخاصة بالطعن فى الصحابة والأئمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعى بالطبع. ولبيان تزييف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولا إلى هذا الاتهام - الذى بدأه تقرير عبد الصبور شاهين - نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة فى دراسات الباحث عن القرآن طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله.

وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو «مفهوم النص» دراسة فى علوم القرآن صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافى العربى (بيروت - الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة على وشك الصدور عن دار سينا بالقاهرة.

اعتمدت دراستنا فى ذلك على ما أطلقنا عليه اسم «الحقائق الإمبريقية» المعروفة جداً فى «علوم القرآن» من مثل «المكى والمدنى» و «أسباب النزول» و «الناسخ والمنسوخ» و «طبيعة الوحى» وأضفنا إليها فى الباب الأول «المتلقى الأول للوحى». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحى فى ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحى فى القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحى ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخى الاجتماعى الذى نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائما أن يضع هذا الواقع التاريخى فى اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالا للتوهم أن التحليل التاريخى الاجتماعى لظاهرة الوحى لا يتعارض مع المصدر الإلهى للوحى. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغويا ومنتجا ثقافيا لا يعنى إنكار جانبه الإلهى إطلاقا. وفى الباب الثانى من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات والسور» و «الخاص والعام» و «الإعجاز» و «الوضوح والغموض» و «التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كاشفة عن تأثير النص القرآنى فى تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتج (بفتح التاء) مع ظاهرة الوحى تحول - فى سياق التاريخ الاجتماعى - إلى نص منتج (بكسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية - بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية - لم تخل من تأثر بهذا النص الذى صار هو «المعيار» فى تاريخ الثقافة.

فى «الباب الثالث» ناقشنا «التحول» الذى أصاب مفهوم النص - نكرر مفهوم النص لا النص ذاته - فى الثقافة مع تطور الفكر فى إطار تاريخ المجتمع العربى. وحللنا فى هذا السياق أطروحات الإمام الغزالى كاشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلالتها الإيديولوجية. وهى الأطروحات التى صارت مهيمنة فى مجال الفكر الدينى، وهى التى يعتمد عليها الخطاب الدينى المعاصر فى مجمله.

كان من الطبيعى أن يثير الكتاب كثيرا من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جميعا فى الندوات وقاعات الدرس. وكانت تدور كلها حول «الخشية» من منهج التحليل اللغوى لما يمكن أن تؤدى إليه من مساس بقداسة النص. لكن العجيب والغريب أن أحدا من أقطاب الخطاب الدينى لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهرى كتب مقالا فى مجلة «الأزهر» (سبتمبر ١٩٩١) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئا. وكتب الشيخ عبدالجليل شلبى سلسلة مقالات فى جريدة «الجمهورية» لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة «الفن القصصى فى القرآن، التى أثارت ضجة شبيهة فى الجامعة وخارجها عام ١٩٤٨ - والأستاذ الذى كان مشرفا على الرسالة الشيخ أمين الخولى (جريدة الجمهورية، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ مايو ١٩٩١م).

ومن الطريف أن الشيخ عبدالصبور شاهين زعم - فى سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشبوه أنه تدخل لحماية هذا الكتاب (مفهوم النص) وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب فى مجمع البحوث الإسلامية مكتوبا عليه كلمة «كافر» زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومسئوليه فى موقفهم من هذا الكتاب (روز اليوسف، ١٩٩٣/٤/٥ ص٥٥). ولا نريد أن نكذب الشيخ لأنه هو نفسه يكذب نفسه حين يدلى فى نفس التصريح أن قضية «ابو زيد» : «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبله (...) مهددا بالضياع (...) لقد أرضيت ضميرى العلمى بالتقرير الذى كتبته ولست مستعدا لقبول السقوط والانحراف فى الفكر». وهذه أقوال متناقضة فأغلب الظن أن الشيخ عبدالصبور شاهين - إن لم يكن كاذبا فى مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتكفير وبأثر رجعى. لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفى - ردا على ما نشر فى جريدة «عقيدتى» (٤/٢٧) من قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بينى وبين زوجتى، ومن اجتماع مجلس مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية (...) والآثار التى ترتبت عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامى ودراسة التقارير التى وردت حول الموضوع. أعلن الأزهر (روز اليوسف، ٣ مايو ١٩٩٣ ص٣) أن لا علاقة للأزهر بما نشر فى صحيفة «عقيدتى». وأضاف المتحدث الإعلامى : «ان الأزهر يضم لجنتين فقط : اللجنة العليا للدعوة، ولجنة الوعظ والإرشاد ولم تتم إثارة «قضية أبو زيد» فى أى منهما.

وبصرف النظر عن أكاذيب عبدالصبور شاهين، فإن دفاعه المزعوم عن «مفهوم النص» لم يشفع لمؤلفه فى أن

يحظى إنتاجه العلمي بنفس القراءة الموضوعية غير المتربصة. وأغلب الظن أن «التربص» كان قائما منذ صدور «مفهوم النص»، وما أحدثه من أثر إيجابي فيما كتب تقريظا له - وهو كثير - وكان عبدالصبور شاهين في انتظار الفرصة لكي ينقض على خطاب أبو زيد النقدي. ومن هنا فقد أثار مسألة العدوان على قداسة النص والطعن فيه من زاوية أخرى لابد من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين في تقريره المغرض، والذي تولدت عنه - بآليات النقل والاتباع - كل الاتهامات التي تتصدر مانشيتات بعض الصحف.

في أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآني من دراسته وفق مناهج التحليل اللغوي المعاصر وأدواته.، وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزدوجة للنص، تلك الطبيعة التي تجمع بين الإلهي والبشري. الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التي أوحى بها كلامه هي اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي). وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفي أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهي صفة متواترة. والرسالة تعني الاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء)، هذا من جهة. ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل في اللغة تعليم الله سبحانه وتعالى لآدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد في سورة البقرة وبناء على فهمه فهما حرفيا - فإن ظاهرة «تعدد اللغات»، واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا من هذه اللغة الأصلية التي لا نعرف كنهها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية. وقلنا إن مدخلنا للفهم والتفسير يبدأ لا جدال من جانب اللغة، أي من الجانب البشري ومعنى ذلك أن الجانب البشري في الوحي، سواء من جهة المتلقي الأول وهو النبي [صلعم] أو من جهة اللغة، هو الذي يجب إن يحتل اهتمامنا.

ولكي نزيد القضية وضوحا وبروزا جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تنفي بشريته. وكونه بشرا من لحم ودم لا ينفي المعجزة الإلهية لهذا الميلاد. وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة الله» الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية ألقيت إلى مريم. وهي مقارنة تهدف إلى كشف تهافت منطق الذين يقفون فقط عند الجانب الإلهي من القرآن، ويدافعون عنه في مواجهة خطر مزعوم. إن سعي الباحث لإنتاج وعي علمي بالدين وتفسير عقلاني للنصوص يدخل التاريخ ومصالح البشر عنصرا جوهريا فيه هو الخطر الذي يحسه الخطاب الديني. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعي إلى الأذهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدوثه» مع الفارق بين الصيغتين وبين المعركتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير في أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقولة «القدم» يقفون عند الإلهي، ويتصورون للقرآن وجودا ازليا في اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أي أن للقرآن وجودا خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلاله الكنسية في العصور الوسطى. لكن ذلك لم يمنع الباحث في أكثر من سياق من نقد اصحاب مقولة «خلق» القرآن وحدوثه، لما قاموا به - حين ناصرهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصومهم، الأمر الذي حول الخلاف الفكري إلى نزاع سَياسي تحسمه السلطة (مجلة القاهرة، أكتوبر، ١٩٩٢).

الخلاف إذا خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعا بين «الظاهرة» في ذاتها، وبين «التصور» الذي ينتجه الناس في عصر معين عن الظاهرة. والعلوم الإنسانية - التي ينتمي إليها تحليل الخطاب - تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البُعد البشري لظاهرة الوحي - والقرآن من ثم - فإنه لا يريد إلغاء البعد الإلهي. إنه يسعى لتأصيل وعي كلي للظاهرة نقيضا للوعي الجزئي المؤدي إلى خلق «الكهنوت» الذي يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف، بل ويسعى لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. في هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسيدة العذراء. ويمكن أن نضيف هنا كثيرا من الأدلة الخطابية التي يمكن لأصحاب الخطاب الديني أن يفهموها : هل آدم الذي خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه - طبقا لما جاء في القرآن - بشر أم إله؟! هو بشر بالقطع رغم مصدره الإلهي، فلماذا إذا قلنا إن للقرآن من حيث لغته - التي هي اجتماعية بشرية - جانبا بشريا هو الذي يعنينا في الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذا قلنا ذلك صرنا كفارا ملاحدة طاعنين في القرآن والعقيدة؟!!.

يقول عبدالصبور شاهين في تقريره المشبوه تعليقا على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالحرف الواحد، ولاحظ الإحساس الطاغي بامتلاك الحقيقة في الحكم على الأفكار : «والباحث في هذ المقال يكشف أيضا عن خلل

فى الاعتقاد إذ يرى أن الإلهى إذا تجلى فى اللغة يكاد يكون بشريا، وأن الإلهى تجلى فى القرآن (التنزيل) كما تجلى فى المسيحية فى صورة المسيح البشر، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستبدلت بها للتخفيف عبارة : وهذا تصور غريب ومرفوض). ويواصل التقرير «ففى رأيه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإلهى / الإنسانى، وهى صيغة من التلازم بين طرفين لكل منهما أثر فى الآخر، وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا؟». ويعود عبدالصبور شاهين فى تعليقه على دراسة «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» ليكرر نفس الاتهامات مضيفا إليها تزييف الأفكار، والكذب على لسان الباحث بأقوال لم ترد . ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلا فى قسمه الأول لمستويات السياق التى يجب الاهتمام بها ومراعاتها فى فهم النص القرآنى. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلا تاما، قافزا بشكل مباشر إلى النتائج التى يرفضها عارضا لها بشكل مشوه مبتذل، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبدالصبور شاهين ناقلا :

«يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشناها فى القسم الأول. وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا». ثم يواصل عبدالصبور شاهين معلقا ومصدرا أحكامه التى لا تقبل الرد : «وهذا الكلام الغريب ناشىء عن المقولة التى يؤمن بها وهى (أن القرآن منذ نزل على محمد أصبح وجودا بشريا منفصلا عن الوجود الإلهى) فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبى أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن فى عالم الغيب إنكارا لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح (موضوعا) للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط. فضلا عن استخدام كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزا قبيحا» آ.هـ.

لن نتوقف طويلا عند الأستاذ الجامعى (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة) الذى لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التى تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة فى القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقى لا مجرد التلاوة ولنا على تلك الأحكام مجموعة من الملاحظات التى تكشف عن خطاب شاهين المتربص

الملاحظة الأولى البارزة : تصور الشيخ امتلاكه للحقيقة، لأن وجود القرآن فى اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التأكد منها. إنها «تصور» - ضمن «تصورات أخرى» - لعالم الغيب الذى لا يصلح كما قال بحق موضوعا للفكر. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» - وهو تصور الكثيرين من أصحاب نظرية «القدم» - الحقيقة المطلقة الثانية فى عالم الغيب؟! هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك «الغيب»؟! أم هو الإرهاص؟! إن قول الله تعالى عن القرآن :«بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ. لا يعنى بالضرورة المعنى الحرفى للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقا مع المنهج العقلى للإسلام للتأويل المجازى للوح وللكرسى وللعرش.. إلخ. والخلاف حول ذلك يامولانا ليس خلافا فى «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذى منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، الآلية التى حللناها فى (نقد الخطاب الدينى).

الملاحظة الثانية : استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وكونه كلام الله أسطورة مغالطة، بل تزييف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان عن (أسطورة) تصور الوجود الأزلى فى اللوح المحفوظ. وبقية «التصور» الذى لا يعلمه الشيخ : أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدرى الشيخ ما هو جبل «قاف»، هذا؟! هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتصوفة فى الحديث عنه وربما نبع تصوره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذى تقع على طرفه الأيمن دائرة، تصور المتصوفة - والحروفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قراءة كتابى «فلسفة التأويل» خاصة ما كتب عن تأويل الحروف؟! لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأفكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك؟ كلا، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. الخ

الملاحظة الثالثة : الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و «الكفر الصريح» و«إهانة العقيدة» أحكام تفضى إلى ما أفضت إليه من نتائج لكن الأهم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه فى نقد الخطاب الدينى من محايثة مقولة «التكفير» لبنية الخطاب الدينى. وفى سياق هذه الملاحظة يعيب التقرير على الباحث نقده لخطاب سيد

قطب فى الكتاب المشار إليه لأنه يصم كل المخالفين بالكفر. هنا يثور عبد الصبور شاهين لأنه يرى أن وصف المخالفين فى العقيدة بالكفر جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامى قرآنى. يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره :

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البيِّنة (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البيِّنة) كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآنى» وبين الخطاب الدينى، فاتهامات الكفر يوزعها الخطاب الدينى على الأعيان والأشخاص - كما هو الحال فى التقرير، فى حين أن الخطاب القرآنى يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نريد أن نلفت انتباه صاحب التقرير - أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات - إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدلالات متدرجة ومتفاوتة فى الخطاب القرآنى، بدءا من المستوى اللغوى - الذى يعنى الستر والتغطية - إلى المستوى الاصطلاحى. والخطاب القرآنى فى النهاية - كما يعلم الشيخ - لا يستدل به بمثل هذه، البساطة والخفة، التى يعيبها أمثاله - عبر شاشات التلفاز فى المناسبات العصيبة - على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هى أن أستاذ اللغويات - أو رئيس قسمها - لم يتنبه أو يشر - ولو من باب النقد والاعتراض - إلى أى من أدوات التحليل المستخدمة فى الأبحاث وهى كثيرة ويعنى ذلك أن «الخيانة» العلمية التى يقترفها التقرير تبدأ من التزوير لتنتهى إلى الابتذال بالتضحية بالعلم من أجل الوعظ. السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم. ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك فى إحدى محاضراته لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث؟؟ كل هذه الضجة ومكافأتى عن قراءة الإنتاج - كل هذا الانتاج - خمسة وأربعون جنيها فقط.

- ٧ -

يتضافر إلى جانب اتهام «الطعن فى القرآن» مسألة «الطعن فى الصحابة» فالصحابة من منظور الخطاب العلمى بشر يخطئون ويصيبون. لقد اختلفوا إلى حد التقاتل بالسيف كما هو معروف فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة فى جانب مناهض لعلى بن أبى طالب. وقبل ذلك اختلف كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أى حول توزيع الثروة، فكان اجتهاد أبى بكر التوزيع بالتساوى وعدم منح السابقة فى الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخرويا. وكان رأى عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، وبين من آمن بعد الفتح. هذا الخلاف أفضى إلى نتائج فى السياسيات انعكس أثرها على الأوضاع حين يتصدى البحث العلمى بالتحليل للعوامل التى كانت تؤثر فى هذه الخلافات : هل يخرجه ذلك من دائرة الإسلام؟ هذا ما يحاول الخطاب الدينى أن يصوره.

الخلاف فى السقيفة عشية وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية - التى حاول الإسلام القضاء عليها - دخل فيها؟ كيف نقرأ التاريخ إذن؟ نقرؤه وندرسه أم نغمض العين فلا نتعلم؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضى التى يؤدى الوعى بها إلى حسن التخطيط للمستقبل؟ ! كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الدينى ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعى. يتجاهل ذلك لحساب «التسبيح» بالماضى وإضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص وهذا هو «الكهنوت» الذى يكرسه الخطاب الدينى ويزعم لنا أن لا كهنوت فى الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب، حيث يتنكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التى ذكرتها كل المصادر، والتى اختلف العلماء فى تحديد المقصود بها وهى ظاهرة تتعلق باختلافات فى قراءة القرآن وصلت بالبعض - ومنهم عمر بن الخطاب فى إحدى المرويات - إلى تخوم التشكك فى صحة قراءة القارىء الذى استمع إليه. ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين - قبل أن يتحول إلى واعظ متكسب - درس هذه القضية فى أطروحته للدكتوراه، التى نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) وصدرت عن دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦، أى منذ ربع قرن من الزمان . فى هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين.

«فالذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغير به المعنى المراد (ص ٤٣) ثم يعود فى (ص ٧٧) ليطلق عليها مصطلح «القراءة بالمعنى» ويرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة

القرآن بسبعة أحرف، ويتساءل هل كل هذه القراءات مصدرها النبى صلى الله عليه وسلم؟ أى هل هى قراءات بالسماع تندرج فى مفهوم «السنة»؟ ويجيب عن هذا السؤال قائلا (ص ٤٤) «ليس من حقنا، ولا فى مقدورنا أن نعطى عن ذلك إجابة محددة. ولكن الذى يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقراراً منه صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان إقرارا لمن أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطيع أن يأتى بحروف النبى على وجه الدقة، لا ختلاف اللهجة، وتفاوت القدرة».

هذا هو عبد الصبور شاهين عام ١٩٦٦ م، يدرك أن «الأحرف السبعة» هى اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسموعة من النبى. بل ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآنات كثيرة؟؟ لكن عبد الصبور شاهين - الواعظ وخطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة - يحاكم الحقائق العلمية التى يعلمها، وينفر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التى أدت إلى الغاء التيسير والرخصة بتثبيت القراءة على قراءة قريش. الفارق بين الباحث وبين عبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التى قضت على تعددية القراءة. وقد يكون التفسير الذى يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل فى دائرة الخلاف الفكرى. لكن أن يتنكر عبد الصبور للحقائق، ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزييف والخلط، بل والخيانة العلمية. يرى الباحث - وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامى - كما يعبر عنه فى القرآن وفى مسلك النبى - مشروع عربى إنسانى. من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التى أطلق عليها اسم «جاهلية» بالمعنى الذى شرحناه فى «نقد الخطاب الدينى» هذا المشروع تحول فى المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف. وكان هناك إصرار من جانب قريش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعى الحرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التى حدثت بعد ذلك فى ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قريش - بنى هاشم وبنى أمية - وهناك صراعات ضد قريش، والخوارج خير مثال لها، وكان قبول الخوارج للتحكيم توقعا منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مضر» كما ورد فى كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيح «حتى لا يحكمنا مضرى إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة إلى عثمان بن عفان إيذانا بانتقالها إلى البيت الأموى، الأمر الذى أجج الصراع. قد يكون هذا التحليل صائبا، وقد يكون مخطئا، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقوّل عبد الصبور شاهين على الباحث. فى سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشى، أو قراءة قريش، فى تسجيل القرآن، وكل قارىء لكتاب «المصاحف» للسجستانى يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد أنهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نطيل فى قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الابتذال العلمى فى إنتاج الباحث.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (١٩٩٣) عن القضايا السابقة بعد أن يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة، فى عصر النبوة وعن تثبيتها فى عصر عثمان: «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا فى مجال معين من الانتماء الإيديولوجى، الذى يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات، بل وقصدا إلى التشويه، كأن المسلمين عرفوا فى عهد النبوة (قرآنات) كثيرة فوحدتها خيانه عثمان فى قرآن واحد. هل تحدث أحد عن «خيانة عثمان» أم المسألة مسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات قوى وصراعات اجتماعية وسياسية طبيعية فى المجتمعات البشرية. وعى الفرد ونياته فى التحليل الاجتماعى ليس هوبؤرة الاهتمام، فللتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها فى التطور، بصرف النظر عن «نيات» الأفراد وضمائرهم. لكن عبد الصبور شاهين يصر على استخدام مفردات «التآمر» فيتقول على لسان الباحث: «إن أبا بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقى الخلفاء الراشدين من سلسلة التآمر. وقد ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين قضى على تعددية النص التى تمثلت فى السماح بقراءته وفقاً للهجات العربية المختلفة، فألغى كل القراءات لحساب القراءة القرشية، وهو كذب وجهل وافتراء، (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هى بالرواية، والقراءة سنة متبعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بنزعة قبلية استمراراً لمؤامرة السقيفة واستمراراً لطغيان قريش» أ. هـ.

ها هو شاهين ١٩٩٣ يتنكر لشاهين ١٩٦٦، فينكر أن الأحرف السبعة اختلاف لهجات، ويقرر فى ثقة يحسد عليها أنها «سنة متبعة» وهو ما تردد فى قبوله سنة ١٩٦٦. من الكاذب ومن الجاهل «من المفترى» ومن تحدث عن تآمر ومؤامرات: إلا عبد الصبور شاهين. لكن

عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ ١٩٩٣ لا تنتهى فيعود ليكرر ذلك فى تقريره مرة ثالثة، حيث يقول « ثم نجده [الباحث] يخوض مرة أخرى فى موقف الإسلام من القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية ممثلة فى اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الدينى - القرآن - وفقا للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة، وهو رأى مردود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقا، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكلف نفسه عناء البحث عن الحقيقة فى مظانها.

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - فيما تصور - على (نقد الخطاب الدينى) وعلى (مفهوم النص) وعلى (الإمام الشافعى) بكل هذه الافتراءات، التى بدأت بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن فى القرآن والصحابة، مروراً بإنكار مبدأ «العلة الأولى» والتهجم على الغيب. وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الدينى المختلفة فى مصر وخارجها إنه الحصار بهدف القتل، لكن العقل النقدى لا يكف أبدا عن العمل، فحوّل الخطاب القمعى إلى موضوع للتحليل، وبسلاح النقد وضعه فى حجمه الطبيعى : خطاب مبتذل ركيك، قد ينجح فى قتل الشخص أو فى حصاره، لكنه أبدا لن ينجح فى إسكات الصوت. ها هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على (نقد الخطاب الدينى) الذى لن يكف أبدا عن النقد حتى تنجلى الظلمة عن العقل، وتتفتح نوافذه للنور.

«أسلمة المعرفة»
وجموح اللاعقلانية السياسية

د. عزيز العظمة

يتواتر عن أقلام وألسنة أهل الاهواء الإسلامية، كما يتوارد عن أقلام وألسنة غيرهم، إرداف النعت الإسلامى بمجالات شتى فى الحياة لايتبادر إلى العقل السليم إطلاق الصفة الإسلامية عليها، من الإشتراكيه الإسلامية(أو إشتراكية الإسلام) إلي المجتمع الإسلامى إلى الدولة الإسلامية مرورا بالطب الإسلامى والاقتصاد الإسلامى وعلم الإجتماع الإسلامى ناهيك عن التوظيف الاسلامى للأموال، وفى هذه إلى تلك خطأ ناظم علينا الإلمام به إن كان لنا ان نوفق فى مناقشة ما يطرح حول أسلمة المعرفة. فما الذى يمكن أن يستفاد فى القول بالمعرفة الإسلامية؟ وما الذى يجعل من الاقتصاد الإسلامى إقتصادا ليس كالاقتصاد، ومن المجتمع الإسلامى مجتمعاً ليس كالمجتمع وفى الدولة الإسلامية دولة ليست كالدولة، بل وفى الإشتراكية الإسلامية إشتراكيه ليست كالاشتراكية؟ وما الذى يجعل فى النعت الإسلامى لماديات الحياة ولعمليات العقل والحس والوجدان نعتاً يفوق صفات الحياة والعقل ويتعالى عليها؟ وهل ثمة فائض معرفى متبق فى التعيين الإسلامى للمعرفة - كما لفروعها كالطب والإقتصاد إن وسما بالصفة الإسلامية - إن جردنا هذا التعيين عن قيامه على شهوة السلطة الكلية لدى الإسلاميين، الشهوة الشاملة للسلطة على المعرفة وعلى المعارف إنتاجاً ومحتوى وتداولا ومؤسسات؟

ينبغى أن نستذكر ابتداء ما يستثنيه فى الاعتبار إسلاميو الهوى ومن يسايرهم فى الرأى - وسينطبق الكثير مما سنقوله فى الفقرات التاليه على اصحاب الدعاوى الإسلامية انفسهم وعلى من يذهب مذهبهم ويقول بمقالة «الصحوة» تستبطن هذه المقالة ازدراء للتاريخ وتجعل من الظاهرة الإسلامية وخصوصاً التطرف الإسلامى السياسي والإيديولوجى والاجتماعى إستعادة لبدايات وثوابت عمرت ألفاً وخمس مائه عام دون ان يثنى التاريخ منها ودون أن يلوج إلى داخلها هذا الداخل الذى استمر على صفاء كاب يستعاد اليوم ولذا فان واقع النكوص الإيديولوجى والاجتماعى إلى ماض موهوم أو مؤول يوتوبيا » فى احسن احواله، هذا الواقع الذى يجمد فى لحظات نكوص محض تفضى إلى إرهاب المجتمع والدولة - إن واقع النكوص هذا ينظر اليه على أنه «صحوة» لجوهر قار هو الإسلام الثابت المتخيل، وفى هذا التحوير لواقع الامور ولطبائع احوال العمران - وأولها التحول - دفعاً للتاريخ ونفيا لواقعه. سأعود إلى استذكار التاريخ السحيق فيما يلى؛ اما الآن فيتعين علينا ان نستذكر تاريخا أقرب، يتعلق باسلمة المعرفة، إضافة إلى الطب والمجتمع والدولة وغيرهم، ونحن نفضل ذلك للإشارة إلي

د. عزيز العظمة - أستاذ الدراسات العربية والاسلامية - جامعة أكستر - انجلترا

الشروط الدنيوية للعمل العلمى القائم لوجه الله وليس ثمة سبيل افضل للاستذكار غير الإشارة إلى اصحاب الدعوة إلى المعرفة الاسلامية.

هناك اولاً معاهد : المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى الولايات المتحدة وله مكاتب فى القاهرة ولندن وسواهما)، والجامعة الاسلامية العالمية فى اسلام آباد والجامعة الاسلامية العالمية فى كوالالومبور، ومعهد البحوث الإسلامية فى لسترفى بريطانيا (التابع للجماعة الإسلامية الباكستانية التى اسسها المودودى والتى صنعها ضياء الحق كقوة سياسية)، والمعهد العالمى للفكر الاسلامى والحضارة الإسلامية فى كوالالومبور، والمؤسسات الثقافية التابعة لمنظمة المؤتمر الاسلامى (فى جدة وفى اسطنبول). وتآلفت هذه المعاهد. والكثير من الافراد الاسلاميين العرب وغيرهم، على التنادى إلى الاجتماع وإلى افراد برامج واسعة النطاق لاسلمة المعرفة وقد عقدت ثلاث ندوات عالمية لهذا الهدف باللذات فى اسلام آباد عام ١٩٨٢ كما عقدت الكثير فى الندوات لبحث امور تفصيلية كأسلمة علم الاجتماع أو العلوم الطبيعية مثلا. وفى كوالالومبور عام ١٩٨٤. وفى الخرطوم عام ١٩٨٧ كما ان حركة نشر الكتب ودعم البحوث وإصدار المجلات الدورية بالغة النشاط.

ولم يكن النشاط ممكنا لولا الدعم المادى والسياسى واللوجستي الهام. وقد تمكن لنا تكوين صورة عن حجم ها الدعم إن اعتبرنا ما أبلغنى إياه مدير أحدى هذه المؤسسات التى ابتدأت بالنشاط منذ سنتين إذ التقيت به فى ندوة عالمية منذ فترة وجيزة من ان مكتبة معهده تمكنت من إقتناء تسعين الف مجلد فى سنتها الاولى. ثم علينا ان نعتبر الظرف الذى نشأت فيه هذه المؤسسات، وهو الثمانينات حين بلغت الوفرة النفطيه اوج طموحها الثقافى والسياسى، واعتبرت الوقت وقتها ورمت الدخول إلى مسام الثقافة العربية بعد ان تمكنت فى مواقع هامة فى البلدان المسلمة غير العربية. وإن كان لنا أن نؤرخ لهذه الحقبة فعلينا أن نربطها بمقدماتها فى العالمية الإسلامية التى ابتدأت فى اواخر الخمسينات بوصفها الذراع الإيديولوجى والفكرى لمبدأ ترومان الهادف إلى محاصرة المد الشيوعى وباقامتها لما علينا ان ندعوه «حلف بغداد الثقافى» الذى يتضح اليوم انه كان عملية ثقافية - سياسية بلغت من النجاح درجة لا نعتقد ان مؤسسيها تجرءوا ان يحلموا بها ولم يكن بإستطاعتهم ان يحلموا بها فى البداية، فلم يكونوا هم ولا حلفاؤهم فى الولايات المتحدة وغيرها قد قضوا بعد على الحقبة الوطنية فى تاريخ العرب الحديث، ولا كان ميزان القوى العالمية (سياسيا، وايديولوجيا، واقتصادياً) قد مال باتجاه انتصار الغرب فى الحرب الباردة واستعادة مواقفه فى العالم الثالث (والثانى) على الصورة التى نراها اليوم ماثلة أمامنا، كما أننا لا نعتقد أن المخيلة كانت قد طمحت فى ذلك الوقت إلى تصور إمكان إحراز هيمنة تامة على مجالات الثقافة والفكر فى العالم العربى، الهيمنة المتمثلة فى جعل المفردات الاسلامية والإحالات التراثية جزءا مكوناً فى الخطاب السياسى والثقافى والفكرى عند العامة وشرائح هامة من الخاصة على حد سواء، فلم يكن باستطاعة هؤلاء إدراك مقدار ضعف وحماقة عناصر هامة فى الدولة العربية، وخصوصاً فى مصر والجزائر التى أدت بهم إلى تسليم قطاعات الإعلام والتعليم إلى العناصر الاكثر تخلفاً فى المجتمع، وإلى استخدام هذه العناصر معيناً اساسيا لتملق وكسب الشارع الذى يصوره الخيال الديماغوجى على انه إسلامى الهوى.

يتبين مما سلف أن فكرة أسلمة المعرفة - أى إطلاق الصفة الاسلامية على معرفه الدنيا وجعل تأويلها شأنا يستثني الخطاب العلمانى والعقلانى وابتلاعها فى جوف خطاب الاسلاميين - مشروع هيمنة تحمله قوى عربيه محليه إضافة إلى قوى عالمية. لا نتحدث هنا عن مؤامرة عالمية فلسنا ممن يأخذ بالنظرية التآمرية فى التاريخ، بل اننا نشير إلى صعود تشكيلات إيديولوجية على الصعيد العالمى لا يمكن فهم «المعرفه الاسلامية» دونها. تشكيلات تتمثل فى الغرب بالكلام على «ما بعد الحداثه» : يستفاد من هذه العبارة إنجاز هذه الحداثة فى الغرب من جهه التمثل الفكرى لنفى إمكانية الحداثه عن الأخرين، ووسمهم بالقبليه والهمجيه (ويبقى هذا الوسم بالنسبة للشعوب المسلمة والعربية فى نعت هذه الشعوب بالاسلاميه ونعت ثقافتها ومرامها السياسى والاجتماعى والثقافى بالاصالة الاسلامية المزعومة) إى باجراء الحكم عليهم بانعدام القابلية للحداثة والرقى بعبارة اخرى يفيد ما بعد الحداثه بالنسبة لنا كما يفيدنا فى الشعوب المتخلفة خطاب حول أزلية ما قبل الحداثه ولعله ليس فى النافل التذكير بالترجمة السياسية الحديثه والظرفية لهذا الامر : المجاراة واحياناً المحاباة - الايديولوجية والثقافيه بل والسياسية التي تلقاها القوى الاسلامية العربية فى غرب اوروبا والولايات المتحدة واستقبال ومفاوضة ممثليها ومنح اللجوء السياسى باشكال وتسميات مختلفة لزعماء اسلاميين وإرهابيين فى مصر والجزائر وتونس، على الرغم من الضجيج المثار حول الارهاب، وهو الموضوع المندرج فى

اثوغرافيا الاخر الهمجي، العربي المسلم في خطاب حقبة «ما بعد الحداثه» التي مثلت الريغانية شكلها السياسي والإقتصادي على الصعيد العالمي.

أسلمة المعرفة، إذن، على غرار اسلمة الاقتصاد واسلمة النظام الإجتماعي، الية هيمنة ايديولوجيه يسوّر بها الشمال ما بعد الحديث نفسه وينأى به عن ما قبل حداثه الجنوب، ويستبطن فيها الجنوب الحكم بأزلية تخلفه تحت عنوان الوفاء للأصالة ويحهد بها لاقامة دول إسلامية. فما الذي يجعل من المعرفة معرفة إسلامية بعرف اهل الاهواء الإسلامية؟ نعود هنا إلى البدايه، ونحيل إلى ما يتواتر في الكتابات الإسلاميه عرضاً حول هذا الموضوع وإلى جملة في الكتب المختصه : أمامي على سبيل المثال نص برنامجي عام للدكتور عماد الدين خليل تحت عنوان «مدخل إلى اسلاميه المعرفة»(وهو الجزء التاسع في سلسلة إسلامية المعرفة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي بالولايات المتحدة)، ومخطط عمل المعهد العالمي للفكر الاسلامي(وهو الجزء الاول في نفس السلسلة) ودراسة جدية الجهد للدكتور محمد محمد أمزيان تحت عنوان «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعيه والمعيارية» صادرة عن المعهد نفسه(وقد كانت رسالة جامعيه في كليه دار العلوم بالقاهرة)، إضافة إلى رسالة تعليمية للدكتور اسماعيل الفاروقي عنوانها «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية»، وإلي نص بدائي التصور والصياغة للدكتور محمد عمارة تحت عنوان «معالم المنهج الإسلامي» صادر عن اللجنة العليا للدعوة الإسلامية بالازهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فضلا عن عدة نصوص أخرى.

تجمع هذه النصوص - إضافة إلي غيرها - على تقديم فهم خلاصي للمعرفة الإسلامية على الصعيدين الابستمولوجي والسياسي (ونطلق على السياسي عبارة الحضاري) فعلى شاكلة الخطاب الاسلامي الحديث الذي إستلب خطاب العداء للاستعمار من أصحابه، تفيد المعرفة الاسلامية لدى أصحابها إستقلالا حضاريا : يستفاد من الازمة المعتادة حول بداية شأن هذه الأزمة بداية كاملة على غرار كل البدايات الاسطوريه(ومنها ولادة النبي مسروراً مختونا) ثم انحدارها بفعل مؤامرات اعدائها من مجوس وصليبيين وشعوبيين أولاً ثم الاوربيين والعلمانيين والوطنيين، وصولاً إلى استعادة استقلال ذاتها ونهوض عزيمتها وإستئناف بداياتها في ما يدعى بالصحوة الإسلامية التي اشرنا فيما سبق إلى الشروط الفعلية لقيامها لن أتناول هنا نقض هذه الرواية الاسطورية للتاريخ بمخططها اللاتاريخي، وباستبطانها مفهوماً خيالياً لذات حضارية مستمرة وقارة لا موت فيها ولافوات، فقد تناولناها بالتفصيل في نصوص اخرى عديدة وليس هذا بالمكان المناسب لاستعادتها بل إن جل ما علينا تبيانه هنا هو أن ما يستفاد في هذه اللازمة يشكل تكوين المعرفة الإسلامية باعتبارها الفاعلية العقلية العاملة على إعادة تشكيل واقعنا بما يتوافق مع موضع الخلاص الحصري المستثنى للاخرين، الذي ينيطه الاسلاميون بانفسهم باعتبارهم الرافعة السياسية لأسلمة الحياة فإذا كان التاريخان القديم والحديث للعرب زورا وبهتانا كان الاسلاميون البرهة المستعيدة لبرهة الاصل الكامل، وكان غيرهم نقائض هذا الأصل.

على ذلك يقوم الخطاب المعرفي في الخلاص على تثبيت النقائض، وعلى صياغة الدين من قبل المعرفة الإسلامية في إطار هذه النقائض ومن نافل القول ان الفكر النقائضي ليس فكرا مفهوميا منضبطاً متسلسلاً بل عملية عقليه تصنيفية هي الصورة البدائية لكل معرفة : ليس هناك كثرة مجتمعيه وثقافية وفكرية وإيديولوجية، بل هناك أصيل ودخيل ؛ ليس هناك عمليات تاريخيه معقدة ومتحوله ومحوله، بل هناك قيام وسبات وهناك استمرار الأصول وإنقطاعها الظاهري بفعل العدو الخارجي تستبطن هذه الفاعلية التصنيفية باختصار إفتراضا مستمرا تاريخيا لا تحول فيه هو الأمة يتجانس فيه الزمان ومستمر أنى لاتمايز فيه هو الأمة التي بها تجانس المكان وتنبذ الكثره والتشكل الإجتماعي والخلاف السياسي(ولذلك فهي ضد فكرة الحزبية).

على ذلك تنصب مهمة أسلمة المعرفة على خطابين نقائضيين : خطاب سجال وخطاب إيجاب يختص الأول بنقض المناهج العلمية العالمية لدراسة المجتمع والسياسة تحت عنوان الخصوصية ويقوم الثاني بقسر وقائع التاريخ والمجتمع في بوتقة تصور إسلامي سنرى لاحقاً أن مآله الأخير لا يتعدى إضافة التسمية الإسلامية على هذه الوقائع حتى تكون قادرة على مجانسة ما فيها، تلبية لمشروع سياسي يروم المجانسة القسرية عن طريق دولة قاهرة أو إرهاب للكافة، وبحيث يتم الاستنتاج بأن المعرفة الاسلامية للمجتمع اكثر قدرة على مطابقة واقعه والإلمام بتاريخه ومآله على إعتبار أن هذا التاريخ وهذا المآل شأنان مترادفان، فريدان بسيطان قابلان لتوصيف جامع ومانع.

نرى بذلك أن تثبيت اسلامية المعرفة عملية دائريه تفترض المجتمع كاملا مكتملا منذ بدايته مستقرا في قرارة كيانه على مطابقه للمتطلبات الشرعية وأنه يمكن

بـالـتـالـى قـراءة المجـتـمـع عـن طـريـق قـراءة المـاضـى المدينى(حسب رواية خيالية ومجتزأة له) وقراءة الشريعة التى يفترض انها تمثل حقيقة ممارسة الأمة. بناء على هذا الافتراض تصبح معرفة الماضى معرفة للشرع ومعرفة هذا وذاك معرفة بالمجتمع فى حقيقته الأولى والمستمرة فيجرى فهم المجتمع بفهم الشريعة وفهم الشريعة بفهم المجتمع فى دائرة مغلقة لاخارج لها إلاّ الكفر والزندقة والخروج على الأصول المتحولة - فى هذا الخطاب - طبائع مجتمعيه : ليس التاريخ بذلك تاريخا، بل هو استمرار لطبيعة وليس تاريخنا بذلك تاريخا لمجتمعات بل تاريخا طبيعيا اما تاريخنا التاريخى مجال الحقيقة والتحول والكثرة ومهلك الاسطورة فليس عند هؤلاء مجرد تاريخ ولا هو أكثر من وصمة تزول بالصحوة.

تقوم إذن مساجلة المخالفين(العلمانيين المتغربين المستلبين) على افتراض أنماط معرفة خاصة بكل مستمر تاريخى وتختص المعرفة الاسلامية بادراك الأمة الاسلامية اما المعارف الناتجة عن علوم الإجتماع والتاريخ والإنسانيات بصفة عامة فهى غير مطابقة لأنها ناتجة عن تاريخ اخر هو التاريخ الغربى الدهرى هذا هو الاساس الذى يقوم عليه ما قد نطلق عليه اسم علم الاجتماع البلدى الذى يرى فى معرفة المجتمع أمراً داخليا بحتا مستغرقا فى عملية المجتمع غير متمايز ولا منفصل عنها.

تصبح المعرفه - ومنها العلم عمليه إجرائيه بحته أى فعل صرف لادخل للعقل فيه إلا بما هو عقل إجرائى بحت لاخصائص يختص بها ويتمايز بها وتتنزلق إسلامية المعرفة من علیائها القيمى إلى براغماتيه بدائيه فى اساسها إلى معرفه مباشرة غير متعقله هى بمثابة غريزة اجتماعية دون أن تكون حيزا ابستمولوجيا ولو كان لها بعض الصياغات المتميزة سفسطائيا : ولعل أبرزها صياغة عادل حسين فى فصل.. النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية من كتاب «نحو فكر عربى جديد»، وصياغة جلال امين فى اوائل الثمانينات وتصبح المعرفة بذلك مجرد أداء يومى مطابق لواقع الحال يترجم الواقع فى العبارة وينقله إليها حملاً دون ان يتعقله فى هذا بالطبع ما قد يناسب عملية المعرفة فى بعض المجتمعات البدائية الضعيفة توزيع العمل والتراتب والتبنى الاجتماعى، لكنها لا تناسب مجتمعات معقدة البنى والتاريخ فليس ثمة تطابق بين المجتمع والمعرفة القائمة به ولا بين المجتمع والدولة القائمة عليه إلاّ فى مجتمع بدائى صاف غير موجود أو فى جماح الخيال الكلاتى الذى يروم قسر مجتمع على القيام تبعا لمقاييس سابقة عليه وخارجة عنه.

علام يقوم سجال المعرفة الإسلامية ضد المعارف الاخرى الوضعية والماركسية والليبرالية وغيرها؟ إنه يقوم على استخدام النقد الإيديولوجى الماركسى ضد الماركسية وضد النظريات الإجتماعية الصادرة عن الولايات المتحدة واوربا الغربية وفى هذا النقد شيىء من المصداقية إذ إنه يشير إلى إندراج عناصر من هذه المعرفه فى علاقات اجتماعية محليه وعالمية لاشك فيه ولكنه يكتفى بذلك ولا يتناول القضية المحورية فى هذا الأمر وهى الالية العقلية(وهي أكثر تعقيدا بكثير من مجرد الانعكاس أو التعبير المباشر) لعلاقة المفاهيم الاجتماعية بظروف نشأتها كنشأة المجتمع أو الاقتصاد كحيزين متميزين من خبرات التشكل الاجتماعى ثم االالية الفعلية لعلاقة هذه المفاهيم التى أضحت عالمية لأنه جرى تمثلها - كما سنرى - فى جل انحاء المعمورة، ولو على صورة بائسة فى احوال كثيرة بالتحولات البالغة الاهمية التى طرأت على المجتمعات التابعة ونحن منها فى القرنين الأخيرين وخصوصاً على صور التناثر الاقتصادى - الاجتماعى وإعادة تشكيل حيزات الثقافة والفكر والإيديولوجيا، والإنشاء الجديد لحيز السياسة فيها وفى شروط الإلمام بهذه الأمور إدراك اهمية هذا التحول الكبير والاطلاع على معالجة النظريات الاجتماعية الانثروبولوجية والسوسيولوجية، والنظريات الفلسفية لهذا الأمر فى العقدين الاخيرين، وأى من هذين الشرطين ليس متوفرا لدى أصحاب المعرفة الإسلامية.

نعود إلى الاندراج البراغماتى للمعرفة فى المجتمع التى تقوم عليها مزاعم المعرفة الإسلامية ونشير إلى العلمية المعرفية التى تشير اليها بل تستثيرها فى توكيد إندراج المعرفة فى المجتمع اندراجاً كليا : ذلك انه لا يمكن للمعرفة أن تكون داخليه كليا إلا إذا كانت معرفة أنانة فإذا كانت المعرفة عملية كليا كانت واقعاً دون أن تكون قولا يمكن إيصاله للآخرين يجرى بذلك رد المعرفة إلى الوجود بوصفها قواماً انطولوجياً فاعلا فيه دون أن يتاح له البروز والاستقلال خطابياً أو دون أن تتاح للعارف إمكانية قول ما يعرفه لأن المعرفة هى الواقع، والواقع هو المعرفه، والتاريخ هو الاصل والشرع، والمعرفة هى معرفة الاصل والشرع، إن انبثاق المعرفة دون وساطة عن المجتمع كانبثاق الدولة عنه فى مستمر اصولى أزلى صوان نظرية عضوية لاعقلانية فى المعرفة والمجتمع وفى التاريخ وفى الدولة نظرية كانت ومازالت من اهم العناصر المكونة للايديولوجيات الفاشية : ليس فى هذه النظرية من الأصالة الاسلامية شيء على الإطلاق بل هى واحدة من النظريات العالمية الانتشار، ذات المنشأ الأوروبى وذات المآل الكونى،

وهى نظرية تشكل دعوى : إسلامية المعرفة تشكيلا تاما وليست الصفة الخلاصية للمعرفة الاسلامية الكامنة فى الإدعاء بكونها البديل النهائى لزيف التاريخ إلا رديف نظرية المعرفة المباشرة التى ليس فيها للعقل دور يربط فيه المجتمع بتصور المجتمع.

ليس غريبا أن تكون احدي المحطات الاساسية فى نقد مؤسلمى المعرفة للعلم اخذهم عليه - أى على العلم - عدم الإتيان باليقين المطلق، خصوصا، فى العلوم الانسانية والإجتماعية، إن ما ياخذونه على العلم هو كونه ليس سحرا أى قصوره عن الحسم التام واليقين المطلق والناجز وفى نفس الوقت اخذه بالحتم وخصوصا الحتم التاريخانى للمذهب التطورى، إن ما يؤخذ على هذا الحتم ليس عقلانيته التاريخية - فهذه العقلانية التاريخية أى إدراك عالمية التاريخ على تفاوت وتائره المتضافرة، أمر يغيب عن توكيدات إسلامية المعرفه - بل ادعاؤهم بعدم الكفاية التجريبية للاخذ بالمحتم التاريخى أى محاكمته على اسس لا عقلانيه براغماتية أولية على اسس تجريبية بدائية أو يستمولوجية إن غياب المائلة الابستمولوجية أو التاريخية للعقلانية التاريخية - ناهيك عن المحاكمة التاريخية له - ليس إلا عقلانية ما يطرح إزاءها بديلا اسلاميا لها، فبدلا عن العقلانية الحركيه المتجهة إلى المستقبل يأخذ أصحاب اسلامية المعرفة مبدأ الهوية الذي يفيد عندهم حتمية آيلة عن الماضى، على اعتبار ان الماضى مستقبل منجز ما علينا إلا استذكاره ليستأنف نفسه.

على هذه الأسس اللاعقلانية تبتنى المعرفة الاسلامية، فما آليات بناء هذه «المعرفة»؟ سبق ان اشرنا إلى برهتين فى مشروع المعرفة الاسلامية هما : البُرهة السجالية التى ناقشناها، والبرهة الإيجابية والبنائية، وإلى هذه الأخيرة نلتفت الآن.

اذا كان سجال المعرفة الاسلامية قائما على إقامة النقائض فإن بناءها الايجابى يقوم على النعت والوسم والتسمية، أى إطلاق الصفة الاسلامية على عناصر هذه المعرفة، والجامع بين البرهة السجالية والبرهة البنائية هو المناقضة، فالمعرفة الاسلامية بديل للمعرفة الرأسمالية وللمعرفة الماركسية، ولذلك فيتم تشييد صرح معرفى هو الاسلام بالقياس على غيره مما هو غير صائب، لأنه ليس بالاسلامى. يفترض هذا التشييد أن الاسلام وحدة واقعية قابلة للوصف والتبويب وبالتالى للمناقضة التفصيلية والمقارنة السلبية مع الرأسمالية والماركسية، على الرغم من ان الاسلام اسلامات، وتسمية لمجتمعات وتواريخ وثقافات وبنى فكرية بالغة الكثرة والمناقضة الداخلية (تماما كالغرب، فليس الغرب بالواحد، فهو ليس شأنا محددا (بكسر الدال) ولكنه محدد بفتح الدال) بالتاريخ، فليس للاسلام من قوام ذاتى، اذ هو ليس عينا، بل هو علم تتخذه الجماعات الإسلامية إشارة على السوية، أى على ما تطالب به مما تتصور أنه كان قائما فى العصر الراشدى أو أنه مازال موجودا فى النصوص الأسلامية (القرآن على الرغم من اختلاف بعض الصحابة والمتأخرين والسنة التى استقر الاجماع على قبولها بغض النظر عن الاختلاف حول صحة نسبة بعضها للنبى وأصحابه). وقد بين لنا الدكتور نصر حامد ابو زيد على كل حال فى نص له بعنوان «الخطاب الدينى المعاصر» قلة بضاعة المفكرين الاسلاميين المعاصرين فى الدراية بأصول التعامل مع النصوص الاسلامية على الرغم من تاريخية الاسلام وتاريخية المسلمين، فإن اصحاب المعرفة الإسلامية يصرون على إجراء التسمية الإسلامية الموحدة قسرا للتواريخ والمجتمعات المسلمة حتى تغلق دائرة الأنانة على التاريخ والواقع ويصبح وصفه وسما وحتى تصبح معرفته ذكرا : على ذلك تصبح مبادىء المعرفة الاسلامية أقوالا فيما وراء المعرفة، كمبدأ الوحدانية، والاستخلاف، والتوازن بين المادة والروح، والتسخير، مما لا علاقة له بموضوع المعرفة إلا الربط الانشائى الذى لا مصداقية له إلا ما يقدر اصحاب هذه المعرفة فى إلزامه بالقسر الاداري أو بالتلقين القائم على تثبيت الإذعان للسلطة المعرفية للاسلاميين. ألم يصف الغزالى ربط الفرع بالأصل فى القياس على أنه أمر ليس بالعقلى، بل القائم على إذعان الأول للثانى؟ أو لم تقم الايديولوجية الاسلامية فى العصر الوسيط على تشريع الواقع وربط الفروع بالأصول ربطا نظريا بأساليب أصول الفقه بعد ان كان هذا الربط قائما فى الواقع؟ أوليست سلطة الربط بين الاثنين (أى سلطة سلك العلماء) هى ما أعطى الربط مصداقية بل شرعية تامة؟

على هذه الصورة البعدية يجرى تأويل آيات قرآنية شتى على أنها أسس لعلم الاجتماع الإسلامى وغيره من مجالات المعرفة، وذلك على الطريقة المعهودة فى تربيع الدوائر، فيجرى إلزام القرآن بما لم يقله، ويجرى تحميله معانى ليست واردة فيه ولا يمكن ان تكون واردة في نص يعود للقرن السابع الميلادى، فتوسم المناهج المبسطة للفلسفة الوضعية وللمناهج الاستقرائية فى المعرفة بالمناهج الإسلامية، والمفاهيم السوسيولوجية العادية بالأصيلة اسلاميا، وتختلط اسلمة موضوع المعرفة بأسلمة مناهجها وهذا خلط انتبه إليه الدكتور أمزيان فى كتابه المشار إليه أعلاه) فيكون العقل الاسلامى العارف هو عين ما يكشف

عن الوقائع الإسلامية على الصورة الدائرية التى تحريناها فى فقرات سابقة.

وعلى العموم، فان استخدام النصوص الإسلامية هذا هو الشأن المعهود فى فكر الإصلاحية الاسلامية : فالعالم نص - بل هو النص عينه - مشفر، أى مصاغ بالشيفرة، وتجب إعادة قراءته بما هو نص. اما النص، فهو بدوره العالم مشفرا ومصاغا نصا، وما على صاحب المعرفة الاسلامية إلا ان يوازى الأول والثانى فيقرأ هذا فى ذاك، اذ هما ان الواحد ليس إلا كناية عن الآخر. وان صاحب المعرفة الاسلامية هذه، اذ يقرأ هذا فى ذاك، فهو مستودع الترجمة، وعارف الشيفرة وتماما كما فى التأويل الباطنى للنصوص الذى سخر منه الغزالى أيما سخرية، فان الشيفرة ليست بالمفتاح الطبيعى ولا هى بالمفتاح المتواضع عليه، بل لا منشأ لها إلا رغبة - وسلطة - صاحب الترجمة.

أما نمط أجتلاب الإذعان وتثبيت التسمية، فهو التوكيد والجزر، علامتا السلامة فى خطاب المعرفة الإسلامية، وتأويل النصوص الإسلامية على صورة التوكيد الذى يرومه اصحاب ها الخطاب. على هذه الصورة، يمكن للدكتور اسماعيل راجى الفاروقى، دون تجاوز ودون حرج، ان يضع كتيبا (هو المجلد الثالث فى سلسلة اسلمة المعرفة الصادرة عن المعهد العالمى للفكر الاسلامى فى الولايات المتحدة) تحت عنوان «نحو لغة انكليزية إسلامية» يحتوى فى الأساس على صياغة كلمات عربية بالأحرف اللاتينية (مثل : الخبيثة، الخلافة، الرحمن، الخير، الخالق، العصمة، العلم، العقل، الاخلاص، وغيرها)، ثم شرحها على صورة تفيد التصور الاسلامى للمؤلف لها، ثمة تناظر بين الصورة التى يقوم فيها الدكتور الفاروقى بالاستيلاء على اللغتين العربية والانكليزية، والجمع بينهما فى بوتقة المفردات الإسلامية، وفى ما يقوم عليه هذا النهج من ادعاء التملك لسلطة وضع اللغة والتصرف بها، وبين الصورة التى ينتهجها الإسلام السياسى فى محاولة تملك المجتمع والدولة : فى الحالتين، نرى فعل تسمية، كتسمية العربية اسلامية ثم الانكليزية اسلامية، متضافرا مع دعوى المقدرة على الصدق، أى الكفاية قياسا على الواقع ومتطلباته، بعبارة اخرى نرى القول مجتازا مجال الخطاب إلى افتراض التحقق المباشر. أما مقاومة الواقع - لانتاج لغة جديدة كما لأسلمة مجتمع ولقيام دولة اسلامية - فهى امور ليست بشأن يذكر قياسا على لزوم التحقق المفترض فى التسمية أما المسافة بين الافتراض، وتحقق هذا الافتراض فى لزوم عملى، فإن اجتيازها يتطلب فاعلية خارجة عن الخطاب الذى يقوم بالتسمية ويجعل منها إلزاما : تلك الفاعلية فعل سياسى مباشر يلزم الواقع بما هو ليس منه، ويفسر تناوله فى الخطاب على ما تتطلبه المفردات والتسميات الاسلامية.

ما الذى نستفيده - ان كنا علماء اجتماع على سبيل المثال - من أسلمة علم الاجتماع، خلا رفض علوم الاجتماع العالمية بحجة غرابتها وإجرائها حكم سنن المجتمع على الدين مما ينزع عنه صفة الوحى؟ إن التفتنا إلى كتاب أمزيان المذكور - ونحن حريصون على تناول المناقشات الجدية لأسلمة المعرفة على قلتها وعلى الرغم من غلبة الغث عليها - لوجدنا انفسنا أولا بازاء محاولة استخدام القرآن كمصدر تاريخى : ولكن هذا الاستخدام يتم دون مراعاة للوقائع التاريخية، مما يجعل النتائج مشكوكا فيها، أما ثانيا، فنرى أمامنا محاولة لاستخراج قوانين اجتماعية من النص القرآنى، على غرار المحاولات التى جرت لاستخراج مبادىء علوم الفيزياء الذرية وقوانين الجاذبيةوغيرها من القوانين الكونية، وهو أمر فيه تحميل النص القرآنى ما لا يطاق عنده، أما عند النظر لهذه «القوانين»، فنرى انها لا تتجاوز ما قد يقوله الحس السليم، وما نجده فى نصوص وأقوال كثيرة وفى أمكنة وأزمنة شتى، اسلامية وغير اسلامية : الاطراد التاريخى، ترتب الفساد على الظلم، وما شاكلها، إضافة إلى اعتبارات اخلاقية مصاغة وكأنها قوانين طبيعية : فإذا كان صحيحا : ان «التلازم بين طاعة الله والنصر، وبين عصيانه والهزيمة» قانون اجتماعى، فكيف يمكن تفسير انتصار الفساق والكفار وهزيمة المؤمنين، على مدى قرون متواصلة؟ إن ما يجعل من هذه «قوانين» هو نزعة علموية تريد الاعلاء من شأن الاسلام بوسمه بالعلم. أما ما يجعل من هذه القوانين اسلامية فما هذا إلا التسمية.

ليس من المفيد الاسترسال فى هذا الشأن بل انه يتعين علينا الآن ان نعمل على استخلاص بعض النتائج مما سبق. رأينا كيف أن نقد المعارف غير الاسلامية يقوم على ضرب من العدمية المعرفية التى تدغم المعرفة فى الحياة الاجتماعية دون تمايز فعلى، وإن هذه العدمية تقوم على نفى الصفة العلمية عن العلوم الاجتماعية : الواضح من هذا الأمر أن مفهوم العلم المستخدم هنا مفهوم بدائى خلاصى للعلم، لصق بعلموية الأديان الوضعية للقرن التاسع عشر، يرى فيه قراءة للواقع لا خلل فيها، أى ان العلم بهذا المعنى، لدى مؤسلمى المعرفة، عليه ألا يكون حيز عمليات معرفية ذات تاريخيات، بل عليه أن يكون سحرا بلسميا شافيا إن كان له أن يفوز بالمصداقية، وتماما كما ان هذا المفهوم للعلم مستقى دون وعى لأصوله فى ما

تبقى من مختصرات القرن التاسع عشر في الجوامع والموسوعات والمبسطات، فان النقد الموجه للحتمية واليقين العلميين - وهو نقد مفصل على قياس هذا المفهوم المتخلف للعلم، الفائت - مستقى من تاريخ معين يعود هو الآخر إلى القرن التاسع عشر، ذلك ان هذا النقد للعلم ليس من مكتشفات «الصحوة»، بل هو ناتج عن استخدام الاعتذارية الكاثوليكية - وخصوصا بونال ولامنيه - لتراث اللا ادريه ضد العلم في القرن التاسع عشر، هذا الاستخدام الذى نقله فرنسيس مراش الحلبي من كلية الطب في باريس إلى مجال الثقافة العربية العثمانية، حيث تلقاه الشيخ حسين الجسر، وعن الأخير انتشر هذا النقد في كتابات الاصلاحية الاسلامية، ثم استقر لدى محمد حسين هيكل - وهو الذى فلج العقل العربي الحديث بتثبيته سقفا للعقلانية فيه كان أدنى مما قبله الشيخ محمد عبده وغيره. ومن هيكل، ومحيطه دخل إلى مجالات الفكر العربي الحديث الأخرى، مقترنا في العادة بالحديث الواهي حول روحانية الشرق ومادية الغرب.

استنادا إلى النسبية المعرفية المطلقة التى يتيحها هذا الفهم البدائي للعلم، يتاح للمعرفة المتأسلمة ان تطرح نفسها على انها كافية بإطلاق في اطار ما تطلق عليه جزافا عبارة المجتمع الاسلامى أو صفة التاريخ الإسلامي، ولكنه تبين لدينا ان هذه المعرفة ليست بعملية استقصاء لمجتمع أو لتاريخ (أو بالأحرى : لمجتمعات أو لتواريخ) بل هى إلزام لهذه المجتمعات ولهذه التواريخ بتسمية لا مصداقية لها خارج سلطة صاحب التسمية والقيم عليها والقائم بها. أما ما لا ينضبط في اطار الأسم، فهو شواذ، خروج، لا - إسلام مجرد حرف لا صفة نوعية له سوى إضافة النقص عليه قياسا على ما هو إسلامي. اذ هو خروج محض، وعداء ومناقضة في معظم الأحيان. تقوم المعرفة الإسلامية إذن على الذكر، وعلى المناقضة، وقد رأينا ان العدمية المعرفية تؤدى إلى ذات عارفة هي نفس موضوع المعرفة، كإله أرسطو الذى يتفكر في ذاته أو عقل هيغل المتحقق خلاصيا في نهاية التاريخ الذى لا منتهى له إلا هو. ولكن هذه المعرفة المستوعبة في موضوعها والمستغرقة فيه غير قادرة على الكلام، إذ هي وجود محض، ولذلك فليس في المعرفة الاسلامية أداء معرفي، بل سديم لا بداية له ولا نهاية، ليس لأنه لا نهائي بأى معنى فعلي بل لأنه فاعلية دائمة الجرى وراء ذيلها في مطاردة دائرية مستمرة. لا يبقى من معرفةالواقع في هذا العمل المستمر إلا الحشرجة، حشرجة الكلمات التى تتيح المجال بغلبة صيحة «الله اكبر» غلبة سياسية بأخذونها على أنها هيمنة اجتماعية وفكرية، ذلك ان المعرفة الاسلامية ليست إلا ترداداً لصفة الاسلام، وهي نرجسية ترنسندنتالية لا مناط لها إلا توكيد شهوة السلطة (الشاملة للعقل) لذلك يسمونها بالأمة وأصالتها، ولكنها ليست في واقع الأمر غير الحركات السياسية التى تسند دعوى اسلامية المعرفة.

إذا كانت المعرفة الاسلامية كما يقدمونها هي خطاب لا طائل معرفي وصفي منه، كما رأينا لم إذن أسلمة المعرفة؟ رأينا في مستهل هذه المناقشة ان لإسلامية المعرفة بنية تحتية مؤسسية ومالية بالغة الأهمية، وان لبروزها ظروفا تاريخية وسياسية وإيديولوجية محددة لا يمكن فهم اسلمة المعرفة دونها، ورأينا ان عنوان هذه الظروف دحض التاريخ والتاريخية، وتغليب ميثولوجيا الأصول عليه، في إطار نظرية كلاسيكية لا عقلانية في التاريخ ترى فيه استمرارا لذوات قارة - وهي نظرية غربية، ولدت في المانيا في أواخر القرن الثامن عشر، وانزرعت في أطر اليمين القومي - ثم الفاشي - في المانيا وايطاليا وفرنسا وغيرها، وألهمت الكثير من الصياغات الإيديولوجية للقوميات الطرفية في كل أنحاء العالم، ومنها بعض مناحى القومية العربية والقوميات القطرية العربية، وصولا إلى ايديولوجيات الشكل المرضى في القومية الذى رأيناه لدى بعض القوى الاسلامية وعند بعض القوى الوطنية خلال حرب الخليج. وقد اكتسب الإسلام السياسى هذه النظرة اللاعقلانية في التاريخ وفي المجتمع - نظرية التاريخ المتجانس والمجتمع المتجانس - في العقدين الأخيرين عن القومية العربية، بحدة أكبر، وجعل لنفسه مهمة تحويل التاريخ من تاريخ متحول إلى جملة رموز ثابتة يطلب منها استثارة الحمية وتهييج المحتاجين ضد المجتمع وضد الطوائف الأخرى والتعمية على الأسباب الحقيقية لأزماتنا الاجتماعية والاقتصادية. ولذلك فقد كان ترميز التاريخ - وهذا هو المقصود بالتسمية والوسم والنعت مما تكلمنا عنه أعلاه - بغية إضفاء اللاتاريخية والتجانس عليه، فاعلية إيديولوجية من ناحية، وفاعلية معرفية من ناحية أخرى : فاعلية معرفية تقرأ التاريخ والمجتمع بغية ابتلاعه في جوف إسم إسلامي لا قرار له : تتم بذلك تسوية صفحة المجتمع والتاريخ وتزال عنه نتوءات الواقع وتفاوتاته ووقائعه، ويجعل بذلك حكرا على سياسة واحدية خلاصية لا قيام لها إلا على تشوية الواقع ومجانسته ليصبح قابلا لممارسة السلطة المباشرة والكلية لدولة متفردة يرومها الإسلام السياسى على شاكلته. ليس افتراض تجانس التاريخ والمجتمع تحت عنوان الإسلام - وهى ناتج اسلمة

المعرفة - إخبارا عن الواقع، بل قل شهوة سياسية مناطها التفرد بالسلطة وتشويه صفحة المجتمع حتى يتم الاستيلاء عليه.

نكرر : ليست هذه الجملة من التصورات القائمة على افكار الاستمرار التاريخي والتجانس المجتمعي المحتوم (لأنهما طبيعيان قياسا على التاريخ الذى ما هو إلا انصرام للزيف)، وما يرافقها من اخذ للتاريخ وللمجتمع بل وللعالم على أسس مفاهيم لا عقلانية كالهوية والأصالة والفرادة، باكتشاف لذات مجتمعية وتاريخية اسلامية مزعومة، ليس انحطاط المدارك الذى تستجلبه الأيديولوجيات اللاعقلانية مقتصرا على اصحاب المشروع الفكرى اللصيق بالاسلام السياسى. إن هذه الحركة السياسية ومشروعها الفكرى جزء من وضع عالمى يجرى فيه انزلاق فى افكار العقلانية الحداثية إلى همجية لا عقلانية الأيديولوجيا صنوها فلسفة وحشية للهوية، فى الهند، وفى البوسنة، وفى اجزاء كثيرة من افريقيا، وغيرها، فنحن إن اطلعنا مثلا على أدبيات اليمين الهندوسى، أو الحركة القومية العربية، لوجدنا عين خطاب الهوية، والاستمرارية، والتجانس (او المجانسة فيما يعرف بالتطهير العرقى)، والفرادة، وما علينا إلا استبدال الإحالات الرمزية : استبدال بعض التواريخ والشخصيات والوقائع السحيقة كاستبدال محمد براما، ومكة بايوديا، والصليبيين بالمسلمين، وغير ذلك، حتى نرى التماثل بين الخطابين والمنحنيين السياسيين والاجتماعيين. وما مدعى ذلك إلا كونهما ناتجين عن عين التراث الايديولوجى الشامل للعالم، والمحتوى على ايديولوجيات اقصى اليمين التى تتحد لدينا فى الاسلام السياسى وفى الهند فى الفاشية الهندوسية، ليست إسلامية المعرفة إلا الميكانزم الابستمولوجى - على بدائيته - للاستحواذ على مجال الفكر لتطويعه لأغراض المجانسة التى يرومها الاسلام السياسى، والتى يتوسل فى سبيلها فلسفة هوية تحول التاريخ من سياق وعقلانية تحول بنى ووقائع إلى ثبات غرائز لا عقلانية.

تتبدى المعرفة الاسلامية إذن على انها تشكل خطابى تغلب عليه البرهة السياسية المباشرة، برهة صاحب المعرفة ورغبته السياسية التى تترجم النص إلى العالم بما هو مشروع سلطة مباشرة. والجدير بالذكر ان هذا الشأن لا يبدو انه منتشر فى إطار اليمين الهندوسى : فلا محاولة تذكر عنده إلى «هندسة» أو «هندكة» المعرفة، وعلينا ان نستنتج أن مدعى ذلك هو تشكيل سوسيولوجى أقوى للثقافة الحديثة فى الهند، وغياب نسبى لتسييس الجامعات وغيرها فى حيزات الثقافة العامة.

هل يوجد علم اقتصاد اسلامى؟

د . سعد الدين حافظ

تقديم :

تزدحم المكتبة العربية بسيل هائل من الكتب والدراسات التى تتناول هذا الجانب أو ذاك من الظواهر الاقتصادية أو من العلاقات الاقتصادية أو التشريعات الاقتصادية فى البلدان الإسلامية فى وضعها الراهن وفى مسارها التاريخى. ومن ثم فمن الطبيعى أن تنعت هذه الكتب أو الدراسات بالإسلامية، فنجد كتابات عن التنظيم الاقتصادى الإسلامى، والتشريع الاقتصادى الإسلامى، والمالية فى الاسلام.. الخ وبعض هذه الدراسات يتناول قضايا فقهية مثل موقف الإسلام من الربا، وأحكام التجارة والمعاملات فى الإسلام وكذلك الموقف من الملكية والثروة والإرث وتوزيع الدخل وتنظيم المال العام وغيرها. وعليه نجد كتبا وأبحاثا ومقالات تحمل هذه المسميات.

ولقد زادت الكتابات حول الظواهر الاقتصادية مع نمو وانتشار مايعرف "بالمصارف الإسلامية" ليبرر البعض بذلك وجودها وأسلوب عملها من منظور التشريع الإسلامى، أو ليأخذ البعض الآخر موقع المدافع قبل وجهة النظر الانتقادية، سواء جاءت من جانب المفكرين المسلمين الذين لايجدون اختلافا فى أداء هذه المصارف عن غيرها من المصارف سوى فى المسميات، أو من الكتاب الاقتصاديين الذين لايجدون مبررا لازدواجية تنظيم المؤسسات الاقتصادية والمالية والنقدية فى المجتمعات الإسلامية.

ولقد زادت هذه الكتابات ايضا تحت تأثير حركة المد فى التيارات السياسية الأصولية محاولة بلورة تصور متكامل لنظام حكم سلفى.

اتجاهات الكتابات:

والقارىء الفاحص المتابع لسيل الكتابات هذه يستطيع أن يميز الآتى :-

- أن الاتجاهات التقليدية المعروفة فى هذه الكتابات قد أخذت موقف الشارح لتعاليم الإسلام من هذه القضية أو تلك، أو من هذا الجانب أو ذلك سواء كان هذا الشرح مؤصلا على أساس فقهى تشريعى، أو على أساس تحليل تاريخى للتطبيقات العملية. ولقد ساد هذا التيار كتابات المفكرين والمؤرخين والأساتذة لفترات طويلة ومازال ساريا مع خفوت نسبى فى صوته قبل الاتجاهات والتيارات التى فرضت نفسها أخيرا. والبارز فى كثير من هذه الكتابات أنها تأتى فى سياق موضوعات أكثر عمومية، إما كأحد العناصر أو الموضوعات التفصيلية لها، وإما كقرائن للدلالة على الحجج المطروحة فيها. وأن قسما لايستهان به من هذه الدراسات والكتابات قد اكتفى بوضع الصبغة الإسلامية على كثير من المفاهيم والمسميات والاصطلاحات الوضعية التى أبدعها تطور الفكر والعلم وتنظيم

د. سعد الدين حافظ - خبير بمعهد التخطيط القومى

المجتمعات الإنسانية دون بذل جهد يذكر فى إبراز خصوصيات مايجعلها إسلامية أو غير إسلامية، بمعنى إبراز الطابع المذهبى لهذه المسميات. وربما يرجع ذلك إلى قلة إلمام هذا الفريق من الباحثين بالفكر والشريعة والفلسفة والأخلاق الإسلامية. ولاشك أن الباعث وراء تسمية هذه المفاهيم والمسميات والاصطلاحات بالإسلامية هو الحرص على الإسم من منظور سياسى أكثر من غيره.

– أن جزءا من الدراسات – وهو المتسم بالروية والتأنى – قد سعى لاستخلاص بعض ملامح معالجة الظواهر الاقتصادية فى مصادر التشريع الإسلامى وهى القرآن والسنة وتراث الفقهاء، والاجتهاد، سواء ماتعلق منها بالأفكار الاقتصادية أو بتنظيم هذا الجانب أو ذاك من العلاقات الاقتصادية بين الناس، وإبراز أحكام الشريعة بشأنها، وهو مايدخل فى باب المعاملات. وهذا الاتجاه من البحث يضم فرقا متعددة من الباحثين، فالبعض منهم سعى للمقارنة بين ماأتى به الإسلام من تنظيم للمعاملات والعلاقات وبين ما آلت إليه خبرات السياسات والممارسات الاقتصادية فى الدول المعاصرة اشتراكيها ورأسماليها وهم يسعون لبيان المكان المتفرد للتنظيم والتشريع الإسلاميين. وفريق آخر جعل منها نقطة انطلاق لنقد نتائج الممارسات الجارية فى الدول المختلفة فى إطار طرح بديل سياسى يسعى للأخذ بأسباب الشريعة الإسلامية والإطار الأصولى للحكم ولإدارة الدولة وتسيير أمور اقتصادها.

والملاحظ أن القسم الأقل من هذه الكتابات يدخل فى باب التجديد.

– أما البعض الباقى من الدراسات فلم يكتف بهذا التناول العاطفى وكذلك السياسى للمتغيرات الاقتصادية "الإسلامية"، بل مضى شوطا أبعد للقول بوجود ماأطلق عليه "علم اقتصاد إسلامى" "وقوانين علمية اقتصادية إسلامية"، و"بنظرية اقتصادية إسلامية".

وهو الفريق الذى نخصص هذا المقال المبسط لمناقشة آرائه وأفكاره. ونجد من بين هؤلاء الكتاب من طرح هذه الفكرة صريحة أمثال محمد مظهر صديقى (النظرية الاقتصادية فى الإسلام)، ومحمد يوسف الدين (النظريات الاقتصادية فى الإسلام) وأحمد النجار (المدخل إلى النظرية الاقتصادية فى المنهاج الإسلامى) وعبد الحميد أبو سليمان (نظريات الإسلام الاقتصادية : الفلسفة والوسائل المعاصرة) وعبد السلام المصرى (نظرية الإسلام الاقتصادية) ومحمد عبد المنعم خفاجى (الإسلام ونظريته الاقتصادية) كما نجدها فى مقالات وكتابات دارجة لكثير من الشارحين والمفسرين مثل عبد المنعم النمر وأحمد الشرباصى وأحمد شلبى وغيرهم.

أما عند البعض الآخر فإننا نجد الدعوة قائمة ولكن بصورة متواضعة، لاتنسب صفة العلم إلى مجموعة القواعد والتشريعات المنظمة للجانب الاقتصادى للمجتمع سواء ماتعلق بتكوين الثروة وإرثها وللتبادل والتوزيع والمعاملات وإدارة المال العام فى صورتها الكلية والشاملة (علاوة على الترسانة الضخمة من الكتب والأبحاث والدراسات والمحاضرات والمقالات لهذه الجزئية أو تلك). ونجد أمثال هذه الكتابات عند ابراهيم دسوقى أباظه (الاقتصاد الإسلامى : مقوماته ومناهجه، عبد الهادى النجار (.....) وابراهيم الطحان (الاقتصاد الإسلامى مذهبا ونظاما : دراسة مقارنة)، وأبو الأعلى المودودى (الاقتصاد الإسلامى) وأحمد العسال وفتحى عبد الكريم (النظام الاقتصادى فى الإسلام : مبادئه وأهدافه) ورفعت العوضى (الاقتصاد الإسلامى والفكر المعاصر) ومحسن خليل (فى الفكر الاقتصادى العربى الإسلامى) وصلاح الدين نامق (علم الاقتصاد ومحاولة للاقتراب الإسلامى)، وعبد السميع المصرى (مقدمات الاقتصاد الإسلامى) وعيسى عبده (الاقتصاد الإسلامى : مدخل ومنهاج) وباقر الصدر (اقتصادنا) ومحسن عبد الحميد (نظريات فى الاقتصاد الإسلامى) وحمد صقر (الاقتصاد الاسلامى : مفاهيم ومرتكزات) محمد شوقى الفنجرى (المدخل للاقتصاد الإسلامى) ومحمد محمد نور : (الاقتصاد الإسلامى) أسس ومبادىء) ومنذر متحف (الاقتصاد الإسلامى) وسيد مناظر حسين جيلانى (الاقتصاد الإسلامى).

وعند الفريقين نستطيع أن نلاحظ أن بعض الكتاب قد توقف عند مرحلة الشرح، مكتفيا بتلمس الاستدلال من نصوص القرآن والحديث الشريف واقوال الصحابة لمقولة أو أخرى من مقولات علم الاقتصاد كما قدمه التراث الحضارى المعاصر أو مايسميه البعض التراث الحضارى الغربى ليقفز على النتيجة بأن الإسلام وعى واستوعب القوانين الاقتصادية الوضعية المعروفة لدينا الآن وقد تعمق البعض الآخر فى تأمل الأفكار الاقتصادية الإسلامية سواء فى القرآن والسنة والفقة وحاول إبراز خصوصياتها وتميزها عن التراث الحضارى الغربى وفى كثير من الأحيان طرحها من منظور الرافض لهذا التراث الأخير. لكن أيا من الفريقين لم يقدم لنا تأصيلا لنظرية علمية اقتصادية إسلامية مستقلة بذاتها.

هل يوجد علم اقتصاد اسلامى؟

فى ضوء ماسبق فإن السؤال الذى يثور هو هل يوجد

علم اقتصاد إسلامى؟

تقصى الاجابة على هذا السؤال تسليط الضوء على بعض الأمور الاساسية التى تكاد تكون قد استقرت كبديهيات، منها مانعنيه بالعلم، وبعلم الاقتصاد على وجه التحديد، وأيضا بنشأته.

علوم الاقتصاد علوم حديثة :

علم (علوم) الاقتصاد وبمعنى مجموعة القوانين العلمية العامة التى تفسر حركة نمو المجتمعات الإنسانية وتطورها فى جانبها المادى أى فيما يتعلق بنمو قوى الإنتاج وعلاقاته بها. أو حتى تلك القوانين التى تفسر سلوك الظواهر الاقتصادية المختلفة كالإنتاج والتراكم والاستهلاك والتوزيع وغيرها، وسلوك الوحدات الاقتصادية، فى إطار الأنساق الاجتماعية والاقتصادية الحاوية لها، لم تبرز بشكلها المتعارف عليه الآن إلا منذ القرن الثامن عشر تقريبا أو فى منتصفه إذا جاز لنا التدقيق. وقد جاءت قبل ذلك فى إطار الفلسفة حينا، وفى إطار الكتابات الاجتماعية والسياسية حينا آخر، والتى بدورها لم تبرز كعلوم وفقا للمفهوم والقواعد والأسس المتعارف عليها الآن للعلم. ويصدق ذلك أيضا على إسهامات ابن خلدون التى سبقت هذه الفترة، والتى وإن صح القول بأنها وضعت أسس بناء علم الاجتماع، فإنها رغم ثرائها بالكثير من الأفكار الاقتصادية لم تعط أسسا متكاملة لبناء علم الاقتصاد بالحالة التى برزت فى القرن الثامن عشر. وهذا منطقى لعدم نمو قوى الإنتاج ونمو الصناعة والتقدم التقنى وتغير أنماط الإنتاج القديمة إلى النمط الرأسمالى الصناعى، واتساع وانتشار التبادل المحلى بين الدول بالشكل الذى عرفته المجتمعات الإنسانية منذ تلك الفترة وحتى الآن

العلم والعلم الاقتصادى :

والعلم بشكل عام عبارة عن مجال للنشاط البحثى موجه نحو إبداع معارف جديدة عن الطبيعة والمجتمع والفكر، فى هذا المجال أو ذاك. ويتضمن العلم فى ذاته كافة شروط ومتطلبات هذا الإبداع وشروطه، بمن فى ذلك العلماء أنفسهم والروابط المتطلبة والشروط ولأن يصبح الإنسان عالما، ومنها معارفه وقدراته وخبراته، وكذلك مناهج البحث التى يتبعونها وأساليب البحث وطرقه وأدواته، والرصيد المتراكم من المعارف السابقة، والنظم السائدة لتنظيم تصنيف المعلومات حول هذه الخبرات وتداولها وحفظها واستعادتها.

وفى ضوء ذلك فعلم (علوم) الاقتصاد هو جماع القوانين والنظريات والمعارف المتعلقة بالظواهر التى تبحث مجالات النشاط المادى للإنسان مثل خلق القيم الاقتصادية، كاستغلال موارد الطبيعة وتحويلها لطيبات وتوزيع ثمار هذه الطيبات وتراكم الثروات الاقتصادية وتطوير أدوات إنتاج هذه الطيبات وزيادة الثروة وطرق التطوير. ويتناول أيضا طرق البحث فى هذه الظواهر ومناهجها وأدواتها، وتنظيم وتراكم المعلومات عن هذه الظواهر والمعارف... الخ.

ومن هنا يصعب القول بوجود علم اقتصاد إسلامى وفقا لهذا التحديد لعلم الاقتصاد. وحتى يستقيم الحكم فإننا يلزم أن نحدد لم نطلق على علم ما، أو فرع من فروع المعرفة أنه إسلامى أو غير إسلامى. ولو حددنا المعرفة الاسلامية بأنه ماأتى به الدين الاسلامى، أى مايمكن أن نستخلصه من القرآن والسنة واجتهاد العلماء، فإن الدين الإسلامى لم يقدم نظريات وقوانين لتفسير الظواهر وكشف جوهر علاقاتها الداخلية من أجل التنبؤ بسلوكها، أو السيطرة على هذا السلوك، بقدر ماقدم أحكاما وشرائع بعضها عام وبعضها خاص وتفصيلى، لتنظيم سلوك الافراد والمجتمعات قبل الظواهر والعلاقات المترتبة عليها. كما قدم أساسا عقيديا وفقهيا لتطوير هذه الأحكام والشرائع.

وبشكل أكثر تحديدا يمكن الاتفاق على الآتى :

- أن الاسلام كدين لم يقدم لنا تحليلا وتفسيرا، أى لم يقم علاقات السببية للظواهر، وهى من مناطق الاجتهاد المطلوب بذل الجهد البحثى فيها. بعبارة أخرى يقدم الدين الاسلامى القاعدة السلوكية للتعامل بين الأفراد وبعضهم والمجتمعات والدول وبعضها دون أن يفسر آليات ونتائج هذا التعامل والعلاقات السببية له.

كما أن القرآن والسنة وهما المصدران الأساسيان والأوليان فى الفقه والتشريع الإسلامى وكذلك فى علم الكلام، ليسا كتابين علميين ومدرسيين، ولايفترض أن يكونا كذلك. بل إن محاولة شرح نصوصهما بالنظريات العلمية وفقا لمدرسة شرح المتون إنما يوقع فى محظور عدم استقرار وعدم إطلاق النظريات العلمية بل وتناقضها فى بعض الأحيان. فالنظريات العلمية متغيرة، إما لتغير المناهج وأدوات البحث والتحليل المستخدمة فيها، أو لتطور المعارف أو تطور المعلومات ذاتها. وعدم الإطلاق وعدم الاستقرار هذان يتناقضان مع مبدأ أساسى فى الدين الإسلامى خاصة وهو الإطلاق فى الزمان والمكان. كذلك فالنظريات والقوانين العلمية المفسرة لنفس الظواهر وبخاصة الاجتماعية منها، قد تختلف فيما بينها حتى مستوى التناقض.

كما أن اقتراب بعض الاحكام والشرائع الاسلامية مع النتائج التحليلية للقوانين العلمية الاقتصادية كما عرفها التراث الحضارى الغربى المعاصر، لايعنى بالضرورة صبغ صفة القانون العلمى عليها لأسباب عدة فى مقدمتها احتمال اختلاف الأساس التحليلى لها، وأيضا ورود اتفاق الاحكام والشرائع الإسلامية مع نتائج بعض القوانين العلمية الأخرى التى تختلف فى الأساس التحليلى (فى الفروض والمنهج والأدوات) اختلافا قد يكون جذريا.

ولو حددنا علم الاقتصاد الإسلامى بأنه ذلك العلم الذى تفرزه المجتمعات الإسلامية والعلماء الاقتصاديون المسلمون، فإننا فى هذا الصدد نقع فى كثير من المحظورات :

أولها : أن العلوم بما فيها علوم اللاهوت ذاتها تراث انسانى، حتى لو تناولت ظواهر متعلقة بالفكر الإسلامى والثقافة الإسلامية، والمجتمعات الإسلامية.

ثانيها : أن العلماء المسلمين الذين قدموا ويقدمون اجتهادات فى هذا الفرع أو ذاك من فروع العلم، أو فى هذا المجال أو غيره من مجالات المعرفة الإنسانية، إنما قدموا ذلك فى إطار المعرفة الوضعية القائمة من جهة، وبنفس مفاهيمها وقوانيها ونظرياتها من جهة أخرى دون أن يقدموا فرعا متميزا ومتخصصا يمكن أن نطلق عليه علم اقتصاد اسلامى.

ثالثها : أن خبرة المجتمعات الإسلامية وبخاصة فى صدر الدولة الإسلامية وفى تنظيم شئونها الاقتصادية ومعاملاتها العالمية سواء على مستوى علاقات الأفراد ببعضهم البعض أو بالمجتمع، أو فى علاقة المجموعات الاجتماعية ببعضها أو فى علاقة المجتمعات الإسلامية بغيرها من المجتمعات سواء تعلق ذلك بتنظيم المال العام. أو نشاطات الإنتاج والتجارة والتمويل، أو بالثروة والإرث، أو بغيرها من الظواهر أو المعاملات مستلهمة فى ذلك روح الإسلام، وتشريعاته وأحكامه. وهو مايستند إليه المجتهدون القائلون بوجود علم اقتصاد إسلامى إنما لايعكس وجود علم اقتصاد إسلامى بقدر مايعكس تنظيما اقتصاديا للمجتمعات الإسلامية، وللمعاملات الإسلامية، أو بلغة العصر للسياسات الاقتصادية الإسلامية وأدواتها. وفى هذا السياق التأكيد على الحقائق التالية :-

١- أن هذا التنظيم للمؤسسات والعلاقات والمعاملات الاقتصادية لم يتم بمعزل عن التراث الإنسانى القائم وقتها - فى كل مرحلة من المراحل التاريخية التى تم بها، وأنه استلهم من خبرات المجتمعات الإنسانية القواعد والنظم التى يمكن تطويعها للأحكام الإسلامية العامة، خاصة فيما يتعلق بالظواهر الجديدة على المجتمعات الإسلامية كما أنها أضافت لهذه الخبرات إبداعاتها فى مواجهة ما استحدث من ظواهر.

٢- ان هذه التنظيمات لم تكن فى يوم من الأيام جامدة، بل كانت متطورة باستمرار مع تطور ظروف وأوضاع المجتمعات الإسلامية.

٣- ان بنا ءها وتطوره لم يتما بمعزل عن أساليب الإنتاج السائدة، وعن علاقات القوى الاجتماعية البارزة فى هذه المجتمعات.

وعلى ذلك فيمكن القول بأن تنظيم الأوضاع والأحوال الاقتصادية فى المجتمعات الإسلامية فى صدر الدعوة، وفى مرحلة بناء الدولة، وفى مراحل ازدهارها فى العصور التى تلت - وهو ما يركز عليه الكتاب الاقتصاديون الاسلاميون - إنما هى اجتهادات أصابت. وأن أحد أوجه نجاحها أنها لم تعزل نفسها عن التراث الإنسانى عامة، وأنها استوعبت جوهر الخطاب الاسلامى للعقل.

تفسير العلم بالممارسات وحدها :

ويقع القائلون بوجود علم اقتصاد إسلامى استنادا للممارسات الاقتصادية فى فترة الدعوة وفترة بناء الدولة الإسلامية أو فى فترات ازدهارها، التى يستقرئون منها تعميماتهم، فى مأزق يضعف من تأسيس دعواهم، يتمثل فى استنادهم إلى مراحل تاريخية محددة، ذات خصائص محددة، وظروف محددة قد يصعب توفرها اليوم، أو على الأقل بنفس الخصائص والملامح.

ومن ثم فإن كان العلم يستند للقوانين التى تعبر عن العلاقات الداخلية التى تربط بين الظواهر وفقا لنظام محدد للسببية ومستقر للعلاقات بين الظواهر من ناحية وخصائصها الموضوعية من ناحية أخرى والتى تتسم بالتكرار فى الزمان والمكان، فإن الاساس المستند إليه لايفرز بالضرورة قوانين علمية موضوعية.

كذلك يصعب القول بوجود علم استنادا للممارسات وحدها. ولايجب الخلط فى هذا المجال بين قضية علاقة النظرية بالتطبيق أو بالواقع وبين القول بوجود نظرية لمجرد رصد الواقع، وخاصة إذا تعلق بمرحلة تاريخية مضت. علاوة على ذلك فإن قسما كبيرا من المتصدين لهذه القضية لم يتح لهم بالقدر وبالعمق الكافى قراءة هذا "الواقع" التاريخى.

والملاحظ أن هؤلاء الكتاب يستندون فى تأسيس دعواهم إلى منهج انتقائى للمعلومات المتعلقة بالممارسات، استنادا لفترة تاريخية دون أخرى، أو لأسلوب ممارسات دون غيره، أو لبعض المتغيرات عما عداها. وخطورة ذلك

أنه يحمل نتيجة متحيزة سلفا، وليست راجعة للإثبات العلمى المبنى على اختبار صحة الفروض سواء بالتجربة أو بالاستدلال الرياضى المنطقى. ويزيد الأمر صعوبة الاستناد إلى ممارسات كانت موضع خلاف بين الكتاب والفقهاء المسلمين، وإلى مراحل تاريخية بعينها تباينت آراء الكتاب حولها. علاوة على ذلك فإن قسما كبيرا من هؤلاء الكتاب لايسعى لتأكيد سلامة المعلومات بطرق القياس المختلفة، أو للتأكد من سلامة مصادرها قبل أن يؤسس عليها أحكامه.

ليست دعوة لاغلاق باب الاجتهاد :

ولايفهم من قولنا أن مانثيره دعوه لغلق باب الاجتهاد فالاجتهاد ضرورة لتطور المجتمع الإنسانى. والاجتهاد فى رأينا هو مرادف الإبداع، فكل اجتهاد خلاق هو اجتهاد إبداعى. إنما للاجتهاد شروط وقواعد ليست بالسهولة التى يتصورها هؤلاء الباحثون سواء كان الاجتهاد فى العلم أو فى الدين.

ومفاد مقالنا هذا هو دعوة هؤلاء المتعجلين للتروى وأيضا للتواضع، فإنهم بهذا يضرون أكثر مما يفيدون. وهم يضرون ضيقى الأفق من المشتغلين بالسياسة حين يوقعونهم فى وهم أن هناك تأسيساً علميا عميقاً، وأن المسألة فقط طور الجهاد، والسعى لتطبيق ذلك العلم فكأنهم يجرون أعمى وهم كذلك يضرون أنفسهم حين يعتقدون أنهم وصلوا إلى نظرية أقتصادية سياسية إسلامية.

مساهمة فى التحليل المعرفى للعنف

د . على مبروك

إذا كان للمرء ان يأسف لما آلت إليه الأوضاع فى العالم العربى من مجابهات دامية تكاد ان تتحول إلى حرب أهلية شاملة تقضى على ما تبقى من إمكانات هذه الأمة البائسة، فإن الأمر ينبغى ان يتجاوز الأسف على ما يجرى إلى محاولة فهمه والوعى بما ينتجه، لا عند السطح، بل فى بنية الثقافة والعقل السائد فى حقلها ذاته. اذ الحق انه ليس يمكن أبدا رفع الغمة، إلا بالوعى بما يؤسس للعنف فى عقل الأمة، وهذا ما لا يتجه إليه جهد الفكر للأسف. ففى حالة مصر، التى تقدم نموذجاً دالاً للحال فى العالم العربى بأسره، انهمك المثقفون المصريون – منذ أن بدأت تتصاعد، وعلى نحو لافت، موجة من العنف تكاد تغطى ساحة المشهد السياسى بأسره – فى تدبيج الحواشى التفسيرية على متن هذا الحدث الأليم، وراحوا مع كل مواجهة دامية ينخرطون فى صلوات جنائزية لا تنتهى يرددون خلالها الأناشيد المعادة والتراتيل المكرورة التى لا تتجاوز أبدا سطح الحدث إلى ما يخفيه ويضمره. فليس ثمة، على الدوام، إلا الحديث المعاد عن الأزمة التاريخية والاجتماعية والنفسية التى تأخذ بخناق أجيال بائسة لم تجد سوى العنف مخرجاً من حصارها.. وهكذا دون التجاوز من آليته إلى ما عساه يمثل جذراً قاراً للعنف، فيما وراء هذه الضروب المعلنة للأزمة، ينتجه ويغذيه. فبدا وكأنهم لا يقصدون حقاً إلى إزاحة غمة العنف عن كاهل الأمة بقدر ما يقصدون إلى مجرد التطهر وإبراء الذمة، إذ الحق أن الجذر الأعمق للعنف لا يمكن ان يقوم فى هذه الضروب المعلنة للأزمة التى لا تعدو ان تكون، على الرغم من أهميتها البالغة، مجرد تجليات سطحية لأزمة أعمق وأشمل، هى أزمة خطاب النهضة العربى المعاصر.. ذلك الخطاب الذى أخفق فى انتاج وعى مطابق بواقعه، وظل يكرس على مدى قرنين لضرب من الوعى الزائف بهذا الواقع آلت به فى النهاية إلى أزمته الشاملة الراهنة. إنها اذن أزمة خطاب فكرى لابد ان يؤول إلى مفاقمة العنف، لا بسبب إخفاقه فى تحقيق أى من غاياته النهضوية فقط، بل – والأهم – لطبيعة ثوابته ومقولاته وطريقة إنتاج المعرفة السائدة فى حقله. وهكذا يجد العنف تفسيره الأشمل، لا عند المستوى المعلن من الأزمة رغم أهميته، بل فى الأزمة الأعمق للفكر العربى المعاصر وخطابه المتهافت... ومن هنا ذلك النمو المتعاظم للعنف، لا فى مصر وحدها، بل فى معظم بلدان العالم العربى، وذلك على نحو ينبىء بأن إفلاس الخطاب يبدو شاملاً.

إذ الخطاب وبعد هيمنة دامت طويلا «لم يسجل – وعلى قول احد كبار دارسيه – أى تقدم ذى بال فى أية قضية من قضاياه»(١). فلا الديمقراطية انبعثت على تلك

د. علي مبروك – مدرس فى قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة

لأرض التى لا تنبت إلا التسلط والقهر، ولا الوحدة تحققت، بل دامت الدول القطرية وتدعّم وجودها.. وليتها حتى كانت دولاً، بل ان الكثير منها لم يكن غير قبائل لها أعلام، ولا العدالة أشرقت شمسها، بل ثمة النهب المنظم لثروات الأمة من جانب نخبة فاسدة، لم تكتف فقط بتبديد ما يخصها من تلك الثروة بل راحت ترهن ما يخص أجيالا لم تولد بعد، ولا حتى الاستقلال دام واستقر بل استحال إلى تبعية كاملة لم يعد معها الوجود الأجنبى على الأرض العربية وصمة تسوء جبين أحد، بل لعله صار شرفاً يسعى الكثيرون الآن إلى نيله. لقد بدا إذن أن دورة سقوط الأوهام قد اكتملت، وان العالم العربى قد بات عارياً لا تستره ورقة توت واحدة. ولعل ذلك، ولحسن الحظ، كان مجمل ما عبر عنه، وبكل المرارة، احد أقطاب جبهة التحرير الجزائرية الذى راح يقرر بأسى انه «بعد ان ضُربت عندنا مختلف الثوابت واحداً تلو الآخر، فإننا وجدنا انفسنا، بعد أربعين عاما من النضال والمعاناة، نعود إلى نقطة الصفر مرة اخرى، وأصبح يتعين علينا ان نبدأ من جديد رحلة الدفاع عن مختلف المقومات الأساسية للمجتمع». فقط لابد من التأكيد، هنا، على ان هذه النهاية المأساوية ليست امرا يخص الجزائر وحدها، بل ينصرف - والوضع الراهن خير شاهد - على الحال فى العالم العربى بأسره، وفقط تبقى الجزائر النموذج الأكثر دلالة من غيره.

ولقد كان لزاماً، حينئذ، أن يسقط عن خطاب آل إلى تلك المأساة، ادعاء كونه خطاب نهضة، لتبقى فقط حقيقة أنه مجرد ستار ايديولوچى تخفى به النخبة واقع هيمنتها على المجتمع وتسلطها عليه. لكنه - وبزمانه الدائرى المغلق - راح يسعى إلى إطالة أمد بقائه، ممارسا لآليته الأثيرة فى إنتاج نفسه من جديد عبر السعى الى زركشة محتواه المتهافت بالمفاهيم الأكثر حداثة فى العلوم الإنسانية المعاصرة قاصدا إلى التماهى معها، الأمر الذى يجعله لا يمل من ترديد ادعائه بأنه الأكثر معاصرة وعصرية، ناسيا، على الدوام، ان المعاصرة لا تعنى مجرد التزامن مع الآخر فى لحظة تاريخية تخصه، وأن العصرية لا تكون بمجرد استهلاك الآخر، بل بإنتاج الذات. هكذا يفعل أبدا، ودائما يخفق أبدا، والغريب انه راح دائما يعلق خيبته، لا فى رقبة مجمل عوائقه الذاتية، بل على عاتق مجتمع جاهل وجماهير بائسة، كانت - وبمواريثها التقليدية - أعجز من أن تفهمه أو تقدر إنسانية رسالته. ولقد كانت هذه الجماهير البائسة هى التى اندفعت - وقد اعتصرها الإحباط والعجز، وانهكها حصارها بين خطاب مفلس ونخبة متسلطة - تبحث لنفسها عن ملاذ، لم تجده إلا فى الإسلام الذى بدا الحصن الأخير لقطعان بائسة يتهددها خطر الانسحاق الحضارى والاجتماعى. لكنه كان يتكشف - ولسوء الحظ - لا عن الوعى بالعالم، بل عن اليأس الكامل منه، وهنا تتجلى أزمته التى تجعله أحد أقنعة خطاب الأزمة الذى جاء يزعم الثورة عليه، وذلك من حيث يعجز، بدوره، عن انتاج معرفة مطابقة بواقعه. اذ المعرفة الحقة تتجاوز كل ضروب اليأس والتمزق إلى مستوى أعلى من الوحدة والتطابق. ومن هنا فإن ما ينطوى عليه من اليأس لا يملك إلا ان يؤول به إلى ضرب من العنف قد يفتح الباب الى مجرد تسلطه على المجتمع، ومن دون ان يتجاوز ذلك إلى السعى الواعى نحو بلورة خطاب بديل. والحق ان ما يوحده مع خطاب الأزمة، جاعلاً منه مجرد أحد أقنعته المتعددة، ليتجاوز مجرد عجزهما معاً عن انتاج معرفة مطابقة بالواقع، إلى توحدهما على صعيد أداة انتاج المعرفة السائدة فى الحقل الخاص بكل منهما. واذن فإنه ليس ابدا بديلاً لخطاب الأزمة، بقدر ما هو التعبير الأجلى عن أزمة الخطاب. إذ الحق ان خطاباً بديلاً ما كان لينبثق إلا بالتموضع خارج شبكة المفاهيم والآليات التى ينتج بها خطاب الأزمة نفسه، وذلك أمر غير ممكن إلا بالتموضع، أولياً، فى التجاويف العميقة لبنية الخطاب المنقود سعيا إلى خلخلة مفاهيمه وزحزحة آليات إنتاجه للمعرفة، ولأن شيئا من ذلك كله لم يتم إنجازه، فان أى تفكير يسعى إلى الافلات من هيمنة هذا الخطاب قد ينتج تفكيرا احتجاجياً - وهو ما نراه الآن بالفعل -، ولكنه يبقى، مع ذلك، مجرد وجه لخطاب الأزمة، أو أنه مجرد واحد من التشكيلات الإيدولوچية تطفو على سطح الخطاب.

لابد، اذن، من التمييز فيما يتعلق بالخطاب، أى خطاب، وبين جملة من التشكلات الأيديولوچية المتباينة تطفو على سطحه، وبين نظام معرفى واحد أو بنية قارة خلف هذه التشكلات تنتظم حركتها وتوجه مسارها، وتتحكم، لا فى انبثاقها وتطورها فقط، بل وأيضا فى انكسارها وتدهورها. ورغم أن التباين بين هذه التشكلات، عند السطح قد يبلغ حد الصراع والتصادم، فانه لا ينجح أبدا فى إخفاء وحدة نظامها الباطن، بل لعله يزيدها وضوحا وقوة، وذلك من حيث ان كل واحد من هذه التشكلات يضطر فى صراعه مع الآخر إلى الارتداد للوحدة الأصلية للخطاب، ساعيا إلى التماهى معها، قصد تأكيد ذاته فى مواجهة الآخر. واذ الآخر، بدوره، يمارس بنفس الطريقة فإن ذلك يعنى ان كلا منهما -وضمن هذا السياق التناحرى - لا ينجح فى تأكيد ذاته، بقدر ما ينجح فى

الكشف عن وحدة الخطاب واضحة جلية. ولكن ذلك لا ينبغي ان يدفع المرء إلى الاعتقاد بتفاهة أو هامشية هذه التشكلات الإيديولوچية على سطح الخطاب، اذ الحق انها تمثل نقطة البدء الجوهرية في التحليل المعرفي للخطاب سعياً إلى رصد بنيته العميقة، بل إن الخطاب ذاته لا يكون له أي وجود حال عدمها، رغم انها من انتاجه، الأمر الذى يعنى أنه إذا كان الخطاب يحقق هذه التشكلات فى جزئيتها، فإنها، بدورها تحقق هذا الخطاب فى كليته وشموله. ومن هنا فإنها تمثل نقطة البدء فى مجرد التحليل المعرفى فقط، ومن دون ان يعنى ذلك ان ثمة أولوية انطولوچية لها على الخطاب، أو العكس - اذ الحق ان الجدلية وليست القبلية Apriori، هى مضمون العلاقة بين الخطاب وتشكلاته، وعلى نحو ينتفى معه القول تماماً بأى أولية ميتافيزيقية للواحد منهما على الآخر، وأخيرا تبقى الإشارة إلى أن مجال الخطاب لا ينطوى فقط على ما ينتمى إلى حقل الايديولوچيا الصريحة، بل ينطوى أيضا على كل نتاج تبدو فيه الأيديولوجيا أكثر تخفيا أو إضمارا وذلك على النحو الذى تبدو فيه فاعلية الخطاب شاملة تطال كل نتاجه، وفقط يئول التباين بين نتاج تكون فيه الأيديولوجيا معلنة، وآخر تكون فيه الأيديولوجيا مضمرة، إلى التباين بين فاعلية للخطاب أكثر ظهوراً، وأخرى أكثر خفاء، لكن حضورها يبقى شاملاً.

ولعل هذا التميز المتعلق بالخطاب عموما، بين تباين تشكلاته الإيديولوچية عند السطح، ووحدة نظامه المعرفى الباطن فى العمق ليمثل نقطة البدء الجوهرية فى التحليل المعرفى للخطاب العربى المعاصر تحليلاً يستهدف خلخلة بنيته الثاوية خلف مجمل تشكلاته، توطئة لتجاوزه إلى خطاب بديل، اذ الحق ان البدء من غير هذه النقطة لا يسمح إلا بإنتاج نقد ايديولوچى ذى نبرة راديكالية عالية فى أحسن الأحوال، لكنه يبقى مجرد جزء من الخطاب الذى جاء يبغى الخروج عليه، لأنه يكون - وبلا وعى منه - مستلباً فى أحبولة المفاهيم والطرائق التى ينتج بها الخطاب كافة تشكلاته على تباينها وتعددها. ومن هنا فإن أى نقد للخطاب العربى المعاصر يستهدف - وقد بدا إفلاسه شاملا - زحزحته وتخطيه بالكلية، لابد ان يبدأ من التمييز، عند سطحه، بين تشكلاته الإيديولوچية التى تتباين بين ليبرالية وماركسية وقومية وسلفية والتى لا تعدو كونها مجرد أقنعة هشة لا تنجح أبدا فى إخفاء وحدة النظام المعرفى الثاوى خلفها فى العمق، وأعنى بالنظام المعرفى طريقة الخطاب فى انتاج كل ضروب المعرفة بواقعه. ولعل الخطاب العربى المعاصر لم يعرف، وعلى تباين ما أنتجه إلا طريقة واحدة فى إنتاج معرفته بواقعه، الأمر الذى يكشف عن أن الخطاب لم ينتج ليبراليته أو قوميته أو ماركسيته إلا بنفس الطريقة التى ينتج بها الآن سلفيته، ومن هنا بالذات، يأتى التوافق بينها جميعا فى العجز عن الخروج بالواقع من أزمته، وأعنى بذلك أن إخفاقها وعجزها لا يكونان من، بل من الطريقة التى ينتجها الخطاب.

ولعل الخطاب، حقا لا ينتجها، بل هو، بالأحرى، يستهلكها ناقلاً ومستعيراً لها من آخر. يبدو ذلك واضحاً عند من راح يقطع بأنه «لا يستطيع ان يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور» (٢)، وعند من راح يجابهه فى المقابل، بأنه لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فكلاهما - فيما يظهر - لا يعرف لواقعه نهضة أو صالحا إلا عبر الاستعارة الكاملة لنموذج جاهز سبق أن أظهر فاعلية فى لحظة ما. ولا يمكن التعويل هنا أبدا على ما يقرره البعض من السعى إلى إعادة تشكيل هذه النماذج لتتلاءم مع معطيات واقعه، أو أن هذه النماذج هى، بالفعل، ما يحتاج اليه واقعه، اذ الحق ان نظام انتاج الخطاب يبقى ثابتاً لا يطاله أى تغيير. وفقط يتكشف ما يسمى بإعادة تشكيل النماذج عن مجرد السعى إلى تبرير عملية الاستعارة، وليس الانفلات منها. وإذن، فإنها آلية النقل والاستعارة هى ما يهيمن على عقل الخطاب فى إنتاج الآخر (الغرب والسلف معا). وهنا لا يختلف (السلف) عن (الغرب) فى كونهما (آخراً) بالنسبة للخطاب، وذلك من حيث ان ما ينتمى حقا الى مجال (الذات) هو ما تنتجه هذه الذات فى صميم وجودها التاريخى الخاص. وليس من شك فى أن الخطاب العربى المعاصر يحيا مستهلكا، لا منتجا، حتى فيما يخص السلف، ومن هنا آخرية السلف ايضا. اذ كان الأمر يقتضى ان تستدمجه الذات فى صميم بنائها الخاص استدماجاً خلاقاً يتحول معه عن وجوده الخاص إلى وجوده من أجل الذات، بدل أن تكون هى الموجود من أجله فى حالها الراهن. ولعل ذلك يكشف عن أن مأزق الخطاب لا يقوم فى الآخر (الغرب أو السلف)، وإنما يقوم فى الكيفية التى يؤسس بها الخطاب علاقته معه، وأعنى فى كونها مجرد استعارة فقيرة له، وليست استدماجا خلاقا يتحول معه الآخر عن وجوده الخاص إلى وجوده من أجل الخطاب.

والحق ان هذه الإبستمولوچيا الاستعارية لتكشف عن أن كافة التشكلات على سطح الخطاب - والتى ينشأ تباينها عن تباين المصادر المستعارة منها - لا تعدو كونها

مجرد تكوينات هشة تُفرض على الواقع من خارجه، ومن دون ان تكون أبدا نتاجاً لتطوره الخاص. فهذه التشكلات - النماذج لم تتبلور فى عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى نموذجه، ثم العودة إليه عبر ضروب من التحليل والفهم بل تبلورت واكتملت خارجه، وجاءت نماذج جاهزة معطاة تتنزل عليه - كالقدر الذى لا راد له و بضروب من الأمر والنهى. وهى فى هذا التنزل على الواقع من أعلى لا تعرف أبداً فضيلة الإنصات إليه، ناهيك بالطبع عن أن تتعدل طبقا لمقتضيات تطوره الخاص، وأعنى أنها لا تقبل من الواقع شيئا أقل من الإذعان والخضوع الكاملين. ذلك انها حين تتبلور خارج الواقع من أعلى لا تعرف أبداً فضيلة الإنصات إليه، ناهيك بالطبع عن أن تتعدل طبقا لمقتضيات تطوره الخاص، وأعنى أنها لا تقبل من الواقع شيئا أقل من الإذعان والخضوع الكاملين. ذلك انها حين تتبلور خارج الواقع، وبمعزل عن أى عملية معرفية تتم فى إطاره، فإنها تحوز سمات كل معرفة متعالية مطلقة.. ذلك الضرب من المعرفة الذى لا يقبل من متلقيه شيئا أقل من التقبل والانقياد، دون أدنى مساءلة له أو اعتراض. ان هذه المعرفة، لا ترى الواقع حقلا تتبلور منه وفيه تنطلق منه ثم تعود إليه فى مراوحة مستمرة لا تنتهى، بل تراه مجرد موضوع لابد ان ينصاع لمطالبها ولو بالقسر، لا يمكن إلا ان تمد العنف بواحد من أكثر جذوره عمقا وخفاء. ويبدو أن فى مسيرة الخطاب التاريخية ما يؤكد ذلك لحسن الحظ، اذ الخطاب، وعلى مدى تاريخه، لم يعرف إلا نماذج جاهزة معطاة راح يسعى إلي غرسها، طوعا أو كرها، فى سياق واقعه الخاص ولأنها دوما [أى هذه النماذج] لم تكن نتاجا لتطوره الخاص، فإنه قد أخفق أبدا فى غرسها طوعاً، وبحيث لم يبق له إلا أن يسعى إلى غرسها قهرا. ومن هنا فإنه ليس لأحد أن يدهش حين يرى ليبرالياً كبيرا [هو السيد احمد حسن الزيات] يستصرخ زمانه الرديء ان ينجب - [وما بين القوسين هو تعبير الرجل نفسه](٣). (مصلحا متسلطا) يحقق (بالسيف فى يده) ما أخفقت فيه ليبراليته الكسيحة. اذ الرجل هنا، يعبر عن منطق الخطاب الذى آثر إلا أن يحقق للرجل أمنيته بالفعل. فبعد حقبة طويلة راح عبرها الخطاب يسعى إلى استعارة الأفكار الأوروبية عن الليبرالية والتنوير هادفاً إلى غرسها فى واقعه المغاير، فإنه - وحين لم يطاوعه الواقع، وكان ذلك لازما بالطبع - قد انتهى تاريخيا إلى ان سلم مقاليده للعسكر يسعون للغرس كرهاً وقهراً. فبدا وكأن الليبرالية قد انتهت فى العالم العربى إلي التنكر لأحوالها. والحق انها لابد ان تنتهى كذلك، لا لنقص فى إخلاص الليبراليين عندنا، بل لاستحالة استعارتها بصورة نموذج جاهز يفرض على الواقع من خارجه. وحين أخفق العسكر أيضا فى هذا المسعى، فإن الأمر قد انتهى فى العالم العربى، أو كاد، إلى ردة سلفية تسعى بدورها - وطوعا أو كرها أيضا - إلى استعارة وغرس نموذجها الدينى المضاد. ورغم النفوذ المتعاظم لهذا النموذج الأخير، فإن مصيره لن يكون أبدا أفضل من مصير سابقه، إذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعارة ذاتها كأداة لإنتاج معرفة - لابد ان تكون - زائفة بالواقع. ولكن ذلك لا يعنى التفكير بطريقة حرق المراحل، فى امكان القفز على هذه المرحلة التى يسعى فيها النموذج الدينى للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة الخطاب العربى على تجاوز مرحلة التفكير باستعارة النماذج... الأمر الذى يبدو أنه غير قابل للتحقق إلا بعد ان يتبدى له إخفاق آخر نماذجه الجاهزة، وهو النموذج الدينى. فعندئذ فقط سيدرك الخطاب ضرورة التحرر من هيمنة إبستمولوچيا الاستعارة، هذه الإبستمولوچيا التى يبدو وكأن العنف هو أهم ثوابتها البنيوية.

لعله لاح، اذن، أن نفى الواقع يأتى نتاجا ضروريا للإبستمولوچيا المنتجة للخطاب، ومن هنا فإنه يتبدى كالقدر اللازم للخطاب لا يقدر على الإفلات منه، وذلك رغم سعيه الحثيث - وبما يعلنه - إلى إخفائه والتستر عليه. حقا ان أقنعة الخطاب تتباين، فيما بينها، فى إجلاء هذا النفى الثاوى تحت السطح، فثمة منها ما يتجلى عن نفى للواقع صريحا لا خفاء فيه، وثمة منها - فى المقابل - من يسعى إلى اخفاء هذا النفى خلف حشد من المفردات الناعمة يلوكها القناع - وللمفارقة - عن ضرورة اعتبار الواقع ولزوم الإنصات إليه - وعلى أى حال فإن القناع الدينى للخطاب يبدو - ولطبيعة نموذجه المستعار - الأكثر تكشفا عن هذا النفى، ولعل ذلك يرتبط بأنه يدرك مصدر قوته القصوى فيما يحوزه نموذجه من سمات الإطلاق والتعالى. ولذا فإن قوة نموذجه لن تأتى فقط من مجرد أنه - وكغيره من النماذج - سبق أن أظهر فاعلية فى لحظة ما، بل من كونه يبدو قرينا للمطلق ذاته. اذ القناع(٤)، هنا، ينزع إلى ان يماهى بين نموذجه وبين الوحى ذاته، لكنه ليس الوحى، بوصفه نصا تشكل عبر تحاور واستدماج وتجاوز لمعطيات الواقع ذاته، الأمر الذى يكشف عن حضور الواقع فى تشكيل نص الوحى لحظة التنزيل، ويؤسس، بالتالى، لحضوره - بعد ذلك - فى تشكيل معنى الوحى عبر التأويل. بل الوحى من حيث لا يتكشف

إلا عن الحضور المطلق لله، الوحى بما هو انكشاف لذات الله، بل وتوحد معها. ولقد كان لابد ان ينتهى هذا التوحد مع الله إلى أن يمارس هذا القناع مع الواقع انطلاقا من رؤية راحت تعلن بصراحة: «ان أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقى معه فى منتصف الطريق، كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق»(٥). تبقى الإشارة إلى أن «قطب» لا يكشف بذلك عن ممارسة تخص قناعه، بل يكشف عن ممارسة عامة لكل أقنعة الخطاب، وفقط يتميز الرجل بأنه يكشف عنها بحسم وصراحة يفتقدهما المرء عند الآخرين.

واللافت ان العنف الذى تؤسسه هذه الإبستمولوچيا لا يتكشف فقط فى هذا النفى أو التسلط من الخطاب على واقعه، بل يتكشف ايضا فى نفى وإقصاء دائم تتبادله التشكلات الطافية على سطح الخطاب فيما بينها. وهنا فإنه يبدو وكأن الخطاب يسعى - عبر تبعثر هذه التشكلات على سطحه - إلى اكساب نفسه تعددا وثراء مزعومين. لكن ثراءها ليس حقيقيا أبدا، لا لأن آليه معرفية واحدة قد انتجتها جميعا. والأهم - لأن كل واحد من هذه التشكلات يسعى إلى إزاحة الأخر ونفيه مما ينتهى إلى إنفادها جميعا فإذ يجد كل واحد من هذه التشكلات ما يؤسسه فى نموذج مستعار، فإن هذه النماذج قد تحولت داخل الخطاب - وبسبب من تنكره المزدوج لتاريخها الذى انتجها ولتاريخ واقعه ايضا تنكرا يؤسس استعارته لها - إلى كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها ان يحتفظ بوجوده الخاص فى هوية مغلقة، ومن دون أن يتفجر فى هوية عينية واحدة، يضحى فيها كل نموذج بوجوده الخاص فى وحدة أشمل يحتفظ فيها كل نموذج باختلافه عن الآخر، ولكن مع ملاحظة ان اختلافه، هنا، لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية تحتويه وتتجاوزه فى آن معاً. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تتفجر فى محيطها نماذجه، تثريه بتنوعها وتغنيه باختلافها، إلي ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخاص. ولقدكان لزاماً ان يسعى كل نموذج فى سبيل تأكيده لوجوده الخاص، إلى نفى وإزاحة كل ما يزاحمه من نماذج تسعى، بدورها، إلى تأكيد وجودها الخاص على ساحة الخطاب، حتى لقد تحول الخطاب إلى مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفيه وإزاحته للآخر. وضمن هذا السياق التناحرى للنماذج، فإن الخطاب لم يفعل إلا ان راح يتوهم إمكان ان يصالح بينها ويوفق. ولكنه ابداً، وعلى مدى تاريخه، لم ينتج توفيقا بل أنتج - على الدوام - تلفيقا. إذ الحق ان نماذج مضطرة - بسبب طابعها الصورى المجرد - إلى أن ينفى كل منها الآخر، لا يمكن أن يقوم بينها أى توفيق، بل لا شىء سوى التلفيق الذى كان يستحيل فى لحظات تأزم الخطاب - وما أكثرها - إلى ضروب من العنف العاتى.

وإذ بلغ الخطاب، الآن، واحدة من لحظات تأزمه، فإنه قد راح يأكل بعضه بعضا فى عملية من النبذ المتبادل بين كل أجنحة الخطاب وأقنعته. وبإزاء هذا النبذ المتبادل بين الأقنعة، فإن كل واحد منها يرتد إلى الوحدة الأصلية للخطاب، ساعيا بذلك - تأكيدا لوجوده وحفظا لبقائه - إلى التماهى مع الخطاب ذاته. لكن هذا التماهى للواحد منها مع الخطاب كان يضطره - وللمفارقة - إلى التماهى مع ما يتصوره نقيضا له. ولذلك فإنه يبدو أن كل واحد من أقنعة الخطاب كان ينتهى به الأمر، فى سعيه إلى تأكيد وجوده عبر نفى الآخر، إلى تأكيد وجود ذلك الآخر أيضا، وذلك من حيث انه ينتهى إلى التماهى معه بالفعل. ولقد كان ذلك مثلا هو ما حدث فى الجزائر، حين أدرك البعض أنه لا سبيل إلى مجابهة من حسبوهم يسعون إلى الانقضاض على الديمقراطية، إلا بأن يسارعوا إلى الانقضاض عليها قبلهم، ولعله ايضا جوهر ما يحدث فى مصر الآن، حيث يبدو وكأن الدولة لا تجد الآن شيئا تجابه به الإرهاب إلا بتبنيه. والحق أنه يبدو هنا، وكأن الأقنعة قد أدركت لا جدواها، فراحت تتساقط كاشفة عن الوجه الخفى للخطاب، ذلك الوجه الذى جهدت طويلاً فى محاولة اخفائه بسبب ما ينطوى عليه من عنف وتسلط.

وإذ يطال النفى أيضا علاقة الخطاب بجملة الأقنعة الطافية على سطحه، وذلك من حيث ان استعارته للنماذج، المنتجة لهذه الأقنعة تفترض منطقيا إمكان عزلها وانتزاعها من جملة السياقات التى أنتجتها، مما يكشف عن إهدار فاضح لتاريخيتها تستحيل معه إلى كيانات صورية مجردة لا حياة فيها، حتى لتتحول إلى مجرد أيقونات وحلى جامدة يعلقها الخطاب على صدره، وبحيث لا يكون لها من أثر إلا زركشة فضاء الخطاب وتجميله، واللافت أن هذا النفى من الخطاب لأقنعته ذاتها، ليكشف عن اكتمال دائرة النفى«المهيمن على عالم الخطاب بأسره والذى يؤسس - والحال كذلك - لعلاقة الخطاب بالواقع خارجه، وللعلاقة بين الأقنعة داخله، الواحد منها بالآخر، وأخيرا لعلاقته بهذه الأقنعة ذاتها. ولعله يتبدى - لذلك - كخطاب عنف شامل، وفقط تتباين تياراته، أو أقنعته، فى شكل العنف الذى تمارسه، فثمة ضروب من العنف

اللفظ الخشن، وثمة ايضا ضروب من العنف الناعم المغلف، لكنهاجميعا تتفق فى كونها عنفاً يؤول إليه منطق الخطاب وكيفية انتاجه للمعرفة باستعارة لنموذج أو أصل سابق.

ولعله يلوح - اذن - أن عنف الخطاب هو نتاج أصوليته. والحق ان الخطاب العربى المعاصر بأسره هو خطاب أصولى، لكنها الأصولية هنا، لا بمعناها الأنقر الذى تتداوله الأدبيات السياسية الراهنة مختزلة إياه فى اتجاه بعينه، بل الأصولية بمعناها المعرفى الأشمل، والذى يراد به كل تفكير ينطلق من أصل جاهز سابق - بصرف النظر عن مصدره - قصد فرضه على الواقع قهرا. واللافت ان الأصولية فى الخطاب لا يؤسسها مفهوم الأصل بذاته، بل تؤسسها الكيفية الراهنة لعلاقة الخطاب به. ومن هنا فإن تجاوز الخطاب لأصوليته، لا يكون أبدا بتنكره لأى أصول، بل يكون بتأسيسه لعلاقته معها على نحو آخر، وأعنى أنه لا يكون فى السعى إلى البدء من نقطة مطلقة لا تسبقها أى معطيات أو أصول، فإن ذلك مما يستحيل على أى تفكير بشرى، بل - ومن حسن الحظ - أن الله نفسه، وبنصوصه الموحاة، يكشف عن استحالة هذا الضرب من التفكير، وذلك من حيث ان نصوص الوحى لم تتجاهل أبدا كل المعطيات والأصول السابقة عليها، بل راحت تحاورها وتستوعبها وتتجاوزها منتجة، بالطبع، لخطاب مغاير عنها. ولعل ذلك بالضبط هو ما يحتاج إليه الخطاب، أعنى ان يحاور ويستوعب ويتجاوز أصوله، ويستدمجها فى بنيته، بدلا من تركها هكذا... سلطة مطلقة تمارس على الخطاب هيمنة شاملة لا يملك بإزائها الخطاب إلا التكرار والاجترار، وأعني - بعبارة أخرى - أن يحيلها الخطاب إلي وجود من أجله، بدل ان يكون هو الموجود من أجلها فى حاله الراهن. والحق ان ذلك يكشف عن أن خلاص الخطاب لن يكون ألبتة فى تنكره لأصوله، بل فى علاقة معها تتجاوز الاجترار إلى الحوار، وتتخطى الاتباع إلى الإبداع. وعندئذ فقط ينبلج خطاب الفجر الآتى.

المراجع :

(١) محمد عابد الجابرى : الخطاب العربى المعاصر، (دار الطليعة - بيروت). الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ١٧٨.

(٢) سلامة موسى : ما هى النهضة و (دار الجيل للطباعة)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠٨.

(٣) نقلا عن : محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى، (المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب، الكويت ١٩٨٠، ص ١٦٧.

(٤) لا نرى، اذن، فى هذا التجلى الدينى خطابا منفردا، بل واحدا من أقنعة متعددة لخطاب واحد، ولعل ذلك يرتبط بأن تحليله لا يكشف إلا عن ذات الآليات والقواعد المنتجة لكل الأقنعة الأخرى، مما يعنى أننا بإزاء خطاب واحد، لا عدة خطابات.

(٥) سيد قطب : معالم فى الطريق، (مكتبة وهبة)، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٩.

التطرف والعنف فى المجتمع المصرى

د . محمد أحمد بيومى

مقدمة :

«التطرف(١) Extremism» فى ابسط معانيه هو الخروج عن القواعد الشفهية(العرف) أو المكتوبة(القانون) والقيم والأطر الفكرية والدستورية التى حددها وارتضاها المجتمع كتحديد لهويته. وسمح من خلالها بالتجديد والحوار والمناقشة. وموضوع التطرف قد يكون فكريا أو سلوكيا. ومن ناحية اخرى فالتطرف هو كلا نهايتى مقياس الاعتدال وليس باحدهما فقط. ويتبع التطرف اتجاها عقليا وحالة نفسية تسمى بالتعصب» Fanaticism الجماعة التى ينتمى اليها. وفى حالة غياب الحوار واللغة المشتركة فإن الدفاع المتشدد عن المبادىء التى يؤمن بها الفرد أو التى تؤمن بها الفكرة أوالسلوك «المتطرف» المشحون بصبغة «تعصبية» غالبا ما ينعزل تدريجيا عن الفكر السائد، خاصة فى الحالات التى يشعر اصحاب هذا الفكر أو السلوك بتحدى النظام الاجتماعى لهم أو فى الحالات

د. محمد أحمد بيومى - أستاذ ورئيس قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

التى يمثلون فيها الاقلية ضد الاغلبية. وقد يصل التطرف الى نهاية مقياس الاعتدال - اما بسبب شطط فى الافكار او السلوك او بسبب اساليب قمعية يقوم بها النظام ضد معتنقى هذا الفكر - ويتحول المتطرف من فكر او سلوك مظهرى الى عمل سياسى وهنا يلجأ التطرف الى استخدام وسيلة «العنف» Violence لتحقيق المبادىء التى يؤمن بها الفرد او جماعته الدينية أو السياسية أو الفئوية. وعندما تستطيع «الجماعة المتطرفة» ان تحقق بعض الانتصارات. أو تمتلك وسائل العنف والقوة فانها تلجأ - سواء على المستوى الفردى أو المجتمعى أو الدولى - الى استخدام وسيلة الارهاب Terrorism الفكرى أو النفسى أو المادى ضد كل من يقف عقبة لتحقيق اهدافها.

لقد جاء اهتمام علم الاجتماع بدراسة ظاهرة التطرف انطلاقا من اهتمامه بمشاكل التغير والثورة. ثم تطور هذا الاتجاه فيما بعد وعولجت ظواهر التطرف والعنف كنوع من «الاعتراض» العنصرى - وفيما بعد الاقتصادى والسياسى للتمايزات الاجتماعية فى الحياة الاجتماعية(٢). وفى أواخر الستينات - وخاصة بعد ثورة الطلاب فى فرنسا(١٩٦٨) بدأت دراسات العنف والتطرف تعالج كجزء من الحركات الاجتماعية وكجزء من «ثقافة الشباب» أو ثورة الطلاب. ومما دعم هذا الاتجاه بروز الاتجاه الراديكالى واليسار الجديد بين جمهور الشباب ويلاحظ قصور علم الاجتماع الدينى فى التصدى لمعالجة ظاهرة التطرف. فمعظم التحليلات التى يعتمد فيها هذا المجال مستمدة اساسا من علوم اجتماعية اخرى خاصة علم الاجتماع السياسى. وقد يرجع هذا اساسا الى اهتمام المحللين بالجوانب السياسية للتطرف والعنف. الا اننا نؤكد بالحاجة الماسة الى وجود المزيد من الدراسات الشمولية التى تهتم بهذه الظواهر خاصة فى العالم الثالث حيث ان الكثير من الحركات الثورية تنبع اساسا من التراث الدينى، ومازالت العديد من الحركات الدينية فى العالم الثالث تشكل المعارضة الحقيقية للانظمة القائمة، ومازالت هذه الحركات تدفع بالعديد من الشباب بافكار وموجهات عقائدية جديدة أو مستمدة من التراث ومن ثم تدفعهم تحمل مسئولية تغير الواقع القائم.

ظاهرة التطرف ظاهرة عالمية تشمل العالم باجمعه ولاتقتصر على قطر دون آخر، ومن ثم فإن محاولة تشخيصها وعلاجها على اساس من الظروف المحلية فقط يفضى الى خطأ فى التشخيص وخلل فى العلاج. ومن ناحية اخرى، فإن هذه الظاهرة - اعنى التطرف - ظاهرة قديمة قدم الانسانية ذاتها. فما ظهر دين أومذهب أو نظام والا كان من بين أعضائة أو أنصاره متطرفون ومعتدلون. وتقع الخطورة فى التطرف فى القاعدتين الفكرية والاقتصادية اللتين ينطلق منهما، كذلك درجة اتساعهما ومدى التعاطف والتشجيع الذى يلقاه هؤلاء المتطرفون فى بداية نشاطهم باعتبارهم مظهراً حياً من مظاهر الانبعاث الدينى أو الصحوة الدينية ويصعب فى كثير من الاحيان من رؤية مداخل التطرف والشطط ومظاهر العلاج والانحراف فى منهج وافكار واسلوب بعضهم من الدعوة واسلوب العمل. واخيرا، فإن هذه الظاهرة لها ابعادها الاجتماعية والسياسية والدينية والنفسية. فهى، اذن، ظاهرة مركبة ومن ثم لاينبغى أن يكون تشخيصها وعلاجها منحصرا فى اطار منظور واحد فقط مهما بدت له من اهمية واعتبار(٣)

(أ) معنى التطرف :-

من الناحية القانونية هناك فارق بين «التطرف» و«الجريمة» أو الجناح، فالجريمة اساسا هى خروج على القواعد الاجتماعية أو القانونية باتخاذ سلوك مناقض كما تقتضى به تلك القواعد فهى اذن حركة فى عكس اتجاه القاعدة. أما التطرف فأنه فى جوهره حركة فى اتجاه القاعدة الاجتماعية أو القانونية أو الاخلاقية، ولكنها حركة يتجاوز مداها الحدود التى وصلت اليها القاعدة وارتضاها المجتمع. والحق ان هذا يشكل صعوبة بالغة حيث يصعب تحديد أين يبدأ المتطرف وهل ينتهى بحرمان. فالمتطرف يبدأ بسرية كما يبدؤها سائر الناس داخل القاعدة وفى اتجاهها الصحيح، ولايمكن فى هذه المرحلة مؤاخذته لانه يتحرك مع القاعدة الاجتماعية وفى اتجاهها، بينما يمكن للدولة أن تؤاخذ المجرم أو تحاسبه من اللحظة الأولى لنشاطه لانه حركة فى اتجاه مضاد للقاعدة الاجتماعية ايضا فأنه من الصعوبة كذلك تحديد اللحظة التى يتجاوز فيها المتطرف حدود الحركة المقبولة اجتماعيا والتى يمكن عندها فقط وصفه بالتطرف والغلو. وهذا مايقابل الاجهزة السياسية والقانونية والامنية كيف تضع حدوداً فاصلة بين المعتدلين والمتطرفين فالمشكلة تطرف من وعن وماذا تظل مفتوحة حسب نسق القيم السائدة والجهاز الحاكم(٤) على أية حال فأنه فى مجال التطرف الدينى فإن الفرد يبدأ متدينا عاديا يأخذ نفسه بتعاليم الاسلام ومبادئه ويدعو الناس الى الاخذ بذلك، وهو حتى هذه اللحظة يدعو الى شىء لايملك المجتمع ازاءه الا التعبير عن الرضا والتشجيع، الا ان هذا الداعية غالبا ما يواصل مسيرته منهجا نحو التشدد مع نفسه أولا ومع الناس ثم يتجاوز ذلك الى اصدار احكام قاطعة بالادانة على من لايتابعه

فى مسيرته أو دعوته. وقد يتجاوز ذلك الى اتخاذ موقف ثابت ودائم من المجتمع ومؤسساته وحكومته. ويبدأ هذا الموقف عادة بالعزلة والمقاطعة المبنى على أصدار حكم فردى على ذلك المجتمع «بالردة» أو «الكفر» و«العودة» الى «الجاهلية» ثم يتحول هذا الموقف الانعزالى عند البعض الى موقف ايجابى «عدوانى» يرى معه المتطرف أن هدم المجتمع ومؤسساته هو نوع من التقرب الى الله وجهاد فى سبيله، لان هذا المجتمع - فى نظر المتطرف - هو مجتمع جاهل منحرف لايحكم بما أنزله الله.

وهنا يتدخل المجتمع لوضع حد لهذا التطرف ومصادرة اى نشاط يصل بصاحبه بالاصطدام بالعديد من القواعد الاجتماعية والقانونية، فالامر بالمعروف والنهى عن المنكر أساء هؤلاء استخدام تفسيرهما ودعاهم هذا الى الاعتداء على حقوق ليست لهم والى تهديد أمن الافراد وحرياتهم وحقوقهم.

وكما أشرنا، فإن حدود التطرف نسبية وغامضة ومتوقفة على حدود القاعدة الاجتماعية والاخلاقية التى يتطرف المتطرفون فى ممارساتها، فمقدار تدين الفرد يتوقف على تدين المحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه وله اثره فى الحكم على الاخرين بالتطرف أو التوسط أو التسيب، فمن الملاحظات من كانت جرعته الدينية قوية وكان الوسط الذى يعيش فيه شديد الالتزام بالدين، فانه يكون مرهف الحس لاى مخالفة أو تعضيد يراه، وكلما قل درجة تدين الوسط الاجتماعى كلما زادت مسافة البعد بينه وبين هذا الوسط وغالى فى حكمه واتهامه لكل من لا يلتزم بأوامر الله ونواهيه بالكفر وقد يغالى البعض اكثر من هذا فى اعتبار كل من لا يتمسك بالمأكل والمشرب والملبس الاسلامى - أن صح التعبير نوعا من الخروج عن القاعدة الاسلامية(٥).

ومن ناحية أخرى لايعنى وصف انسان ما بالتطرف فى دينه ربما لاختياره رأيا من آراء الفقهاء المتشددة بشرط أن يعترف بأن هناك آراء اخرى غير رأيه هذا. فلا تطلق تهمة التطرف لمجرد تشدد المرء على نفسه واخذه من الاراء الفقهية مما يراه، كذلك ليس التمسك بطريقة معينة على الملبس نوعا من التطرف أو التعصب. فما التطرف اذن وما دلائله ومظاهره.

(ب) أسباب التطرف :

واذا حاولنا تشخيص الاسباب المؤدية الى التطرف الدينى نجد أنها متعددة : فمنها مرتبط بمكونات القيم الثقافية السائدة وبعضها مرتبط بالنظام السياسى والبعض والبعض الاخر مرتبط بالاوضاع الاجتماعية واخيرا شخصية المتطرف نفسه، هذه المكونات تتفاعل فيما بينها بنسب مختلفة باختلاف الظروف الشخصية والموضوعية التى تحيط بالمتطرف والمجتمع على السواء. وسوف نحاول ايجاز هذه الاسباب فى الاتى:-

١- الفهم «الخاطىء» للدين ومبادئه واحكامه والظروف التى تهيىء له وتسقيه عليه.

٢- الاحباط الذى يلقاه الشباب نتيجة افتقارهم المثل العليا التى يؤمنون بها فى سلوك المجتمع أو سياسة الحكم.

٣- الخطأ فى ادراك حقيقة المثل العليا وطبيعة المجتمعات الانسانية واسلوب الاصلاح.

٤- الخطأ فى تبسيط الاحكام وتعميمها بحيث.لايكون هناك الا التفرضية ويقلب التشاؤم أو التفاؤل على غير أساس أو حساب، وغالبا ماينتهى الامر باليأس من اصلاح الوضع القائم ويسود الوهم بامكان التغير بالعنف لازاحة شخص أو تنفيذ حكم اجرامى.

٥- شيوع القهر والقمع - بدلا من الطمأنينة والحوار والاقتناع سواء على مستوى الاسرة أوالمدرسة أو المجتمع أو الدولة، ويكون رد الفعل صورة تمرد عنيف من جانب الشباب إزاء السلوك الذى يمارس القمع، واحيانا يكون القمع ذاته نسبيا لاثارة التطرف والعنف وليس علاجا له.

٦- غياب الحوار المفتوح من قبل رجال الفكر الدينى لكل الافكار «الواردة» أو المتطرفة ومناقشة بعض الجوانب التى تؤدى الى التطرف فى الرأى خاصة مايتعلق «بالامانة» والاجتهاد والجهاد والعلاقة بين الدين والسياسة واسلوب الدعوة(٦).

(ج) مظاهر التطرف :

١- أن أول مظاهر التطرف هو «التعصب» للرأى تعصبا لا يعترف للاخرين برأى. وهذا يشير الى جمود المتعصب على فهم ما لا يسمح له برؤية مقاصد الشرع ولا ظروف العصر ولا يسمح لنفسه بالحوار مع الاخرين. فالمتطرف يرى أنه وحده على الحق ومن عداه على الضلال وكذلك يسمح لنفسه للاجتهاد فى الحق وادق القضايا الفقهية ولكنه لايجيز ذلك لعلماء العصر المتخصصين منفردين أو مجتمعين طالما أن ماسوف يصلون اليه مخالف لما ذهب هو اليه. ومن مظاهر التطرف ايضا :

٢- التشدد فى القيام بالواجبات الدينية ومحاسبة الناس على النوافل والسنن كأنها فرائض والاهتمام بالجزئيات والفروع والحكم على اهمالها بالكفر والالحاد.

٣- وهناك مظهر آخر من مظاهر التطرف وهو «العنف» فى التعامل والخشونة فى الاسلوب والغلظة فى الدعوة.

٤- ومن مظاهر التطرف ولوازمة سوء الظن بالاخرين والنظر اليهم نظرة تشاؤمية لاترى أعمالهم الحسنة وتضخم من سيئاتهم. فالاصل عند التطرف هو الاهتمام والادانة وقد يكون مصدر هذه الثقة الزائدة فى النفس التى قد تؤدى فى مرحلة لاحقة بالفرد أو الازدراء للغير.

٥- يبلغ هذا التطرف مداه حين يسقط المتطرف عصمة الاخرين ويستبيح دمائهم واموالهم وهم بالنسبة له متهمون بالخروج عن الاسلام. ولهذا تصل دائرة التطرف مداه فى حكم الاقلية على الاكثرية بالكفر والالحاد وهذه الظاهرة متكررة ليست وليدة العصر بل وقع فى نفس الخطأ الخوارج وغيرهم من غلاة الفرق الاسلامية(٧).

(د) المناهج والاساليب المستخدمة لتحقيق اهداف التطرف :

ان المطلع على التاريخ الاجتماعى لمصر يجد أنه منذ بدايات الارهاب أن التطرف والارهاب يستخدمان نفس الوسائل ونفس الاهداف من عقائد اسلامية ودينية.

فيعمل التطرف المؤدى الى العنف على التغرير بالشباب لتكوين منظمات وخلايا سرية وتدريبهم على اعمال السلاح والقيام بأعمال التدمير والتخريب بهدف اغتيال القادة واشاعة الفوضى والانتفاضة على مرافق الحكم. الا أنه فى كل محاولة ينكشف امر المخطط ويتم القبض على المنفذين والمخططين والاتباع. يحدث هذا فى كل محاولة منذ الاربعينات من هذا القرن حتى المحاولة الاخيرة التى انتهت بمقتل السادات ومحاولة الجماعة الاسلامية فى اسيوط الاستيلاء على الحكم وتنطوى الجماعات المتطرفة فى كافة اشكالها على مجموعة من المداخل المنهجية التى تستعين بها(٨).

١- المنهج الحرفى فى تفسير النصوص ويعتمد على انتقاء آيات واحاديث معينة والتمسك المطلق بحرفيتها دون الالتفات للمقاصد العامة لها دون ملاحظة للوظيفة والواجبات الدينية فى تحقيق اهداف عملية فردية واجتماعية، كذلك دون الالتفات الى أسباب النزول أو معرفة بأصول الاستدلال اللغوى والفقهى ودون التمييز بين القاعدة والاستثناء المرتبط. بسببه ومن هذا القبيل اعتبارهم المجتمعات الاسلامية المعاصرة مجتمعات كافرة لانها تحكم بقوانين وضعية وذلك استنادا لتفسيرهم للنص القرآنى : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون» ولقد ذهب المتطرف فى هذا الاتجاه الى حد استخدام العنف وتخريب مؤسسات المجتمع استنادا الى قوله تعالى «ماقطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على اصولها فبأذن الله وليخزى الفاسقين »(الحشر : ٥).

٢- اخذ المعرفة الدينية عن طريق السماع عن الخطباء والوعاظ والاستخفاف باراء الائمة والمجتهدين والتسليم بحق الاجتهاد المطلق لزعامتهم فى حركاتهم. ويتصل بهذا ما وصل اليه بعض «امراء» تلك الجماعات من ادعاء الاجتهاد والمطلق وممارسة الافتاء فى أمور الدمار والاحوال والاعراض. وزعم البعض منهم انه يتعين الاستناد الى القرآن ولاحاجة لهم للاستئناس باراء علماء المسلمين فى امتداد تاريخ الاسلام. ونتيجة هذا الافتاء أن يتورط بعضهم فى أمور تخالف صريح المعقول والمنقول وتخالف الشريعة مخالفة لاتحتمل التأويل فقد قام هؤلاء استنادا الى مثل هذا الافتاء بتزويج اخته أو أمه المتزوجة دون أن تطلق استنادا الى أن زوجها كافر لرفضه الدخول فى الجماعة بعد أن بلغته دعوتها أو أنه مرتد لخروجه منها وأساس هذه الفتوى أن كفر الزوج الاول يترتب علية فى زعمهم فسخ عقد الزواج ولا حاجة بعد ذلك الى طلب التطليق من القاضى.

٣- الطاعة المطلقة لامير الجماعة والذى غالبا ما لا يكون على علم بأحكام الشريعة ومقاصدها أو على دراية باساليب العملين الجماعى والسياسى أن هذه الطاعة المطلقة التى تستند الى التبعية فى المنشط والمكره هى الاسباب التى يندفع منها مجموع الشباب الى مصارعها والى هلاك الحرث والنسل من حولها دون أن تتوقف وتتراجع أو تتسا ءل(وهى) الاداة الرئيسية التى تصبح عن طريقها تلك الجماعات دولا داخل دول.

٤- العزلة عن المجتمع. والعزلة فى نهج هذه الجماعات تؤدى الى وظيفتين : الوظيفة الاولى، تجنب اعضاء الجماعة المنكرات التى تملأ جوانب المجتمع وحمايتهم من أن يشاركوا فى نهج الجاهلية. والوظيفة الثانية، تكون مجتمع خاص بهم تطبق فيه مبادىء الاسلام وتتسع دائرته شيئا فشيئا حتى تستطيع فى النهاية غزو المجتمع الجاهلى من خارجه. وكما هو واضح فان الوظيفة الاولى دينية فكرية، بينما الوظيفة الثانية سياسية وحركية.

وتتميز قضية العزلة عن المجتمع فى نهج الجماعات المتطرفة بصور مختلفة فهناك الذين يناضلون المجتمع بالشعور وبالفعل بينما تكتفى جماعات أخرى باعتزاله ومفاصلته شعوريا. ويذهب اصحاب الاتجاه الاخير الى ان الجماعة الاسلامية تعيش هذه الايام مرحلة العهد المكى حيث تكون الجماعة المسلمة مستضعفة لم تقو شوكتها بعد. ويرتبون على هذا عدم وجود صلاة الجماعة والعيدين وعدم تحريم الزواج من المشركات وعدم وجوب رد العدوان، انما يجب ذلك عندما تصل الجماعة الى عهد التمكين. اما

الذين بادروا بالمفاصلة الكاملة فانهم قرروا اعتبار المشاركة فى الانتخابات أو الترشيح لها كفرا كما أن الصلاة فى المساجد القائمة ردة عن الاسلام لانها معابد الجاهلية الحديثة، كذلك ينادون بالهجرة المادية ولو الى الكهوف والجبال مع ضرورة مقاطعة الوظائف العامة والمدارس والجامعات، وفى تقديرنا أن فكرة اعتزال المجتمع هى أخطر مكونات المنهج الفكرى والحركة بالجماعات المتطرفة فالعزلة بطبيعتها هى النية السوداء التى تفتح فيها أبواب العقل والقلب بتشغيل كل صور العلاج والانحراف ففيها تغيب شمس الحقيقة وتختلف ألوان الشجار وتتداخل احجامها ويقف العقل والنفس معا على ابواب فصام حقيقى عن عالم العقلاء والاسوياء.

٥- وتدور معظم افكار هذه الجماعات حول فكرة محورية هى فكرة الحاكمية لله وحده وما سيكون عليها من نزاع سلطة التشريع عن الجماعة ولقد ردد هذه الفكرة أبو الأعلى المودودى وتابعه فيها سيد قطب وروجها السنة وأقلام الاف الشباب. ويذهب المتطرفون فى هذه الفترة الى اعتبار الديمقراطية كفرا لأنها تسمح للاقلية أن تصدر تشريعات تبيح المنكرات وتحل المحرمات. ولقد ذهب كل فريق من هؤلاء الى جماعته. لو كانت عشرة أو عشرين - هى جماعة المسلمين وان من بلغته دعوتها ولم ينضم اليها فقد كفر ومن لزمها ثم تركها فقد ارتد(٩).

٢- التطور التاريخى لظاهرة التطرف الدينى وارتباطها بالعنف فى المجتمع المصرى.

(أ) التطور التاريخى لارتباط ظاهرة التطرف الدينى بالعنف السياسى ظاهرة عامة نجدها فى بداية الاسلام، كما نجد لها صورة فى محاولة بعض الشباب التسلل الى المسجد الحرام ومحاولة ادخال السلاح فيه ومبايعة المهدى المنتظر لديهم ولقد ظهرت اول صورة للتطرف الدينى فى بدايات الاسلام وهى التى أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وفى هذه الحالة نجد ان البواعث لها كانت خليطا من الفتنة السياسية والتطرف الدينى، الا ان التحليل النهائى لها يبدو وكان للتطرف الدينى الدور الاساسى. فقد كانت كل المآخذ التى روجها المتطرفون تعتمد فى تقديرهم على مخالفات دينية(١٠).

والتطرف كظاهرة هو نوع من القلق الزائد الذى يعانى منه المتطرف اما لفراغ فكرى، او لنظرة تشاؤمية، او طاعة عمياء لاحد القادة الدينيين ومحاولة وضع حل لاعادة الاسلام الى مكانه فى المجتمع الاسلامى. والعنف كإحدى وسائل التطرف ظاهرة واهدافها معروفة سواء فى الثمانينات أو أواخر الاربعينات ومنتصف الخمسينات والستينات من هذا القرن بنفس الافكار ونفس الوسائل ونفس الاهداف.

فالتطرف الدينى عامة يحاول تكوين منظمات وخلايا سرية وتدريب الاعضاء على استعمال الاسلحة واعمال التدمير بهدف اغتيال بعض القيادات واشاعة الفوضى ثم الانقضاض على مواقع الحكم واعلان الدولة الاسلامية. بدأت هذه المحاولات منذ الاربعينات وانتهت بالمحاولة الاخيرة وهى اغتيال الرئيس السادات وعشرات من رجال الشرطة والاهالى باسيوط وما كانت الاحداث التى تمت فى اسيوط الا المرحلة الثانية من خطة هذه التنظيمات والتخطيط لتكرار هذه الحوادث فى مختلف المدن والمحافظات لاشاعة الفوضى ومن ثم الاستيلاء على الحكم ولو عدنا للوراء لوجدنا أن العنف الدينى ظهرت أول عملية له فى يناير ١٩٤٨ حين اكتشفت اجهزة الأمن المصرية مركزا للجماعات الدينية للتدريب على استخدام الاسلحة فى المقطم وفى اطراف القاهرة وضبطت معهم قنابل واسلحة زعم انها تستخدم للتدريب لخوض معركة فلسطين ١٩٤٨.

الا أن الاحداث أشارت إلى عكس ذلك فلقد اغتال شباب الجماعة الاسلامية المستشار احمد الخازندار رئيس محكمة الجنايات التى اصدرت حكما بالسجن على أخ مسلم اتهم بمهاجمة مجموعة من الجنود البريطانيين فى أحد الملاهى الليلية بالاسكندرية وتوالت أعمال الارهاب والتدمير والتخريب فى الساحة المصرية فبدأ بتدمير محل شيكوريل ومحل اريكو بالقاهرة ثم محلات بنزايون وشركة الدلتا الصناعية.

ولعل اهم حادث تدمير هو الذى وقع فى نوفمبر ١٩٤٨ عندما انفجرت سيارة ملغمة فى مدخل شركة الاعلانات الشرقية والتى كانت الخسائر فادحة فى الممتلكات والارواح. وفى هذه الأثناء ضبطت اجهزة الامن مخبأ للاسلحة والمتفجرات فى الاسماعيلية مملوكا لاحد كبار الجماعة الاسلامية، كما ضبطت بطريق الصدفة سيارة كانت معدة للانفجار امام احد المبانى بالقاهرة. ولقد كشف داخل هذه السيارة على وثائق كشفت عن وجود جهاز سرى تابع للجماعة الاسلامية، وقد أدت هذه الوثائق الى القاء القبض على عدد من اعضاء الجهاز السرى.

ومما ساعد على انتشار وتطور صور العنف فى تلك المرحلة هو الموجة العدائية ضد الاستعمار الانجليزى وضد الصهيونية لاحتلالها الاراضى الفلسطينية وخرج العديد من الطلاب فى تظاهرات حماسية أدت الى وقوع اصطدام بين المتظاهرين ورجال الشرطة، مما أسفر عن القاء قنبلة على اللواء سليم زكى حكمدار بوليس القاهرة وقتئذ. هذا

الحادث دعا النقراشى باشا رئيس الحكومة ووزير الداخلية الى اصدار أمر عسكرى فى ٨ ديسمبر ١٩٤٨ بحل جماعة الاخوان المسلمين بكل فروعها فى جميع انحاء البلاد ومصادرة أموالها للانفاق على الخدمات الاجتماعية الخيرية وعلى الفور قامت أجهزة الشرطة باعتقال اعداد كبيرة من أعضاء الجماعة. وجاء رد الفعل سريعا فبعد عشرين يوما اغتيل النقراشى باشا وهو متوجه الى المصعد على يد ضابط مزيف يدعى عبد الحميد احمد حسن وكان طالبا بكلية الطب البيطرى بجامعة القاهرة وأنه رئيس لاحدى خلايا الجهاز السرى بالجامعة وقد اعترف هذا الشاب بانتمائه الى الجهاز السرى للاخوان وتدريبه على استخدام السلاح وقسمه على الطاعة والولاء، وجاء رد الفعل مرة أخرى من الحكومة بالاعتقالات التى قام بها ابراهيم عبد الهادى رئيس الحكومة بعد مقتل النقراشى ووضع معظم الاخوان فى السجون والمعتقلات - حتى أفرج عنهم فى بدايات ثورة ١٩٥٢. ولقد وصل الامر من الحكومة والقصر الى اغتيال المرشد العام حسن البنا نفسه فى عام ١٩٤٩ وبالرغم من العلاقات التاريخية والنضالية بين الاخوان والثورة الا أنه سريعا ماظهر الصراع بين الجماعتين. ففى حادث المنشية ١٩٥٤ بسبب مضى مجلس قيادة الثورة فى توقيع اتفاقيات الجلاء مع الانجليز حدثت محاولة اغتيال الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، مما أدى الى أعدام ستة من زعماء الاخوان واعتقال الكثير من رجالهم.

ولم تمت الحركة بل دخلت فى طور الكمون حتى ١٩٦٥ عندما اعلن بالعمل داخل الجامعات فأنها كانت تعمل على عقد الندوات التى تطرح فيها القضايا الاسلامية وكل مايتعلق بشئون المجتمع المصرى وعلاقته بالمجتمعات الاخرى.

كذلك ظهرت حلقات تحفيظ القرآن وتجويده وتفسيره من الجنسين كذلك انتشار الزى الاسلامى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصح بالاتجاه الى الطريق الاسلامى والحرص على الصلاة الجامعة كمظهر من استعراض القوى العددية بالجامعات.

ومن الناحية التنظيمية فقد أقيمت المعسكرات الاسلامية(اقيم اول معسكر اسلامـ . فى الجامعة عام ١٩٣٧) والترشيح لتولى قيادات الاتحادات الطلابية ونشر وطبع الخطب الاسلامية واقامة المعارض اللازمة لها وجمع التبرعات المالية وتوزيعها على المحتاجين أما لشراء الكتب الدراسية أو الزى الاسلامى أو توفير اتوبيسات للطالبات أو للسفر فى رحلات للحج أو العمرة(١١).

٣-السلبيات:

وبالرغم من ادعاء الجماعات الاسلامية بأن هدفها الرئيسى هو تربية الشباب على الاسلام وتطبيق شريعة الله وذلك عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة، وبالرغم من اعلانها بان عملها هذا تلقائى ولا علاقة له بأى هيئات دينية أو غير دينية فى الداخل أو الخارج وأنها تلفظ كل اشكال العنف والعمل السرى وتقوم بالتصدى لكل الافكار المتطرفة أو المنحرفة، الا أن الاحداث اثبتت عكس ذلك تماما فلقد نصبت الجماعات الاسلامية من نفسها محتسبا على سلوك الطلبة والطالبات بصفة خاصة فيما يتعلق بالملبس. والاختلاط واداء الفرائض اكثر من هذا فان الجماعات تدريجيا بدأت تمارس نوعا من الضغط على العملية التعليميه كتعطيل الدراسة اثناء اوقات الصلاة وترتيل القرآن فى المدرجات وبدأت فى ظهور مقالات نقدية منشورة بالنسبة للسلوك الجامعى وحدثت بعض المضايقات منهم لبعض اعضاء هيئة التدريس ايضا فان الاحتكاك بين هذه الجماعات وبعض الطلاب المسيحيين قد أدت الى تصوير هذه الجماعات كجماعات مناهضة للوحدة الوطنية. ولم يستطع الكثير من اعضاء هذه الجماعات التحكم فى حماسهم الدينى، وصدرت منهم بعض الافعال الانفعالية، سواء فى المستوى السلوكى، أو المستوى العقائدى، مثل ماحدث فى جامعة اسيوط. ونظرا لتعدد مواقف هذه الجماعات وارائها فقد فصلت الجامعة بعض الطلاب لقيامهم بأعمال تمس العملية - التعليمية ونشرهم آراء هدامة تحرض على عصيان الوالدين والازواج وبنجاح أجهزة الدولة ووسائل الاعلام فى التصدى لهذه الجماعات وتقديم «صورة» عنها للرأى العام فانها فقدت الكثير من أعضائها. وجاءت الاحداث الاخيرة قبل وبعد مقتل السادات ١٩٨١ باختفاء الكثير من أعضائها وتخليهم الظاهرى عن انشطتهم داخل وخارج الجامعة. ودخلت هذه الجماعات مرة أخرى دورة الكمون للاعداد لمرحلة مقبلة(١٢).

٣-التطرف الدينى ومظاهرة الفكرية والسلوكية فى المجتمع المصرى

ينشأ التطرف الدينى - كما يذهب البعض - من فراغ فى النفس، أو الثبات فى الفكر أو رد فعل لتطرف ينتقص من نفوذ الاسلام، أو ائتمار خبيث تقوده قوى غامضة لتقويض الدين وهدفه(١٣).

والتطرف ظاهرة عامة اصابت جميع الأديان فى شتى المراحل التاريخية ولا يزال لكل دين خوارجه» يخرجون عن انماطه السائدة. أو ماهو متعارف عليه بانه مقبول ومألوف.

وهؤلاء مايطلق عليهم في العصر الحديث المتطرفون. فالتطرف الديني، أذن، مجاوزة الاعتدال في السلوك الديني فكرا وعملا أو هو الخروج «عن مسلك السلف في فهم الدين وفي العمل به فمسلك السلف في الاسلام هو المعيار والمقياس الذي يناسب عليه، السلوك القويم»(١٤)

وبالرغم من ان الاسلام ذاته هو دين الوسطية والاعتدال فان الرسول عليه الصلاة والسلام قد واجه التطرف وقاومه بحزم. فكم تذكر الاحاديث بان الرسول اعتبر المغالاة في الصوم والصلاة والترهب من الامور التي تؤدي الى التطرف ولهذا نهى عنها ولكن الاسلام مثله مثل اي دين آخر قد تعرض لكثير من الاهدار المتطفلة والافكار المتطرفة في العديد من المراحل التاريخية. ولقد بدأ التطرف الديني في الاسلام بالفتنة التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

وان كانت البواعث خليطا من الفتنة السياسية والتطرف الديني، فان التطرف الديني كان هو العامل الرئيسي. فلقد كانت المآخذ التي روجها المتطرفون تعتمد في تقديرهم على مخالفات دينية. ورغم أن الخليفة فقد أكثرها، ورجع عن بعض الافكار التي حسبت على حكمه فان المتطرفين نجحوا في خلق الفتنة. وراحوا يتوسلون بالمنطق الديني وحده للتأليب على الخليفة والتحريض على ذمته.... «استحلوا مقتل الرجال والاطفال وسبي النساء المسلمات وبقوا في ساحة اللعب مائة عام أو تزيد يردعون الدنيا ويشكلون الحكومات. لقد كانوا أوضع وأبشع صورة للتطرف الديني. ومن عجب أنهم كانوا في سلوكهم في العبادة من كبار العابدين ومع هذا فقد تجاوز بهم التطرف كل حدود العدل والرحمة والحق والعقل(١٥).

التطرف الديني هو تابع أساساً من القلق الهستيري الذي يعانيه المتطرفون اما لفراغ في نفوسهم وشعورهم بالقحط القاتل. واما لاثبات تفكيرهم ومشروعهم عن جادة الصواب والحق.. وأما لاحساسهم الذي قد يكون صادقا بنقصان نقود الاسلام في المجتمع المسلم. واما لمؤامرات خبيثة تمارسها بوسائل غير منظورة قوى خارجية. تطارد الاسلام وتعمل لاحباط دعوته وتمزق وحدته. وكثيرا مايجيء التطرف الديني رد فعل آخر في جانب الرذيلة والشر(١٦).

لقد شاهدت مصر بعد نكسة ١٩٦٧ نوعا من العبث الديني الذي كان في بداياته يتخذ شكلا هلاميا وغموضا ونكوصا بل وقد خالطته في كثير من الامور الخرافات والغيبيات. ومن الملاحظ أن النظام السياسي في تلك الفترة استشعر نحو هذا الشعور الديني وحاول استغلاله في حادثي «شعرة النبي» و«كنيسة الزاقيون».

ومع نهاية حكم عبد الناصر بدأ هذا التروع الديني الهلامي يتخذ شكلا محددا وثبتت له اشكاله ومن هنا بدأنا نسمع عن الجماعات الاسلامية المنظمة داخل الحرم الجامعي، التي تدعو الى فرض التعاليم الاسلامية والى تخليص مصر وغيرها من الدول الاسلامية من كل الايديولوجيات المستوردة من النفوذ الاجنبي وقد تزامنت هذه الظاهرة مع بدايات حكم السادات، فكان ان سعى لاستغلالها محاولا تحويلها الى قاعدة شعبية يوازن بها قاعدة الناصريين واليساريين. بمعنى آخر ان الجماعات الاسلامية كانت هي البديل العقائدي للسادات في مواجهة الفكر الاشتراكي والناصري. وبعد انتصار ١٩٧٣ واقدام السادات على سياسات الانفتاح الاقتصادي والتسوية مع اسرائيل والانحياز الى الغرب بدأت التصادمات من هذه الجماعات الدينية وبين النظام الحاكم ويتجلى هذا الصدام في ابريل ١٩٧٤ وظهور جماعة منظمة التحرير الاسلامية والتي اطلق عليها من كل اجهزة الاعلام - جماعة الكلية الفنية العسكرية وقد سميت بهذا لان تخطيطها للاستيلاء على السلطة يبدأ باحتلال الكلية والاستيلاء على مخزن الاسلحة ثم تنطلق بعد ذلك الى مقر الاتحاد الاشتراكي العربي حيث كان من المقرر أن يعقد الرئيس السادات وبقية الصفوة الحاكمة اجتماعا رسميا كبيرا وبالرغم من فشل هذه المحاولة، فأنه حدث أكثر من مواجهة عنيفة بين النظام وبين جماعة اسلامية تلو الاخرى مثل جماعات تنظيم الجهاد وجند الله أو جماعة المسلمين أو الجماعة الاسلامية أو جماعة التكفير والهجرة والتي اختطفت وأعدمت في عام ٧٧ أحد الوزراء السابقين الشيخ محمد حسين الذهبي وزير الاوقاف. وبعد الصدام المسلح. شهدت هذه الجماعات اعتقالات ومحاكمات واعدامات لاعضائها كل هذا كشف النقاب على أن الجماعة ضمت مابين ٣٠٠٠ - ٥٠٠٠ من الاعضاء المنتشرين في كافة أرجاء المجتمع ومنذ ذلك التاريخ والجماعات الاسلامية لها دور فعال على الساحتين السياسية والعربية للمجتمع المصري سواء داخل الجامعات أو خارجها.

ويأخذ التطرف الديني مظاهر متعددة تبدأ «من الخروج عن مسلك السلف في فهم الدين والعمل به» والتطرف في الفكر صورة للتطرف في العمل - وكلاهما «تزيد في الدين واتهام له بالتقصير وكأن الرسول قد بلغ رسالة منقوصة يجيء هؤلاء المتطرفون ليكملوها ويتمموها»(١٧)

ولعل أول مظاهر التطرف الديني الاتي «التطرف

المظهرى» عندما تلمح سيدة أو آنسة تغطى وجهها بما يشبه العباءة ولا تترك من نقابها الا فتحتين صغيرتين كفم العصفور أمام عينيها.. من أين جاءت بهذا الزى الرئيس جمال عبد الناصر وهو فى موسكو بصرح بأن أجهزة الأمن قد أحبطت محاولة للاخوان للانقضاض على الحكم وأعدم فيها بعض زعماء الاخوان ومن بينهم سيد قطب(١٨).

ولعل نكسبة ١٩٦٧ هى التى أعطت الجماعة الاسلامية الفرصة لظهور مرة أخرى على مسرح الأحداث فى المجتمع المصرى. وبموت عبد الناصر بدأت قيادات الحركة فى اعادة تشكيل تنظيماتها والظهور العلني لأنشطتها(١٩).

(ب) ظهور الجماعات الاسلامية فى المجتمع الجامعى: الاسباب الانجازات والسلبيات:

١ - الاسباب:

كنوع من رد الفعل لهزيمة ١٩٦٧ شهد المجتمع المصرى حركة اجتماعية جديدة اعلنت عن نفسها باسم الجماعات الاسلامية وعملت فى أوساط الشباب سواء داخل الجامعة أو خارجها. ولقد أدى ظهور هذه الجماعات أثر ظهور موجة دينية غير عادية فى البيئة المصرية وساد جو من التدين وعلى الهيكل المظهرى. صاحبه محاولة كل شخص فى البحث بداخله عن الخلاص الفردى. وطول هذه الدراسة تكونت بعض الجماعات الدينية ولقد دفع الشباب الى الانضمام الى هذه الجماعات الكثير من العوامل.

١- غياب الثقة والرؤية القوية لدفع محاولات التدخل الخارجية.

٢- عدم وجود برنامج مخطط لاستيعاب الشباب ومشاركتهم فى خطط التنمية التى تحقق لهم المستقبل والموقع الاجتماعى اللائق.

٣- اصبحت هذه الجماعات(البديل) أمام الشباب منذ عام ١٩٧٢.

٤- تكونت هذه الجماعات اساسا بهدف مواجهة الجماعات اليسارية ويومها لم تعترض الدولة على تشكيل هذه الجماعات بأعتبارها دولة مسلمة وشعبها متدين ومارست هذه الجماعات انشطتها مستهدفة الدعوة الاسلامية الخالصة وقامت هذه الجماعات أول الامر بتقديم العديد من الخدمات الطلابية وراحت هذه الجماعات تنمو بسرعة فى الاوساط الطلابية من سنة ١٩٦٢ - ١٩٧٦. وكانت عبارة عن أمر واقع ليس له سند من الشرعية التى سعت لاكتسابها بعد ذلك من خلال محاولات السيطرة على الاتحادات الطلابية التى وفرت لهم الامكانيات المادية ومكنتهم من مختلف اوجه النشاط لتوجيهها حسبما يريدون وساعدهم على ذلك الغاء نظام الريادة والاشراف فى اللائحة الطلابية(٢٠).

والملاحظ أن الاتجاهات الدينية كانت تنمو بمعدلات سريعة لم تتجه اليها انظار الدولة. لترشيد حركاتها ونفذ اليها المتطرفون من الجماعات وراحوا ينشرون أفكارهم فى شكل مجموعات لكل حسب تقبله أو من يجدون عنده الاستعداد يستمرون فى تغذيته بالمزيد من الجرعات الى أن يقتنع بنفس افكارهم محققين بذلك السيطرة الكاملة على الاتجاهات الدينية فى الجامعة كذلك يجند من يستطيعون من بين أعضاء هذه الجماعات(٢١).

وبدأت الاتجاهات المتطرفة تتحد فى اوساط شباب الجامعة وبالرغم من قلة عددهم فى البداية الا ان تأثيرهم كان كبيرا لانهم لم ينغلقوا على انفسهم بل انتشروا فى كل ارجاء الجامعات جامعة القاهرة - الاسكندرية - اسيوط عين شمس والجامعات الاقليمية وراجعوا الى افكارهم والتيار الاسلامى العام(٢٢).

ولقد وجدت الجماعات الاسلامية فى المعسكرات الصيفية التى كانت الجماعات تغلقها على نفسها كما وجدوا فرصتهم فى المدن الجامعية من حيث أنها مركز تجميع لاكبر عدد من الطلبة ويقيمون مع بعضهم اكبر وقت ممكن. وبدأت هذه الجماعات تتخذ مواقف منشورة ومتسلطة تجاه النشاط الطلابى تحت ستار ما يحدث يناقض الدين وبدأت الحديث عن البلبلة الفكرية ثم الاتجاهات المعادية للنظام.

وفى عام ١٩٧٨ بدأت الجماعات الاسلامية تتخذ موقف الضعف لكل ما يجرى حولها منذ هذا العام عند الانتخابات الطلابية لجامعة القاهرة عندما وجدت الجماعة أن النتائج ليست فى صالحها ثاروا وحطموا صناديق الادلاء بالاصوات وفى جامعة عين شمس استخدموا العنف ضد العناصر الوطنية التى قاطعت الانتخابات تحت تهديدهم فاجريت الانتخابات من جانب واحد. ونظرا لاعتماد وزارة التعليم نتيجة هذه الانتخابات فان هذه الجماعات صمموا على أرائهم فتجمعوا فى أن تستجيب الدولة لضغوطهم وبهذا زادت حدة استخدام العنف منهم فى كل تصرف.

وفى بداية الامر لم تكن الجماعات الاسلامية منظمة تنظيما كافيا بل كان يكتفى بالتردد على المساجد والالتحاء أو التحجب والاحتكاك بباقى الطلاب والتعامل معهم ويتولى كل واحد منهم حركة الامير فى الجامعة التى يحتلها بها وبالمناقشة والاقتناع يستطيع أن يصل الامير

معهم الى اقتناعات كاملة به تحقق له السمع والطاعة عندهم. بمعنى آخر أن تكوين افراد الجماعة لم يعتمد فى البداية على مسلك تنظيمى مسجل بل كان تنظيمهم يقوم اساسا على أسلوب الخلايا غير المترابطة وغير المسجلة ولكن حركة الجامعات كانت ملحوظة عن طريق وسائل اتصال سريعة ومضبوطة وإذا حدث أمر فى أى مكان يكون له صداه فى نفس الوقت فى كل مكان كل هذا يشير الى ان هناك تنظيما آخر وراء هذه الجماعات ولكن ماهو معروف حقا أن فى كل كلية أميرا لكل جماعة وعلى مستوى الجمهورية هناك أمير وهذا يعنى أن هناك تنظيمين داخل الجامعة. تنظيم يضم قياداته من العناصر المتطرفة ولكن أعضا ء من الجماعات الاسلامية يتعاطفون معه بدرجة أو بأخرى ومهمته كسب الرأى العام وتحريكه مستغلا الواقع الدينى. وتنظيم آخر يقسم قيادات هذه الجماعات. وقيادات أخرى خارج الجامعة ويتولى هذا التنظيم التخطيط والتنسيق والتدريب وجمع الاموال وانتشار المعسكرات لاعداد الكوادر(وهذا ماكان مخططا فى حوادث اسيوط ١٩٨١ حيث كان يعمل هذا التنظيم على السيطرة على أجهزة الامن وحتى الاذاعة والتلفزيون والاعتماد على الجماعات الاسلامية لتأكيد الحركة والتعاطف الدينى معهم) (٢٣).

ولاشك أن الجماعات الدينية استطاعات أن تكسب تعاطف الكثير من الشباب وليس بسبب قوتهم ولكن لحين اعتمادهم على ابراز العامل الدينى وابراز سلبيات النظام والسعى الى اقامة حياة فاضلة. فالافكار المتطرفة التى يدعو لها بعض الجماعات الدينية تجد صدى بالنسبة للعديد من الشباب الحائر الساخط على النظام والقلق على مستقبله والذى يبحث عن مخرج من كل مشاكله سواء على المستوى الشخصى أو المجتمعى(٢٤).

تاريخيا، فأن الجماعة الاسلامية ظهرت فى جامعات مصرية وبعض المدارس كما حاولت من قبل قيادات الاخوان المسلمين فى مقابل الاحزاب السياسية الى الدعوة للشباب بالعودة الى الاسلام الحنيف والتخلى عن ماعداه من ايديولوجيات وضعية. الجماعة الاسلامية اذن لقب يطلق أو بمعنى أصح تطلقه على نفسها أى جماعة ترى أنها تتمسك بالدين عقيدة وسلوكا فى الوقت الذى يعزف فيه غيرهم عنه باسم المدنية والتحضر أو بأى اسم آخر. ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن ظهور هذه الجماعات الدينية داخل الجماعة كتجمع شبابى مثقف فى محاولة لسد الفراغ الهائل الناجم عن انقسام التعليم بالمجتمع المصرى الى دينى يتمثل فى الازهر ومعاهده والى علمانى متمثل فى الجامعات المصرية وخاصة ان مايدرس فى المدارس عن الحرية أما يوصف بالشكلية من جانب القائمين على التدريس وبعدم الاعتراض من قبل التلاميذ.

ومن الناحية السياسية خاصة فى فترة السبعينات نجد أن الدولة غالبا ماتشجع على قيام هذه الجماعات كمحاولة منها لتصفية الحركات اليسارية أو الفكر الناصرى بين صفوف الطلاب وكأتجاه عام فى المجتمع المصرى فى تلك الفترة هو التمسك أو على الاقل الظاهرى بالامور الدينية ولهذا ظهر مصطلحا دولة(العلم والايمان)، (واخلاق القرية) وقانون العيب، ودعم الدعوة الاسلامية، وتطبيق الشريعة الاسلامية وغيرها

وتحت هذا الانطباع خرجت بعض الجماعات الدينية من طورها الكمونى الى العمل الظاهرى فى الجامعات، وتولت بعض القيادات مساندة هذه الجماعات وتقديم التبرعات لها والسماح لها بعقد مؤتمرات. وكأى نظام سياسى فأنه بعد تصفية الجناح اليسارى من الجامعات، فأن النظام وأجهزته يحاولان تصفية تلك الجماعات من حيث البناء والوظيفة وتساعد وسائل الاعلام المكتوبة والمرئية على وصف هذه الجماعات مثل(القلة الحاقدة)، (القلة العميلة) (المتاجرون بالدين)، المتطرفون وراء الدين وغيرها(٢٥).

٢- الانجازات، وفى الحالات التى كان يسمح لهذه الجماعات الدينية العجيب «كذلك فان المتطرفين يهاجمون الحضارة الانسانية ويدعون لمقاطعتها ويقفون فى تناقض عجيب وغريب فهم يتحدثون فى التليفون، ويستضيئون بالكهرباء ويركبون الطائرات فى سفرهم.. الخ(ويطالبون بأن) تقاطع الحضارة فى أبسط مظاهرها وهو أرتداء البنطلون والقميص ونستعيض عنها بالجلباب يتوجه به الطبيب الى مستشفاه والمهندس الى عمله والطالب الى جامعته لابسا فى قدميه «الشبشب» الذى يطلق عليه اسم «زنوبة»؟(٢٦).

ويصف سعد الدين ابراهيم نماذج من التطرف المظهرى والذى اكتسب الشكل الدينى فى الاتى :

ثمة صور أخرى تفاجىء زائر القاهرة فى العقد الاخير وهى منظر النساء المحجبات، وشبه المحجبات فى الشوارع وفى الاماكن العامة هناك نجد العشرات من الطالبات الجامعيات - فى طريقهن الى كلية الطب.. والشىء الغريب عن هؤلاء الطالبات هو أن عددا غير قليل منهن محجبات ويتناول الكاتب عما اذا ماكان ظهور الحجاب مرة أخرى بين النساء والمتعلمات عن رده لاضطهاد المرأة العربية وعودة مرة أخرى الى مركزها المتدنى. فلقد اختفى

الحجاب منذ حركة هدى شعراوى وسعت المرأة بعد ذلك بالحصول على حقوقها الاجتماعية والسياسية وكان لها ما أرادت فلماذا اذا عاد الحجاب الى الظهور؟ ولماذا بالذات بين مجموعة تمثل اكثر القطاعات تعليما - أعنى قطاع الطالبات الجامعيات فى المدن؟ وماذا يعنى هذا بالنسبة لقضية حقوق المرأة وهل يمثل هذا نكسة؟ وأين موقع هذه الظاهرة بالنسبة للنظام الاجتماعى الناشىء الجديد فى الوطن العربى. أن الدافع الذى دفع هذه الطالبة للحجاب - كما يذهب سعد الدين ابراهيم - هو سلوك بعض بنات القاهرة ومهرجان الازياء الباهظة التكاليف التى يلبسنها وتحديهن للقيم الاصيلة والمبادىء الاسلامية. فقرار الحجاب هو من أجل الابتعاد عن هذه المظاهر وعن الجماعة المنحرفة وتدريجيا انخرطت هذه الفتاة فى الجماعات الدينية وتابعت الاحداث السياسية داخل الجامعة والمشاركة فى أنشطة هذه الجماعات. أن مثال هذه الطالبة التى قررت التحجب بمحض ارادتها تمثل «لغزاً مبهما» أمام المراقبين الخارجيين فهؤلاء الفتيات لسن سيدات فى طريق العمرة ولا هن فى متوسط العمر ولا منتميات الى الاجيال التقليدية بل هن شابات قطعن شوطا كبيرا فى طريق التعليم كذلك تحجبن بأرادتهن الحرة بل وفى كثير من الاحوال ضد رغبات أبائهن فهل الحجاب يمثل نكسة ضد الحداثة والمعاصرة(٢٧).

أن الاجابة على هذا يمثل فى رأى سعد الدين بأن مثال طالبة الطب المحجبة هو استجابة معقدة لعالم معقد من حولها عالم لاتستطيع السيطرة عليه.. وبالرغم من النجاحات الباهرة التى أحرزتها هذه الفتاة فى الامتحانات إلا أنها تجد نفسها مهزومة غريبة تكاد تكون تافهة وسط عالم حضارى لا مجال فيه للهو واللذات كذلك فهى تتعلق «بتراث» يبدو وكأنه يستعيد أحساسها بجدارة ويحميها من المجهود ويعيد تأكيد وجودها وشخصيتها. هؤلاء الفتيات تأخذ من الحداثة ماتحتويه من علم وتكنولوجيا ومن التزام بمستقبل مهنى، ثم يتركن بقية(محتويات حقيبة الحداثة يحبوهن شعور وقناعة عميقة، بأن ما اخذته من خبرة الحقيبة انما يتسق مع تراثهن ومع تعاليم الاسلام ومع الاصالة. وهذا هو السبب لهن لكى يفرض بعض النظام على عالم يبدو لهن مفعما بالفوضى والاضطراب)(٢٨).

أما المثال الاخر الذى يقدمه لنا سعد الدين أبراهيم فهو يستمد من أحدى القيادات الدينية فى أحد من المحاولات الانقلابية، والذى صدر حكم بأعدامه مع غيره من زعماء تلك الجماعات الا أن الحكم خفض الى السجن المؤبد لصغر سنه(٢١ سنة). ويرمز الى الشخصية بطلال- وهو من أسرة صغيرة - مرتبه صغير - ومن طبقة وسطى والاب والام من بيئة ريفية يعمل فيها الاب موظفا حكوميا ولم تنل الام الا قسطا محددا من التعليم، ومن ثم فهى ربة منزل متفرغة تماما لبيتها. وتقدم هذا الطالب فى التعليم الثانوى والتحق بكلية الهندسة جامعة الاسكندرية. وسبب النكسة العسكرية فى ١٩٦٧ انتكاسة لهذا الشاب فاعتزل فى غرفته لعدة أيام تتناوبه حالات البكاء والتأمل والتفكير والندم ولم يخرجه من هذا الا قراءة القرآن وتتسرب المعانى القرآنية الى تفسير. وبين «تلال» الحيرة التى وقع فيها بعد سماعه لأحدى الخطب السياسية والتى حولت الأنظار عن آثار الهزيمة فى التمسك بالقائد والزعيم. ولم تجد هذه الحيرة نهاية لها الا فى جامعة الاسكندرية حيث التحق بها «طلال» وفى مسجد الكلية بعيدا عن أسرته - اقترب منه أحد المصلين ودعاه الى حضور محاضرة فى الحرم الجامعى حول الكفاح والنضال ضد اسرائيل. وكان لتأثير هذه الخطبة السياسية أثر كبير فى نفس طلال حيث أكد الخطيب على اتباع مافعله الاخوان المسلمون ضد اليهود فى حرب سنة ١٩٤٨. ومنذ ذلك الوقت بدأ طلال فى الاطلاع والتعمق فى كتابة وفكر الاخوان(٢٩).

وسرعان ماتم «تجنيد» طلال فى احدى الجماعات الاسلامية، وقد رشحته حماسته واخلاصه للجماعة كى يصبح فى مدى عام واحد من الخلايا الاساسية التى تتزعم الجماعة، والتى كان أهدافها انقاذ العالم الاسلامى من جميع النظم الفاسدة حتى تصل الى العمل بالشريعة الاسلامية. فظاهرة «طلال» و«غيره» من أبناء جيله ساخطون أشد السخط على النظام الاجتماعى الراهن وسخطهم هذا يأخذ عادة شكل مواجهة متسرعة ضد النظام، وهم أحيانا يدركون أن مثل هذه المواجهة لن يكون من شأنها أسقاط الحكم القائم ولكنها كما يصفونها «غضبة فى سبيل الله» وهى بالنسبة لهم نوع من «الدعوة من خلال العمل» ولن تكون نتيجتها الا الشهادة أو النصر.. فالمستمع يخرج بانطباع واضح عما يقفون ضده، فى حين أنه لن يخرج الا بانطباع مبهم غامض أو بعبارات مزدوجة عما عساهم ان يفعلوا اذا ما استولوا على السلطة ان فى وجدانهم عداء متأصلا للغرب وللشيوعية ولاسرائيل وأى حاكم يتعامل مع هذه الجهات أو يصادقها لابد من أن يكون قد خان قضية الاسلام. كذلك فالثروة الفاحشة والسفة، والاسراف، فضلا عن الفقر المدقع والاستغلال واغتصاب الحقوق كلها لامكان لها فى اطار مسلمى مصر، وهم فى هذا يعارضون تقريبا جميع نظم الحكم فى

الوطن العربى والعالم الاسلامى وهم يفسرون كثيرا من مظاهر الانحلال فى السلوك فى مصر اما لتأثيرات آتية من الغرب أو بعثرة اموال النفط، وهم ايضا على اقتناعات عميقة، بأنه اذا ماجرى تطبيق «الاسلام الحق» فان مصر والعالم الاسلامى جديران بتحقيق الاستقلال والحرية والرخاء والعدالة واقامة مجتمعات صالحة مستقيمة(٣٠).

هذان المقالان يوضحان لنا طبيعة شخصية المنتمين للجماعات الاسلامية سواء داخل الجامعة أو خارجها - فهم من أسر الطبقات الوسطى أو الدنيا وجاء معظمهم من اصول ريفية وهم جادون فى تحصيلهم الدراسى. الا أنهم يعيشون - أو هكذا يتصورون - فى عالم معقد لا يستطيعون معه التفاعل والتأقلم. وهم لايستطيعون مهادنة أو التعامل مع النظام الذى يعيشون فى ظله فهم وأسرهم يشعرون بوطأة التضخم المرتفع الذى يكاد يعتصرهم اقتصاديا، أنهم يشاهدون مظاهر البذخ والاسراف من حولهم، ولكن الحسرة تنتابهم اذ لايستطيعون أن ينالوا نصيبهم العادل من تلك الاموال التى تبدد بسفه واسراف فى مظاهر استهلاكية وترفيهية(٣١).

وعلى أية حال فان الجامعات تعد بالنسبة للجماعات الاسلامية «المخاضة» التى يربى فيها القيادات الدينية، ولهذا فالجماعات الدينية تدفع العديد من الطلاب للانضمام لها، ويأخذ الانتماء الى هذه الجماعات مظاهر من أهمها :

١- انتشار الحجاب وهو يتدرج ما بين غطاء الرأس الى النقاب وهو يمثل بالنسبة لهم قمة التحدى للحضارة الغربية المنحلة وبداية الالتزام بالاسلام.

٢- الالتزام بالسنة كاطلاق اللحية، وهذه تمثل بالنسبة لهم واجبا شرعيا، ولبس الجلباب حيث أنه بالنسبة لهم أحب الثياب لرسول الله(صلى الله عليه وسلم) واستخدام المسواك والبخور.. الخ.

٣- الزواج المبكر حيث يتم الزواج فى المسجد ويتفق الزوجان على اقامة حياة زوجية اسلامية وبيت مسلم تتفرغ فيه الزوجة لمنزلها ورعاية أبنائها بينما يتفرغ الزوج للكد والسعى مما يعيد التوازن الى الاسرة المسلمة.

٤- صلاة العيد فى الخلاء، حيث يتم صلاة العيدين فى الخلاء وفقا للسنة ومن ناحية أخرى فان هذا بمثابة استعراض القوة العددية للجماعة الاسلامية.

٥- فعل الخير العام ويظهر هذا فى قيام أعضاء الجماعات الاسلامية من خلال الاتحادات الطلابية بطبع الكتب والمذكرات الجامعية والقروض المالية للطلاب الفقراء.. الخ ومشروع أتوبيسات الطالبات وحل مشكلات الطلاب مع ادارة الجامعة، والتعبير عن شعور الطلاب فيما يقع من أحداث تمس الوطن، والقيام بالرحلات الترفيهية بتكاليف رخيصة وتشجيع الرياضة وطباعة الكتب الاسلامية بسعر رخيص من أجل نشر الثقافة والفكر الإسلاميين(٣٢).

٤- التطرف والعنف وظاهرة تكفير المجتمع:

يرتبط بالتطرف الدينى ظاهرة أخرى هى استخدام العنف كوسيلة لتحقيق الافكار التى يؤمن بها المتطرفون. والعنف ما هو اذن، الا وسيلة قد تستخدم لاغراض دينية أو سياسية أو يكون عنفا تلقائيا لبعض المشكلات اليومية التى يعانى منها الانسان المصرى المعاصر. والعنف أيضا ليس ظاهرة خاصة بالمجتمع المصرى ولكنه وسيلة عامة يستخدمها الشخص عندما يكون فى وضع قوة أو ضعف - يحاول فيه ان يحقق ما يعتقد فيه بالقوة بعد أن فشل فى استخدام الفكر أو الحجة - فالعنف - وفيما بعد الارهاب - يبدأ فى الفصل وتتحول الفكرة التى يؤمن بها الشخص الى فعل عدوانى ضد الافراد أو المجتمع.

(أ) العوامل التى تؤدى الى الارتباط بين التطرف والعنف :

١- العنف عبارة عن سلوك عدوانى بين طرفين متصارعين يهدف كل منهما الى تحقيق مكاسب معينة أو تغيير وضع اجتماعى معين. والعنف هو وسيلة لايقرها القانون. وكما هو واضح فان من يستخدم العنف يكون غالبا الطرف الاضعف الذى يواجه طرفا آخر يملك السلطة(٣٣).

٢- ان المناخ ساهم على الاقل بالتعجيل لنشوء مثل هذه المنظمات أكثر من هذا فان الموقف السياسى هو الذى حدد الموقف الدينى. فالمسألة ليست خطأ فى فهم الدين أو أن الشباب ينقصه الوعى الدينى، فالعنف ظاهرة سياسية واجتماعية قبل ان يكون دينية، وقد اتخذت الدين وسيلة لتحويل الفكر الى سلوك.

٣- عندما نتحدث عن العنف يجب ان نميز بين العنف وموضوعه. فهناك تناقض بين ماهو «عنف» وبين ماهو «دينى» ولذلك فان من الخطأ أن نجمع بين المصطلحين فى عبارة واحدة. فالعنف وسيلة، ولهذا يمكن أن يستخدم العنف لتحقيق اهداف سياسية أو اهداف اقتصادية أو اهداف دينية وهكذا.. وقد يصل العنف الى حد الارهاب، وكلاهما صورة من صور الاخر، فالعنف وسيلة لتحقيق أهداف معينة أما

الارهاب فهو صورة مبالغ فيها وقد يكون الارهاب فكريا تدعمه قوة مادية للسيطرة على الموقف. وباختصار فان الارهاب صورة خاصة لايمكن فهمه الا من خلال فهم العنف بصفة عامة ولكن لايجب أن نخلط بينهما. ولا يمكن أن نصف الجماعات الدينية بالارهاب حتى ولو كانوا رافضين أو غاضبين، لان الارهاب صورة خاصة وبه أوضاع خاصة وسيظل عملا خاصا لفرد معين أو مجموعة أفراد ولايمكن تعميمه(٣٤).

٤- موضوع العنف فى مصر هو موضوع له جوانب كثيرة ومتشابكة. والعنف المرتبط بالجماعات المتطرفة قد اختلط بالايمان وليس عنف الفرد الذى يعلم أنه يرتكب جريمة. وهو «عنف» مختلط بالايمان ومؤيد ببعض النصوص التى أرهقت تفسيرا. بل أكثر من هذا اقترن ايضا بفكرة التكفير. العنف من التكفير. «لان هذا معناه أنى لا أعترف اطلاقا بالدولة القائمة لانها دولة ولانه مجتمع كما وصفوه مجتمع جاهلى وكافر وبالتالى يجب ازالته بأى صورة من الصور وبأى اسلوب من الاساليب فليست هى حالة معارضة سياسية عنيفة ولكن عنف قائم على تدمير الدولة ومؤسساتها وعدم الاعتراف بها»(٣٥).

٥- لايمكن فهم العنف بعيدا عن الموقف الفعلى الذى يحرض على العنف. فمناقشة هذا الفكر هامة حتى ولو خلا من العنف. ذلك لان هذا الفكر قائم أساسا على الغاء العقل والاستسلام للمسلمات دون مناقشة وقائم على الفرار من المجتمع وتعطيل الفكر والعقل(٣٦).

٦- ان الذين يقومون بالعنف من المنتمين لشريحة الشباب الصغير الذى ينتمى الى الطبقات المطحونة اقتصاديا أو الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى. ومن ناحية أخرى فان مشكلة العنف مشكلة فكر الكبار الذين كانوا فى المعتقلات فى ٥٤، ٦٥ فهذا الفكر هو نتاج فكر المعتقلات(٣٧).

٧- ان العنف كوسيلة لحل المشكلات الاجتماعية والسياسية هو صدى لعوامل خارجية، فلا يمكن أن نعزل ما يحدث فى العالم الخارجى عن شباب مصر. فالمشكلة اذن حلقة فى سلسلة مرتبطة الحلقات يساندها قوى خارجية فى ظروف معينة فى المنطقة العربية. كذلك لايمكن ان نعزل المشكلة عما يعانى منه المجتمع داخليا أو ما يتعرض له من ضغوط خارجية(٣٨).

٨- يمكن تفسير هذه المشكلة بالرجوع الى ازدواجية الشخصية المصرية بين ما هو مثالى وبين ماهو متطلع للمستقبل فهناك أنماط معيارية تؤدى بالشباب الى التعقد الشديد ثم هناك أيضا النظرة المستقبلية للامور. ويتدخل الحاضر بكل مافيه من خلل الى انفصام بين المثل والواقع أو بين القول والفعل. فالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وتغيير المنكر حتى لو باستخدام اليد هذه المثل تصطدم بالواقع ولهذا تنشأ الحاجة الى استخدام القوة أو العنف لتحقيق المثال أو الامر الدينى(٣٩).

٩- ومن ناحية أخرى أزدواجية الهوية والايديولوجية للمجتمع، فتردد المجتمع بين الفكر الناصرى وما لحقه من فكر اشتراكى أو شيوعى والفكر الاسلامى ومن ارتباط بالتقاليد والتراث أو محاولة التوفيق بين هذين الاتجاهين السابقين. والحق أن هذه المشكلة ليست وليدة الاونة الاخيرة. بل بدأت منذ القرن العشرين. وتبرز هذه القضية على السطح كلما انتصر أحد الاتجاهين أو استطاع الناس أن تعبر عن رأيها بحرية. كل هذا جعل الشباب حائرا بين هذا وذاك. وكذلك فان طبيعة التنظيم السياسى قد فرضت ضغوطا معينة أدت الى وجود احباط نتج عنه عدوان ضد المؤسسات والاوضاع القائمه فى المجتمع. كل هذا فى غياب اطار أيديولوجى موجه نحو جذب الشباب واستيعاب كل طاقتهم بحيث يعملون فى اتجاه أهداف المجتمع العليا. فالشباب يتفاعل مع واقع المجتمع وليس أيضا منعزلا عن ما يدور فى المجتمعات الاخرى(٤٠).

١٠- ان هذا الاحباط مرتبط باحباطات أخرى فرضتها الاوضاع الاجتماعية مما أدى الى زيادة معدلات الاحباط بين مجموعات الشباب التى غاب عنها الامل فى مستقبل مهنى وأسرى. فالاحباط والشعور بالقلق نتيجة عن عدم الشعور بالاستقرار والامان. هذا ساعد على استقطاب العديد من هؤلاء الشباب للحركة الاسلامية وتحويل للاحباط من كونه ذاتيا الى كونه اجتماعيا يأخذ شكل الرفض الاجتماعى ويعبر عن مضمونه فى صورة العنف(٤١).

١١- ان انتماء الشباب للجماعات الاسلامية هو بديل لما يعانيه هؤلاء الشباب من الحرمان النفسى. فعلاقة العضو بأمير الجماعة «شعور نحو أب - نحو اكبر من أب وهو ليس شعورا بقيادة دينية فقط..لا، أنه شعور كمن يلقى يدى أمه الحنون... بقى واحد يتعلق

فى ذراعه.. ويستطيع أن يوجهه الى هذا العمل يفتح له الدنيا ببساطة وتعليمه ببساطة.. لقد اعطاهم الحل السريع الذى خيل لهذا الاحد منهم أنه يستطيع ان يضع رأسه برأس الكبير فى البلد قدم لهم الحل، كل منهم وجد نفسه فجأة قد نزل من انساق لا وجود له - المجتمع لا يتجاوب معه ولايسمح له ولا يعترف به.. (أما الجماعات الاسلامية فتقول له تعال بجلابيتك، انت اهم من الذى يرتدى أحسن بدلة.. وانت بهذه اللحية تشكل قوة الدنيا، وبهذا الفكر أنت قمة الفكر، أنت منزل الحلول(٤٢).

(ب) المنظمات الدينية المتطرفة: ظهور ظاهرة تكفير المجتمع :

١- انتشار ظاهرة تكفير المجتمع - رغم انها ظاهرة تاريخية متمثلة فى ظهور فرق الخوارج - لها أسبابها الاجتماعية والدينية والسياسية. وباختصار فان هؤلاء المنتمين لهذه الفرق معظمهم من الشباب يكفرون المجتمع ويكفرون المرتدين من أخوانهم. فظاهرة التطرف ليست ظاهرة مصرية فقط بل ظهرت فى التاريخ العربى الحديث والمعاصر سواء فى السعودية، والجزائر، وليبيا، والسودان وسواء معظم هذه الحركات لجأت الى «العنف» لتغيير الاوضاع القائمة، وهناك بعض التشابهات بين الكثير من وسائل هذه الحركات سواء ماهو دينى منها أو ماهو سياسى أو اجتماعى.

لقد ظهر هذا الفكر لاول مرة فى السجون المصرية فى منتصف الخمسينات كرد فعل لالوان التعذيب التى تعرض لها أعضاء الجماعات الاسلامية المعتقلون وقتئذ. ففى السجون جرى النقاش بينهم حول هل يكفر من لم ينضم اليهم على اعتبار أنهم الجماعة التى يعتقدون بأن القرآن قد أمر بالانضمام اليهم.

كذلك تناول النقاش أمر جنود الشرطة وضباطها الذين ينفذون أوامر التعذيب واجراءات غسيل المخ وذلك استنادا الى قوله تعالى «أن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين» فالحكم باثم الجنود مع أنهم مأمورون كما اقتنع الشباب بأن المجتمع الذى يعيشون فيه هو مجتمع جاهلى وانهم يعيشون جاهلية القرن العشرين. وقد استراحت نفوسهم لكل وصف للمجتمع بالجاهلية. حقيقة لم يدخل هؤلاء فى التفصيلات وظلوا عند هذه العموميات ولقد تكررت الاعتقالات لهذه التجمعات الاسلامية ذاتها فى ١٩٦٥ وتعرضوا لما سبق ان لاقوه فى الخمسينات. كانت نتيجة كل ذلك ان ذاع بعض الشباب أن وراء هذه العمليات مخططا عالميا يهدف الى تطويع الاسلام ليخدم اهداف الغرب والصهيونية هذه الاساليب كانت الدافع المباشر لنشأة فكر التكفير الذى اعتبر عيد ميلاده فى مايو ١٩٦٧ بمعتقل أبى زعبل السياسى بمصر عندما طالبت السلطة من المعتقلين تأييد الحكومة بالسلاح والدم(٤٣).

ان ظهور هذا الفكر كان اذن بمثابة ردود فعل لما لقيه البعض من ظروف الاعتقالات. ولم يكن هناك فهم لدى رواد هذا التفكير وهم معظمهم من الشباب وأكثرهم طلاب فى الجامعات والمدارس الثانوية. ونتيجة لاصطدامهم بالمجتمع والسلطة الحاكمة وتكفير كل منهم للاخر، تطور هذا الفكر وأصبح له فرق متعددة أظهرها فرقتان :

(أ) عرفت الاولى باسم جماعة المسلمين واطلق عليها اسم جماعة التكفير والهجرة. وتتميز بالوضوح والعلانية وتكفير الحاكم وجميع المحكومين الذين لم ينخرطوا فى جماعتهم.

(ب) أما الجماعة الاخرى تعرف باسم الجماعة الحركية وأن كانوا لايعلنون هذا الاسم وهى تعمل فى الباطن وتؤمن بهذا الفكر ولكنها لاتظهر تكفيرهم للمحكومين وتعلن كفر الحاكم فقط وهؤلاء يرون أن هذا الاسلوب ضرورة حركة اقتضتها مصلحة دعوتهم وجماعتهم فى تلك المرحلة لانها كما يقولون مرحلة استضعاف كالمرحلة المكية التى سبقت هجرة الرسول الى المدينة(٤٤).

لقد تبنت كل طائفة عن نصوص شرعية تؤيد بها معتقداتها وهو مايمكن تلخيصه بالنسبة لكل فئة على النحو التالى :

١- جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) المبادىء والاساليب :

(أ) المبادىء :

١- الاعتقاد بأن المسلمين جميعا قد ارتدوا كفارا لانهم يحكمون بغير ما أنزل الله وأنهم قد رضوا بذلك ولم يعملوا على تغييره. وذلك استنادا الى الاية «فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما).

ولقد ظل الحوار الهادىء مستمرا بين معارضى هذا الفكر ومؤيديه، حتى اقنع بعض ممثلى فكر التكفير وعلى رأسهم شيخهم على عبده اسماعيل فى صيف ١٩٦٩ وأذاع هو وجماعته بانه خلع التكفير كما يخلع ثوبه وألقى بثوبه على الارض هنا اعترض شكرى مصطفى وكون جماعته من عدة افراد، عدل الكثير منهم عن هذا الفكر ولم يبق منه الا شخص واحد كان طالبا بالثانوية. «ولكن

شكرى مصطفى يرد على منتقديه بأن جماعة المسلمين قوامها من كان على الحق ولو كان فردا واحدا. وبهذا اقنع نفسه هو وفتاه أنهما جماعة المسلمين وأن الجماعات الاسلامية والافراد فى العالم كلهم كفار، مالم يبايعوا هذا الامام».

وفى صيف ١٩٧١ خرج شكرى مصطفى من المعتقل وتركت له حرية تكوين جماعة من شباب الجامعات ووضع كتابا شرع يشرح فيه فكره ولكن حال دون ذلك اعتقاله ومن معه فى قضية مقتل الشيخ الذهبى وأعدم بسببها(٤٥).

ولقد ظهر هذا الاعتقاد فيما بعد ليكون على الشكل التالى :

(أ) تكفير جميع المسلمين منذ القرن الرابع الهجرى.

(ب) تكفير من لم ينضم الى جماعتهم والجماعات الاسلامية فى مصر وفى أى مكان فى العالم.

(ج) هجرة الجماعات المعاصرة كضرورة شرعية لنصرة الدين الممثل فى جماعتهم.

(د) تكفير من يرتكب أى معصية ولو كانت من الصغائر.

(هـ) تحريم الالتحاق بالمدارس والمعاهد العلمية لان الله يقول(هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم".

(ج) العمل من خلال خطة العدو فان كان لليهود مثلا مصلحة فى اقامة دولة الحكومة الاسلامية من خلال رجل يصلح لتحقيق اغراضهم، فليس هناك مايمنع من الدخول عليهم من خلال خطتهم.

(ب) استخدام العنف ومقتل الشيخ الذهبى:

كما أشرنا بأن فكر هذه الجماعة قد نشأ أصلا بعد اعتقالات ١٩٦٥ وما تبعها من تعذيب فى ساحات السجون «سجن القلعة، أبو زعبل، القناطر، الفيوم، طره، السجن الحربى» وتبصر تعرض المعتقلين لكافة أنواع التعذيب عندئذ طرحت قضية التكفير كرد فعل لهذا الذى يحدث، ولم تنحصر دائرة التكفير بين القائمين على تنفيذ العقوبات، ولكنها اتسعت حتى شملت أعضاء مجلس الشعب وقتئذ. واتسعت الدائرة أكثر فشملت الشعب لانه راض عن هذا الذى يحدث تحت سمعه وبصره. ولكن شيوع هذه الافكار بقى محصورا بين عدد محدود من المعتقلين يتناقلونها فيما بينهم. وبعد النكسة ومحاكمة رجال الحكم السابق وتخفيف موجة القهر، بدأت الاصوات التى تنادى بالتكفير على الحاكم وعلى الشعب ولقد بذلت محاولات للتصدى لهذا الفكر وصدرت كتابات فى هذا المجال وأجرى حوار داخل السجن مع أصحاب هذه الافكار، الا أن شكرى أحمد مصطفى رفض المشاركة فى الحوار واعتزل على نفسه. وبعد ان افرج عنه اخذ يدعو الشباب للدعوة الى فكره وبالرغم من انشقاق بعض اعضاء الجماعة عن زعيمها الا أنه كان له أتباع يؤمنون بفكره.

وكمحاولة من الدولة للتصدى لهذه الافكار قام المكتب الفنى بوزارة الاوقاف باصدار العدد الثانى عشر من سلسلة «مكتبة الامام» وقد قدم لهذا الكتاب الدكتور محمد حسين الذهبى وزير الاوقاف وقتئذ وكان هذا هو السبب الرئيسى وراء اختطافه وقتله.(٤٦)

٢-الجماعة الحركية:

ولم تكن هذه الجماعة كيانا مستقلا عن الجماعة الاولى، فكانوا جميعا يعلنون كفر جميع المسلمين ومن ثم يجب اعتزال المسجد وعدم الصلاة خلف كل مسلم حتى يوضح موقفه ويبايع الجماعة وينضم اليها ويسمع ويطيع قياداتها كما يستلزم تحريم الذبائح المقدمة اليهم من أسرهم مع فسخ عقود الزواج اذا لم تعلن الزوجة ايمانها بهذا الفكر وتبايع امام الجماعة، وأنقسم أعضاء هذه الجماعة على أنفسهم. حيث رأى كبار السن منهم أن مواجهة الابوين والزوجات والعلماء والمجاهدين من المعتقلين بكفرهم سيؤدى الى سخط المجتمع على الجماعة والى انصراف الكثير عنهم ولهذا رأى هؤلاء ان فكرهم يحتاج الى من يوجهه بالتدريج الان ومصلحة هذه الجماعة تقتضى الا نخسر من آمن به فالمفهوم الرئيسى لهذا الفكر يلقن بالتربية، وهذا مايسمى عندهم الحركة بالمفهوم، وهى جزء من العقيدة.(٤٧)

وهذه الضرورة الحركية جعلتهم يخضعون تكفيرهم لغيرهم واستبدلوا لذلك أمرين :

(أ) المفاصلة الشعورية وتقتضى عدم اعتزال المساجد والجماعات الاسلامية والعمل من خلالهم مع اعتقاد كفرهم، فاذا صلوا خلفهم - مثلا فلا ينوى أحدهم صلاة الجماعة بل ينوى صلاة الفرد.

(ب) عهد الاستضعاف، رأى هذا الفريق أن أكلهم ذبائح من يكفرونهم وعدم فسخهم عقود زوجاتهم وعدم قيامهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع لانه كافر راجع الى تعرضهم فى العهد المكى عهد الاستضعاف الذى كانت تحل فيه هذه الاشياء فى نظرهم.(٤٨).

٣-مقارنة بين الخصائص التنظيمية والقيادية والفكرية للجماعات الدينية المتطرفة:

ان ظهور جماعات التطرف الدينى فى مصر - جماعة التكفير والهجرة وجماعة صالح سرية رغم اختلافهما، فان تنظيمهما يبدأ برجل واحد فى كل جماعة

(أ) فالقائد الاول صالح سرية - حاصل على الدكتوراه فى العلوم - فلسطينى الجنسية فى الثلاثينات - كان عضوا بالاخوان المسلمين فرع الاردن(المعروف باسم حزب التحرير الاسلامى) انضم بعد هزيمة ١٩٦٧ الى بعض المنظمات الفلسطينية وحاول التعاون مع بعض الدول العربية التى تحرض على الثورة. قضى فترات فى السجن واستقر فى مصر ابتداء من ١٩٧١ حيث حيث عمل فى منظمات جامعة الدول العربية فى القاهرة.

بدأ فى جذب اهتمام بعض الطلاب المتدينين وشكل بعض الخلايا السرية فى القاهرة والاسكندرية.

(ب) اما جماعة التكفير والهجرة - زعيمها شكرى مصطفى خريج كلية الزراعة كان أيضا فى الثلاثينات من عمره وكان عضوا فى الاخوان المسلمين والقى القبض عليه ١٩٦٥ وسجن بسبب ذلك وفى السجن اصابه خيبة أمل فى اعضاء الاخوان الاكبر سنا الذين انهاروا تحت التعذيب.

وبدأت الخلية الاولى للتكفير والهجرة اثناء وجود شكرى مصطفى فى السجن وبعد الافراج عنه سنة ١٩٧١ بدأ فى توسيع حركته.

هناك اذن سمات مشتركة بين مؤسسى الحركتين :

(أ) السن. (ب) التعليم.

(ج) عضوية الاخوان السابقة.

(د) تجربة السجن والاحباط تجاه الجماعات الدينية السابقة.

(هـ) قوة سيطرة كل منهما على جماعته.

فالشعور بالحبس نحو صالح سرية يقابله الرهن تجاه شكرى مصطفى.

أما عن أوجه الاختلاف:

١- اعتمد شكرى مصطفى على القرابة والصداقة فى تجنيد الاعضاء فى حين اعتمد صالح سرية على الصداقة والقيادة.

٢- خريطة أفكار سرية من القاهرة للاسكندرية(دلتا نهر النيل) ،فى حين أن معظم أعضاء التكفير والهجرة صعيد مصر، وهذا راجع الى أن سرية كان يعمل فى القاهرة وله صوت فى الاسكندرية أما شكرى مصطفى يعمل فى أسيوط.

أما ما هو متاح عن بيانات اجتماعية عن الاعضاء فهى : فى جماعة التكفير والهجرة كان الاعضاء منتمين من سن ١٧ - ٢٦ سنة، بينما الاعضاء فى جماعة صالح سرية كان منهم من ٢٢ - ٢٤ سنة بمعنى أن المتوسط فى الجماعة الاولى ١٤ سنة وفى الثانية ١٦ سنة وهذا يعنى أن الاتباع أقل سنا من المؤسس وكان ثلثا الاعضاء من القرى والمدن الصغيرة وانتقلوا الى القاهرة والاسكندرية من أجل الالتحاق بالعمل أو المعاهد التعليمية وكل واحد منهم يعيش اما بمفرده أو مع زملائه، ومعظم الاعضاء كان أباؤهم يعملون كموظفين حكوميين(شهادات متوسطة) وكان تعلم الابناء أعلى من الاباء ومن تخرج منهم يعمل فى وظائف حكومية. أما الطلبة فكانوا فى كليات لاتقبل أقل من ٨٠٪ فى الثانوية العامة. اما عن الوسط الاسرى لهم فهو أن نصف الاعضاء يعانون من توتر عائلى والبعض فقد أحد والديه. وتتفق كلا الجماعتين فى تكوين نظام لمراقبة الاعضاء وكانت تأمر الاعضاء بترك الوظائف وهجرة المجتمع حتى تصبح الجماعة هى العالم الكلى لاعضائها وكان هناك التهديد بالفصل من الجماعة والايذاء البدنى للاعضاء وقد تعرض الكثيرون للتعذيب البدنى.(٤٩)

وتكونت الجماعتان فى وقت واحد ومع هذا كانت كل واحدة مستقلة عن الاخرى، وفى عام ١٩٧٤ علمت كل منهما بوجود الاخرى وقامت محاولة لتوحيد جهودهما ولكنها فشلت بسبب الزعامة حيث أن شكرى مصطفى كانت له الكلمة الاولى وكان له مكان مسيطر على كل شىء فى جماعته حتى على أمور الزواج والطلاق بين افراد الجماعة. وكان اعضاء الجماعة يعتبرون له سلطة حتى على أمور الدين والعبادة ومع مرور الوقت اصبح من حقه اصدار حتى أحكام الاعدام على اعضاء الجماعة وحتى بعد أسابيع من شنقه لم يصدق الكثيرون أنه مات.

اما عن موقفهم الفكرى فيتلخص فى الآتى:-

(أ) الموقف من المرأة : لم تقبل جماعة صالح سرية عضوية المرأة للجماعة فى حين أن شكرى مصطفى يقبل ذلك وكان يكاد يمنع الاختلاط مع النساء فى الاماكن العامة، دعوة المرأة الى المنزل وعدم العمل. والاسرة فى نظرهم لاتقوم على الاستقلال والمساواة.

(ب) الموقف الاقتصادى : لم يكن لديهم فكر اقتصادى وعندما ينحرفون عن التنظيم الاجتماعى عن المجتمع نجد أن فكرهم خليط غير متجانس من أفكار أخرى وهم يستعملون تعبيرات بدون دلالات محددة. ويعتبر بعضهم ان نجاح تجربة ماوتسى تونج فى الصين راجع الى الهامه بالاسلام ومن الموقف الاقتصادى يقيمون خليطا من اشتراكية حزب العمل البريطانى مع اشتراكية عبد الناصر.

(ج) الموقف السياسى : يقولون ان الحاكم لابد ان يكون شابا دون أن يقولوا السبب فى ذلك ودون أن يوضحوا

الطريقة فى اختيار هذا الرئيس أو طريقة استشارة اعضاء المجتمع. وتكلموا عن التفويض الاعلى لقائد الجماعة وعدم مناقشته وضرورة طاعته العمياء.

(د) الموقف من رجال الدين والازهر : ينظرون الى العلماء على أنهم مجرد موظفين لدى الدولة وتصل الهمجية بالبعض الى القول بأنهم ببغاءات المنابر وينظرون فى البعض الى وصفهم بالانتهازية والنفاق. وعندما قررت الجماعة الصدام مع الحكومة اختارت وزيرها د. محمد حسين الذهبى وكان اعدامه تعبيرا عن عداء الجماعة للمؤسسات الدينية الرسمية فى مصر. وينظر علماء الجماعة الى علماء الازهر على أنهم عقبة أمام تطبيق الاسلام الصحيح. أما موقف هذه الجماعة من الاخوان المسلمين يبدو مختلفا، فهم يعتبرون حسن البنا من الرواد وتأثر اعضاء جماعة صالح سرية بأدبيات الاخوان خاصة كتابات حسن البنا وسيد قطب، ويهاجم أعضاء هذه الجماعات أفكار المنادين بفصل الدين عن الدولة خاصة على عبد الرازق.

(هـ) هدفا الجماعتين الرئيسيان هو قلب نظام الحكم وليس المقصود النظام السياسى فقط، بل النظام الاجتماعى والخلاف بينهما فى طريقة التنفيذ. تعتمد جماعة صالح سرية على المواجهة لاسقاط النظام وذلك من خلال التدريب الشاق على الاسلحة والتسلل الى الشرطة والقوات المسلحة واعداد دراسات مفصلة عن السلوك والروتين اليومى للرتب والقادة الاخرين وعمل خرائط عن الاماكن الاستراتيجية فى العاصمة. واعداد البيانات التى ستذاع من وسائل الاعلام.

ولكن جماعة التكفيروالهجرة كانت تعتمد على تغير كل المؤسسات الاجتماعية لان كل افراد المجتمع فاسدون والتغير يبدأ من القاعدة التى هى كل المجتمع وبعد اجراء التغير فى الناس يتحرك التنظيم لاسقاط الحاكم نفسه ولقد اصطدمت جماعة صالح سرية بالدولة سنة ١٩٧٤، ولكن جماعة التكفير والهجرة اصطدمت بالدولة فى سنة ١٩٧٧.(٥٠)

٥-خاتمة

بينا فى هذا البحث كيف ان «التطرف» ظاهرة عامة تصيب كل المجتمعات الشرقية منها والغربية. كذلك بينا أن ظهور هذه الظاهرة يرجع اساسا لابتعاد «الواقع» عن «المثال» وغياب التحديد الواضح «للهوية الحضارية» هذا بالأضافة الى التفاوتين الاقتصادى والاجتماعى والبحث عن «مخلص» للازمة الشخصية والمجتمعية.

ولايمكن فهم التطرف - خاصة مايعرف بالدينى - الا بفهم طبيعة التنظيمات الدينية التى هى «مخاض» لهذا الفكر. فمن خصائص هذه التنظيمات ان تفرض على اعضائها طريقة معينة فى الحياة تهدف الى النقاء الخلقى والروحى، وفى نفس الوقت الاحساس بالهوية والذاتية والتمايز. وغالبا مايتقبل الافراد هذه «الاوامر» بدون مناقشة. اكثر من هذا، فان المتطلبات المفروضة من قبل هذه التنظيمات على الاعضاء تؤثر بشكل مباشر على الشخص بأكمله، فقد يطلب من العضو الذى ينتمى الى تنظيم دينى ان «يضحى» أو يتنازل عن حريته الشخصية فيما يتعلق بممتلكاته المادية أو مشاعره أو واجباته الاسرية أو الاستمرار فى عمل مستقر او الامتناع عن بعض المتع الحسية. كذلك قد يطلب من العضو أن يعيد تصوره لعالمه النفسى وتصوراته الفكرية. وفى بعض الاحيان نجد ان هذه الاوامر المفروضة على للفرض قد تبلغ مداها. ولهذا يفرض التنظيم من العضو الانسحاب أو العزلة من الحياة الاجتماعية. وعندما يصطدم هذا التنظيم بالنظام القائم فان الاوامر قد تفرض على الفرد اعدامه «العصيان» والعمل على قلقلة النظام القائم، ومن ثم استخدام العنف لاهداف دينية أو سياسية. والحق اننا لانجد مثل هذا الالتزام الا فى التنظيمات الدينية أو بعض التنظيمات السياسية خاصة السرى منها.

وتمثل القيادة الدينية لهذه التنظيمات عنصرا هاما واساسيا فى تحديد درجة التطرف ومداه. فالملاحظ ان هذه القيادة قائمة على اساس «كرزماتى» أى «سلطة ملهمه». وهنا تكمن الخطورة، فالقائد الذى يتصف بهذه الصفات الكرزماتية - سواء ادعاها هو بنفسه او اضفاها الاعضاء والاتباع عليه - يتطلب الطاعة العمياء من اتباعه. وغالبا ماتكون اتجاهات هؤلاء القادة معادية للنظام القائم، اما لطبيعتهم الثورية، أو لما يعتنقونه من افكار وبرامج تتسم «بالراديكالية» أو لان تجربتهم الشخصية مع النظام القائم قد تميزت بالتحدى والمطاردة والتعذيب. كل هذا جعل هؤلاء القادة فى موقف «مواجهة» ان لم يكن «خصومة» و «عداء» من النظام القائم، ومن ثم يعملون على حث الاتباع الى «المواجهة» التى غالبا ماتلجأ الى العنف فى مواجهة قوى النظام القائم.

أما عن الاعضاء الذين ينتمون الى هذه التنظيمات والذين يتصفون فيما بعد «بالتطرف» فأغلبهم من «الشباب الحائر» الذى يبحث عن «بديل» يحقق له ذاتيته ويحقق له الراحة النفسية فى مستقبل أفضل. ففى مقابل جموع الشباب الذى وجد «البديل التطرفى» مبعدا له الانحلال الخلقى والمخدرات والجرى وراء الفكر العلمانى

والتغرب، نجد جماعات التنظيم الديني تحاول تقويم التراث الديني «كمحدد» للهوية الشخصية «دافعاً» للسيطرة على مقاليد القوة في المجتمع «وناقدا» للوعي الكاذب الذي تفرضه الاتجاهات العلمانية والالحادية في المجتمع. ان انتماء هؤلاء الاشخاص لهذه التنظيمات يحقق، اذن، مايفتقده أو يبحث عنه هؤلاء الشباب من انتماء وعلاقات بديلة افتقدوها في أسرهم ومجتمعاتهم.

ولقد ظهرت الافكار الدينية - والتي وصفت فيما بعد بالتطرف - في المجتمع المصري كنتيجة تلقائية للتطرف العلماني والمظهري الذي اصاب المجتمع المصري في بداية هذا القرن، وحاولت الجماعة الدينية - الاخوان المسلمون - تغيير الواقع الاجتماعي نحو المثال الديني. وقد لجأت هذه الجماعة - مثلها في ذلك مثل الجماعات السياسية في ذلك الوقت - الى استخدام العنف عندما اصطدمت بالنظام أو عندما احس النظام بخطورتها. واستمر هذا الاتجاه - الارتباط بين الحركة الاصلاحية واستخدام العنف لتحقيق التغير أو المجتمع المنشود - حتى يومنا هذا وفي الاونة الاخيرة - خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧ بدأ العامل الديني في الظهور بعد حالة الكمون الى حالة الشكل المظهري(اللحية - الحجاب.. الخ) وقد عملت القيادة السياسية في تلك المرحلة على «استثمار» هذا الدافع الديني لدى الشباب لتصفية التطرف الشيوعي في الجامعات الا أن هذه التنظيمات الدينية أخذت تنمو بمعدلات سريعة، وظهر في الساحة المصرية بعض القيادات الدينية للاخوان بعد الافراج عنهم من المعتقلات، كذلك بروز بعض التنظيمات الجديدة التي عملت قياداتها على تجنيد الشباب من اجل تغير «الواقع الجاهلي» والحكم بما أنزل الله من شرائع. وخرج من هذا المعسكر تنظيم الفنية العسكرية(١٩٧٤) والتكفير والهجرة(١٩٧٧) وتنظيم الجهاد الذي قضى على رئيس الجمهورية ١٩٨١.

ان المجتمع المصري المعاصر مازال يحمل في طياته نفس الظروف والاسباب التي خلقت هذا الفكر وهذه التنظيمات. اكثر من هذا فان نتائج الانفتاح الاقتصادي والازمة الاقتصادية، وتراجع فرص العمل في الدول النفطية - كل هذا جعل من المشكلة الاقتصادية اكثر وضوحا - وهي في نظرنا من العوامل الهامة المعجلة بظهور هذه التنظيمات. كذلك فانه الى الان هناك «تميع» للهوية الحضارية للمجتمع المصري. فالشباب القابل للتشكيل يرى، ازدواجية قيمية من حيث التناقض بين ما يأمر به الدين وبين مايراه من مظاهر النساء في الشارع المصري - ووسائل الاعلام ورجال الفكر والدين يكتبون عن الشباب المنحرف والمتعب والمتطرف والارهابي والى الان لم تبذل أي محاولة جادة لعرض اتجاهات لشباب نحو هذه الظواهر.

المراجع

(١) انظر : محمد أحمد بيومي، ظاهرة التطرف : الأسباب والعلاج. الاسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢.
(٢) سعد الدين ابراهيم. مصر تراجع نفسها - القاهرة : دار المستقبل العربي سنة ١٩٨٣، ص : ٥
(٣) أحمد كمال أبو المجد. التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق، مجلة العربي ١٩٨٢، العدد ٢٧٩، ص : ٣٦ - ٤٠. انظر ايضاً عبد العزيز كامل "القمع سبب للتطرف وليس علاجاً له "مجلة العربي، المرجع السابق ص ٤٨ - ٥١.
(٤) احمد كمال ابو المجد، «التطرف غير الجريمة والتشخيص الدقيق مطلوب» مجلة العربي سنة ١٩٨٢. العدد ٢٧٩. ص ٣٦ - ٤٠.
(٥) المرجع السابق.
(٦) انظر محمد الغزالي «حذار من التدين المغشوش» مجلة العربي، مرجع سابق، ص ٤١ - ٤٣، عبد العزيز كامل «القمع سبب للتطرف وليس علاجا له» مجلة العربي، مرجع سابق ص ٤٨ - ٥١.
محمد فتحي عثمان، «الوسيط الغائب بين الشباب والسلطان» مجلة العربي مرجع سابق ص ٥٦ - ٥٧.
(٧) يوسف القرضاوي، «علامات للتطرف الديني» مجلة العربي، مرجع سابق، ص ٣٢ - ٣٥.
(٨) احمد كمال ابو المجد، مرجع سابق، ص ٣٧ - ٣٩.
(٩) المرجع السابق.
(١٠) خالد محمد خالد، «اسباب اربعة للتطرف» مجلة العربي، مرجع سابق، ص ٥٢ - ٥٥ لمزيد من التفاصيل عن ارتباط العنف بالتيارات السياسية في مصر انظر :

محمود متولى، مصر وقضايا الاغتيالات السياسية. القاهرة : دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٥.
لطفى المراغى، قضية الاغتيالات السياسية. القاهرة، مطبعة الرياض، ١٩٨٥.
عادل حمودة، اغتيال رئيس : بالوثائق اسرار اغتيال أنور السادات. القاهرة : دار سينا للنشر، ١٩٨٥.
See : Mitchell, M, The society of Muslim Brethren, London : Oxford University Press, 1969.

انظر ايضا ماكتب عن هذه الحركة :
زكريا سليمان بيومى، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨. القاهرة : مكتبة وهبه، ١٩٧٩.
رءوف شلبى، الشيخ حسن البنا ومدرسته «الاخوان المسلمون». القاهرة : دار الاعتصام ١٩٧٨.
شوقى زكى، الاخوان المسلمون والمجتمع المصرى، القاهرة : مكتبة وهبه ١٩٥٤.
اسحاق موسى الحسينى، الاخوان المسلمون كبرى الحركات الاسلامية الحديثة، الطبعة الاولى ١٩٥٦.
جابر رزق، مذبحة الاخوان فى ليمان طره. القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٧٩.
جابر رزق، مذابح الاخوان فى سجون ناصر، القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٨٠.
لجنة كتب قومية، جرائم عصابة الاخوان، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥.
(١٢) عصام الدين العريان «المد الاسلامى فى الجامعات فى القرن الرابع عشر» مجلة الدعوة العدد ٥٥ نوفمبر ١٩٨٠ ص ٧٢ - ٧٤.
انظر ايضا :
مصطفى فرغلى، رأى فى الجماعات الاسلامية مجلة الدعوة : العدد ٣٨ لسنة ١٩٧٩ : ص ٤٥.
(١٣) يوسف القرضاوى، «صحوة الشباب الاسلامى» مجلة الامة العدد العاشر، اغسطس ١٩٨١ ص ٦ - ٧.
(١٤) المرجع السابق.
(١٥) المرجع السابق.
(١٦) المرجع السابق.
(١٧) مصطفى فرغلى، رأى فى الجماعات الاسلامية مرجع سابق، ص ٤٥ وما بعدها.
(١٨) المرجع السابق.
(١٩) المرجع السابق.
(٢٠) خالد محمد خالد «اسباب أربعة للتطرف» مرجع سابق، ص ٥٢.
(٢١) المرجع السابق.
(٢٢) لمزيد من التفاصيل عن الحركات الدينية المتطرفة التى ظهرت فى العالم الاسلامى انظر.
محمد عمارة، تيارات الفكر الاسلامى، القاهرة : دار الهلال ١٩٨٢.
محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفة واثرهم فى الحياتين الاجتماعية والادبيةلدن العراق أبان العصر العباسى الاول القاهرة : مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤.
محمد مال الله، الشيعة وتحريف القرآن، بيروت : دار الوعى الاسلامى، ١٩٨١.
أحمد علوش، الجمعية الماسونية حقائقها وخفاياها. القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٦.
خضر حمد، هذه هى الماسونية فاقتلوا جذورها. القاهرة : دار الاعتصام ١٩٨٠.
محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية. بيروت : منشورات المكتب الاسلامى ١٩٦٩.
محب الدين الخطيب، البهائية القاهرة : المطبعة السلفية، ١٩٧٣.
احمد الجبالى : البهائية فى الماضى والحاضر. الاسكندرية : المركز العربى للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
على رشدى، الحكم على البهائية. القاهرة المطبعة السلفية، ١٩٣٢.
عبد الله النورى، البهائية سراب. القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٧٠.
محمد الخضر حسين، القاديانية. القاهرة : سلسلة البحوث الاسلامية ١٩٧٠.
انور الجندى، القاديانية خروج عن النبوة المحمدية. القاهرة دار الاعتصام، ١٩٨٣.
سليمان الحلبى، طائفة النضرية تاريخها وعقائدها. القاهرة المطبعة السلفية ١٩٧٩.
عبد الحميد مهدى العسكرى، العلويون أو النصيرية، تونس : شركة الشعاع للنشر، ١٩٨٠.
(٢٣) المرجع السابق، ص ٥٥.
(٢٤) المرجع السابق.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٥٣.
(٢٦) المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤.
(٢٧) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعى العربى الجديد. بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢. ص٣٩ - ٥٠.

(٢٨) المرجع السابق.
(٢٩) المرجع السابق.
(٣٠) المرجع السابق.
(٣١) المرجع السابق.
(٣٢) عصام الدين العريان «المد الاسلامى فى الجامعات..»، مرجع سابق، ص ٧٢ - ٧٤.
انظر ايضا فرج فوده «التطرف السياسى - الدينى فى مصر» مجلة فكر الدراسات والابحاث العدد ٧ سنة ١٩٨٥. ص ١١ - ٢٦ - ندوة التطرف السياسى الدينى فى مصر، المرجع السابق عدد ٨ ديسمبر ١٩٨٥ ص ٣١ - ١١١.
(٣٣) مجلة المصور «حوار حول العنف والتنظيمات السرية فى مصر» العدد ٢٩٨٤ - ديسمبر ١٩٨١.
(٣٤) المرجع السابق.
(٣٥) المرجع السابق «ظهرت العديد من المقالات التى تناقش فكرة هذه الجماعات أو تدعو الى تفهم مشاكلهم والحوار معهم. انظر : الجرائد والمجلات المصرية عقب اى حادث عنف أو ظهور تنظيم دينى جديد.
(٣٦) المرجع السابق.
(٣٧) المرجع السابق.
(٣٨) المرجع السابق.
(٣٩) المرجع السابق.
(٤٠) المرجع السابق.
(٤١) المرجع السابق.
(٤٢) المرجع السابق.
(٤٣) المرجع السابق.

خيار القوة المسلحة
لدى الجماعات الاسلامية المتطرفة
تاريخه وسنده

د. خليل عبد الكريم

فى مصر والجزائر وتونس والأردن واليمن والسعودية(الجيهمان) تسعى الحركات الأصولية الإسلامية المتطرفة إلى إقامة دولتها بقوة السلاح، وغالباً ما يثير ذلك عجب الكثيرين من خصومهم، حتى الذين يقفون معهم على ذات الأرضية - أرضية الدين - مثل المتنفذين فى المؤسسات الدينية الرسمية يرون أن هذه الحركات جنحت عن طريق الإسلام السوىّ بل إنهم يذهبون إلى أنها خلعت عنها ربقته لإنه - بنظرها - يحض أتباعه المؤمنين به على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

وهنا مكمن الخطأ الذى ينزلق إليه البعض سواء عن حسن نية أو عن تردد وإحجام أو انعدام الرغبة فى إعلان الحقيقة لدى البعض الآخر، فهذه الحركات لاتبشر بالدين الإسلامى ولاتدعو غير المسلمين إلى دخوله(إعتناقه) أو المسلمين إلى العودة إلى أحكامه وتعاليمه الصحيحة، حتى يقال لها إن ذلك يجب أن يتم بالحسنى، ولكنها تعلن بصراحة ووضوح لالبس فيهما عزمها على إقامة دولة الإسلام.ولعل الفرق بين الأمرين واضح :

بين الدعوة إلى الله وإلى سبيله وهذه تكون بالمواعظ والخطب المنبرية... الخ وبين الإصرار على إقامة دولة تطبق الشريعة الإسلامية فى بلاد تدين بالإسلام ولكنها لاتسير على شرعه، وهذا لايتم إلا عن طريق القوة المسلحة.ففيم إذن الخلط بينهما !

ومن الملفت للنظر أن ذلك (الخلط) لم يحدث على الإطلاق وبصورة حاسمة لا فى «النصوص المقدسة» ولا فى ما قام به محمد - ص - عندما أنشأ دولته فى يثرب. واذا كان هذا الخلط يغتفر للذين لم يدرسوا «النصوص المقدسة» و«السيرة النبوية» هؤلاء الذين يعتبرون أن هذه «الثقافة» نافلة إن ألموا بها فخير وإن لم يلتفتوا إليها فلا تثريب عليهم - وهذا لاشك موقف خاطىء من كثير من «المثقفين» وخاصة من مّدعى التقدمية واليسارية - نقول إن كان لهؤلاء عذرهم، فما هو إذن عذر رؤساء شئون التقديس والعاملين فى حقله عموماً الذين تفقهوا فى الدين وتعمقوا فى دراسة «السيرة النبوية» أو أحاطوا بها على أقل تقدير ؟

وفيم إذن هذه المحاولات اليائسة أو البائسة التى يباشرها الأخيرون فى مجادلة أمراء وأعضاء الحركات الأصولية الإسلامية المتشددة ؟ والتى انتهت وكان ذلك متوقعاً بل محتوماً إلى القطيعة التامة والإخفاق الذريع، ذلك أن الفريقين يجريان فى مضمارين متباينين بل ولا نكون مغالين إذا أكدنا أنهما يتكلمان لغتين مختلفتين أشد ما يكون الإختلاف، فالفريق الأول يتحدث عن الدولة الإسلامية وانها يجب أن تتأسس على دوى المدافع وجماجم

د. خليل عبد الكريم - مفكر إسلامى

الشهداء. أما الفريق الآخر فمجال طروحاته الدعوة إلى سبيل الله وهذه بداهة تتم بالحسنى والكلمة الطيبة إذ لا يتصور أن تتم بنقيض ذلك، وتتسلح بالصبر والعفو والتسامح وتتحمل العذاب والاستهزاء وهذا ما حدث بالفعل في مكة في فجر الإسلام وهي أيام الاستضعاف. ومع كل فريق «نصوص مقدسة» قاطعة صريحة لالبس فيها، تكاد تكون محكمة إن لم تكن كذلك بالفعل، بالاضافة إلى وقائع تاريخية موثقة من سيرة محمد - ص - وأصحابه - رض - دونتها صحاح السنة وكتب السيرة التي تلقتها الأمة بالقبول والتجلة التي تقرب من حد التقديس، ولاسبيل إلى الطعن في حجج كل فريق إلا بانكار النصوص المقدسة والوقائع الثابتة، وهذا مستحيل، أو بتفسير النصوص تفسيراً ظاهر الفساد عن طريق ليّ أعناقها وتحميلها مالا تطيق وهذا أمر مكشوف لكل ذي بصر وبصيرة.

وهذه إشكالية محيرة : كيف يمكن التوفيق إذن بين أسانيد كل فريق وهي في نفس المستوى من حيث قطعية الورود والدلالة، والتناقض في «النصوص المقدسة» مرفوض والذي يقول به يخرج عن الملة والعياذ بالله تعالى، ويعرّض نفسه لتوقيع حد الردة عليه مالم يتب عنه قبل مضي ثلاثة أيام كوامل.

والحل الذي يتناساه البعض عن جهل أو تجاهل أو تخاذل هو :

أن «النصوص المقدسة» و«وقائع السيرة» التي يتمسك بها كل فريق، وردت(=بالنسبة للنصوص) أو حدثت(=بالنسبة للوقائع) في مجالين متغايرين وفي وضعيتين مختلفتين، فالدعوة بالحسنى جاءت في نطاق التبشير بالدين وحدثت في زمن الإستضعاف، أما «آية السيف» والغزوات والسرايا والبعوث فقد لازمت تأسيس الدولة وحمايتها من الأعداء المتربصين بها سواء من العرب(الكفار والمشركين) أو من أهل الكتاب(اليهود والنصارى = المسيحيين) وكلها تشكّل عهد التمكن والإستقواء

(٢)

أما عن فترة الإستضعاف التي هي فترة الدعوة إلى الله والتبشير بالإسلام :

فـ عن ربيعة بن عباد الدؤلي رضي الله عنه قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بـ «ذي المجاز» يطوف بالناس ويتبعهم في منازلهم ويدعوهم إلى الله ويقول : إن الله يأمركم أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئاً]«١».

وكذا طلب النصرة والمنعة من القبائل [عن عبد الله بن كعب بن مالك رضي الله عنهما قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث سنين من نبوته مستخفياً ثم أعلن في الرابعة فدعا عشر سنين يوافي الموسم يتبع الحاج في منازلهم بـ«عكاظ ومجنة وذي المجاز» يدعو إلى أن يمنعوه حتى يبلّغ رسالة ربه عز وجل ولهم الجنة فلا يجد أحداً ينصره، حتى إنه يسأل عن القبائل ومنازلهم قبيلة قبيلة]«٢».

والأحاديث في هذا الشأن كثيرة ومتعددة.

ولكن محمدا - ص - قوبل من صناديد قريش بالاستهزاء وكان المستهزئون هم :

أبا لهب وعقبة بن أبي معيط والحكم بن أبي العاص والأسود بن عبد المطلب والأسود بن عبد يغوث والعاص بن وائل والوليد بن المغيرة وابن العيطلة، ولم يكن أمامه من سبيل لرد إستهزائهم إلا أن(شكاهم إلى جبريل)«٣».

بخلاف المجاهرين له بالظلم مثل : عتبة وشيبة إبني ربيعة وأمية وأبيُ إبني خلف والنضر بن الحارث وعديّ بن الحمراء وغيرهم.

وسافر إلى الطائف علّه يجد فيها نصيراً بعد أن مات عمه أبو طالب الذي كان يحامي عنه ولكنهم هناك واجهوه بالجفوة والصد [وأغروا به سفهاءهم فجعلوا يرمونه بالحجارة حتى إن رجلي رسول الله صلى الله عليه وسلم لتدميان وزيد بن حارثة يقيه بنفسه حتى لقد شج في رأسه]«٤» وهنا رفع محمد - ص - **شكواه مباشرة إلى ربه**، ذكر فيها الاستضعاف والهوان على الناس والتجهم من البعيد وتملك الأمر من قبل العدو [**اللهم اليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس** يا أرحم الراحمين **أنت رب المستضعفين وأنت ربي** إلى من تكلني **إلى بعيد يتجهمني أم إلى عدو ملكته أمري**، إن لم يكن بك غضب عليّ فلا أبالي..]«٥».

وكانت حالة الصحابة - خاصة الذين لاسند لهم ولامعين - أشد بلاءً ومحنتهم أكثر قسوة فقد صب عليهم عتاة قريش العذاب صباً واختصوا بذلك الرقيق والموالي مثل : بلال وعمار وياسر وخباب وأبي فكيهة، وعامر بن فهيرة...الخ.

ومن النساء : سمية وزنيرة وحمامة وأم عُميس والنهدية وابنتها وغيرهن، حتى من كان منهم من قريش بل ومن ذؤابتها العليا لم يطق العنت والجور فهاجر إلى الحبشة منهم : عثمان بن عفان وزوجته رقية بنت محمد(ص) وجعفر بن أبي طالب وزوجته و أبو حذيفة ابن عتبة بن ربيعة وإمرأته وعمرو بن سعيد بن العاص وإمرأته

وعثمان بن مظعون وغيرهم ممن هم أقل مكانة، ولما استمر الايذاء ولم يهمد فتكررت الهجرة إلى الحبشة، إلى أن جاء الفرج على يد اليثاربة من الأوس والخزرج والهجرة إلى المدينة. وهذه الحقبة كما كانت هى حقبة الدعوة إلى الله والتبشير بالدين الجديد كانت فى ذات الوقت تمثل عهد الاستضعاف والهوان على الناس، ولذا فقد كان من البديهى أن تجيء نصوصها تحث على الدعوة بالحسنى والكلم الطيب والصبر على الأذى وتحمل العذاب والصبر عليه :

[صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة] - متفق عليه.

[لكم دينكم ولى دين] «٦» [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن] «٧» [ولاتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن] «٨»

(٣)

بالهجرة إلى يثرب إنتهى زمن الإستضعاف وبدأ عهد التمكن والاستقواء ولم تعد هناك حاجة إلى اللجوء إلى القبائل لطلب النصرة منها والمنعة، وتغير الحال من النقيض إلى النقيض، فأخذت الغزوات والسرايا والبعوث فى الظهور وكانت لأغراض متعددة، ولكنها جميعاً كانت فى سبيل شد أزر الدولة الفتية التى بدأت تتخلق ملامحها فى رحم مجتمع المدينة(يثرب) وتقوية أساسها وتعلية بنيانها :

من تلك الغزوات والسرايا والبعوث ما كان لدافع إقتصادى مثل سرية حمزة بن عبد المطلب وسرية عبيدة بن الحارث وسرية عبد الله بن جحش وغزوة بدر الكبرى أو الثانية وبنى المصطلق ووادى القرى.

ومنها ما كان لردع القبائل التى طفقت تناوىء الدولة مثل غزوة ذى أمر أو غزوة غطفان وغزوة ذى الرقاع وغزوة دومة الجندل وغزوة بنى سليم وغزوة العشيرة.

ومنها ما قصد به تأديب من نقض عهده مع الدولة أو شرع فى خيانتها مثل :

غزوة بنى قينقاع وغزوة بنى النضير وغزوة بنى قريظة وجميعهم يهود .ومنها ماكان لأخذ الثأر ممن تجرأ على هيبة الدولة أو دبر للتعرض لها مثل :

غزوة بدر الأولى والسويق وبنى لحيان وذى قرد. ومنها ماكان لحماية خاضرة الدولة وصد محاولة غزوها وأشهرها غزوتا أحد والخندق وأقل منهما شهرة بدر الثالثة وحمراء الأسد.

ولم يقتصر الأمر على التصدى للقبائل والعشائر التى ناصبت دولة المدينة العداء بل شمل الأفراد الذين أخذوا يناوئونها ويحرضون عليها، وأبرز مثلين نذكرهما فى هذه الخصوصية :

مقتل كعب بن الأشرف وأبى رافع سلام بن أبى الحقيق اليهوديين بأمر مباشر من محمد - ص -، أما كعب بن الأشرف فقد تولى أمره محمد بن مسلمة وجماعة من الأوس، لإن كعباً كان يؤذى محمداً - ص - ويدعو إلى خلافه(وقالوا : كلنا يارسول الله نقتله)(٩)، وتم قتل أبى رافع على يد عبد الله بن عكيتك ومعه أربعة نفر كلهم من الخزرج(فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه وتداعوا فى قتله)(١٠) أى ادعى كل منهم أن ضربته كانت القاتلة والعلة فى قتله انه كان يؤلب على محمد - ص - ويحزب الاحزاب ضده.(١١)، وقتل كعب بن الاشرف وأبى رافع بأمر مباشر من محمد - ص - شخصياً هو السند الشرعى التى تستند إليه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة وخاصة فى مصر فى حلبة التصفية الجسدية لخصومهم أو أعدائهم حسب تعبيرهم ماداموا يقفون حجرعثرة فى طريق عزمهم على إقامة دولتهم حتى ولو كانوا خصوم رأى لايحملون السلاح فى وجوههم مثل الشهيد الدكتور فرج فودة بحجة أن كلاً من كعب وأبى رافع لم يكن من المقاتلين بل كانت مناجزتهما لمحمد - ص - قاصرة على اللسان.

وكما تغيرت الأفعال تغيرت النصوص المقدسة وتبدلت لهجتها، فبعد أن كانت تنص على [لكم دينكم ولى دين] (١٢) أصبحت [أن الدين عند الله الاسلام] (١٣) [ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل فيه] (١٤)، وبعد الحض على الصبر على الأذى والتعذيب والتجهم من البعيد وتملك الأمر من العدو والهوان على الناس وتحمل ذلك كله فى سبيل الله تحولت النصوص سواء بالنسبة إلى العرب الذين لم يتابعوا محمداً - ص - على دينه(الكفار والمشركين) او إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارى(المسيحيين) إلى أفق آخر مباين تماماً للأفق الأول :-

فبالنسبة للفئة الأولى :

[واقتلوهم حيث ثقفتموهم] «١٥»أى وجدتموهم، و[فخلوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم] «١٦» و[فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد] «١٧» - وهى الآية المعروفة بـ(آية السيف) والتى يرى كثير من ثقاة مفسرى القرآن أنها جبت آيات المسالمة والصفح والعفو وأن القتل يتعين أن يلحق حتى بمن وقع أسيراً فى أيدى المسلمين، والشق الأخير طبقه محمد بن عبد الوهاب إمام الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية فى القرن الثامن عشر الميلادى فكان يأمر بقتل الأسرى حتى

ولو كانوا مسلمين مادامو لم يتابعوه على رأيه، وعموماً فإن هذا التفسير لآية السيف بأكمله هو الذى تتبناه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة فى مصر والجزائر على وجه الخصوص.

أما بالنسبة للفئة الأخرى: اليهود والنصارى (المسيحيين):

[ولاتؤمنوا إلا لمن تبع دينكم] «١٨» و[ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم] «١٩»، ولكن أبلغها فى الدلالة على ماتذهب إليه فى هذه الخصوصية الآية المعروفة بـ(آية الجزية): [قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولاباليوم الآخر ولايحرمون ما حرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] «٢٠» والذى يقرأ إصدارات الجماعات الأصولية الإسلامية المتشددة فى مصر يتأكد أنها ترى قتال أهل الكتاب الذى ورد بهذه الآية أمرا إلهيا ماضيا إلى يوم القيامة ولم يرد ما ينسخه ومن ثم فيتعين على المسلمين انفاذه ولايكفون عنه إلا فى حالتين:

«أ» ان يعتنق اليهود والنصارى دين الاسلام

«ب» أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ويرفضون بشدة التأويلات التى يعمد إليها بعض المستنيرين من الإسلاميين للتخفيف من صرامة الآية، ويعتبرون ذلك تخاذلاً بل كفراً لإنه حكم بغير ما أنزل الله.

اذن خطاب «النصوص المقدسة» تغير تماماً:

فهو فى حال الاستضعاف شىء وفى حالة الاستقواء والتمكن شىء آخر. وبالمثل فإن الأفعال وهى أبلغ إبانة وأشد إيضاحاً إختلفت كذلك كما شرحنا من فترة إلى أخرى، وبلاغة الأعمال ودلالتها أقوى بما لايقاس لإن النصوص من المحتمل أن يُعمد إلى تفسيرها مما قد يخفف من أحكامها بوضع شروط أو ضوابط لم تصرح هى بها أو حتى لا تسمح بها أو تتسع لها ولكنها من(إبداع)المفسرين فحسب أما الأفعال مثل الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفية الجسدية وكلها ثابتة فى دواوين السيرة المعتمدة وموسوعات التفسير التى خلفها أكابر المفسرين، وكتب «أسباب النزول» فمن المحال تحريفها أو إنكار رواياتها.

حال الإستضعاف هو ذاته حال الدعوة إلى الله والتبشير بالعقيدة الجديدة ومن البديهى أن تجىء النصوص فى هذا الميدان هينة لينة سمحة.

أما حال الإستقواء فقد كان زمن قيام الدولة، وقيام الدولة على طول التاريخ وفى جميع أقطار الأرض يلزمه أسلوب آخر معروف. والجماعات الأصولية الإسلامية المتشددة لاتبشر بالإسلام فهو الآن ليس بحاجة إلى مزيد من الأتباع اذ بلغ عدد معتنقيه ملياراً وقيل أكثر وهى لاتفكر فى ذلك، واصداراتها التى إطلعنا عليها لاتشير إليه لامن قريب ولامن بعيد، إنما هى بجلاء ووضوح تنادى باقامة «الدولة الإسلامية» على دار الإسلام وبعضها يضيف وعلى دار الكفر أيضاً كما فعل سلفهم الصالح ومن ثم فإن خطابها لم ولن يحمل فى طياته: العفو والصفح والمسالمة بل نادى بالعنف ورفع السلاح، وأعمالها حققت ذلك عملاً على أرض الواقع سواء ضد الحكومات(الكافرة) أو الأشخاص وما تذيعه وسائط الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية كل يوم تقريباً وخاصة فى مصر والجزائر يصدق ذلك ويوثقه، ومن ثم فإن الذين يحاورونها ويطلبون منها أن تغير لهجة خطابها إلى الدعوة بالتى هى أحسن أو حتى بالحسنى وترك السلاح إلى المواعظ والخطب المنبرية، يثبتون أنهم يجهلون طبيعتها وبنيتها وكينونتها والرسالة التى نذرت نفسها لتحقيقها، وهذه هى العلة فى إخفاق «فشل» رؤساء شئون التقديس فى مصر بالأخص(الأوقاف - الأزهر - الإفتاء) فى فهم حقيقة هذه الجماعات أو لعلهم يفهمونها ولكنهم لايجرؤون على التصريح بذلك لإعتبارات لاتخفى على اللبيب الفطن.

(٤)

الجماعات الأصولية الإسلامية المتشددة أو المتطرفة فى مصر وفى غيرها من البلاد أعلنت صراحة أنها لاتبغى فقط بل هى تجاهد وتقاتل لإقامة «دولة الإسلام» وحتى لانتجاوز الحيز المسموح لنا به نكتفى بـ «تنظيم الجهاد فى مصر» وهو باتفاق الباحثين أكبرها وأخطرها والذى قام بأعمال خطيرة فى السنوات الأخيرة:

[إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة قد بشر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا فضلاً عن كونهما أمرا من أوامر المولى جلّ وعلا، وأجب على كل مسلم بذل قصارى جهده لتنفيذه] «٢١» وبعد عدة صفحات يرتقى باقامة الدولة الإسلامية من درجة الواجب إلى مرتبة الفرض [.. ومنه فان حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين فبالتالى **قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين**] «٢٢»

أول من يقف حجر عثرة فى سبيل إقامة الدولة الإسلامية هم الحكام. تماماً مثلما كانت تقف حكومة الملأ(ملأ قريش) فى مكة وزعماء قبائل ثقيف وغطفان وسُليم وعضل والقارة وغيرهم عقبة فى طريق إقامة الدولة فى يثرب / المدينة، وكما شنت الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفية الجسدية عليهم حتى أزيحوا من الطريق

ودخلوا فى نهاية المطاف فى طاعتها، كذلك الشأن ذاته مع حكام المسلمين، وإذا حاج أحد أمراء الجماعات بأن هؤلاء الحكام مسلمون يقيمون شعائر الإسلام ولم يمنعوا أحداً من أدائها بل ربما شجعوا على ذلك بإقامة المساجد وبعثات الحج وإذاعة القرآن ورفع الأذان فى الإذاعة والتلفزيون والإحتفال بالمناسبات الدينية والمواسم الربانية وإصدار المجلات الدينية وبث الأحاديث والروحانيات فى الراديو والتلفاز... الخ، كان الرد أنهم [فى ردة عن الإسلام تربوا على موائد الإستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لايحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلى(= الواحد منهم) وصام وادعى أنه مسلم] «٢٣» وذلك حتى تتم المماثلة الكاملة بين هؤلاء الحكام وبين أعداء الدولة الأولى - دولة محمد(ص) فى يثرب - وحتى يطبقوا فى حقهم نصوص القتال وخاصة «آية السيف» ويغدو الجهاد ضدهم «فرض عين» وقتالهم هو قتال «البغاة الصائلين المعتدين» وأموالهم وسلبهم حلال كما أن إعانتهم ومساعدتهم بأى صورة محرمتان، وكل من والاهم صار مع أعداء الله ورسوله وقاتلاً للمسلمين [ولاينضم إليهم طوعاً من المظهرين الإسلام إلا منافق أو زنديق أو فاجر] «٢٤» والعبارة الأخيرة لالبس فيها وفى دلالتها وأنها تعنى فى المقام الأول رؤساء شئون التقديس فى المؤسسات الدينية الرسمية.

وإذ أن اليوم مثيل الأمس، فقد أعاد مؤلف «الفريضة الغائبة» للأذهان الأعمال التى بوشرت البارحة وأطلق عليها «تخطيطات إسلامية» مؤكداً على أنها [تمضى أحكامها على كثير من المسلمين] «٢٥» وذكر فى مقدمتها مقتل كعب بن الأشرف وعلله بأنه أمعن فى إيذاء المسلمين ثم أخباراً عن بعض الغزوات والسرايا والإغارة ليلاً على الأعداء وجواز قطع أشجار الكفار وتحريقها وأنه لايجوز الإستعانة بالمشركين والكفرة [إلا أن يكونوا خداماً للمسلمين] «٢٦» وأضاف أنه رأى الإمام مالك شيخ المذهب المعروف.

وإذ أن الهدف الوحيد بل الأوحد هو إقامة «الدولة الإسلامية» مثل دولة يثرب / المدينة فإن المؤلف يقرر صراحة أن ما تقوم به بعض الجمعيات(الإسلامية) من أعمال خيرية أو الإشتغال بالطاعة وكثرة العبادة أو الإشتغال بالعلم(=الدينى) أو حتى إقامة حزب إسلامى وتكوين قاعدة عريضة توطئة لإقامة الدولة المنشودة أو الهجرة لبلد آخر ومن دار الكفر إلى دار الإيمان «٢٨»، وهذه الأعمال جميعها لاتغنى فتيلاً ولاتشكّل بديلاً عن الخروج على الطواغيت الحاكمة بغير ما أنزل الله وقتالهم والجهاد ضدهم(وهو الفريضة التى أصبحت غائبة) «٢٩».

لقد تردد كثيراً على أقلام العديد من الباحثين من كافة الاتجاهات وفى مختلف البلاد العربية [أن العدوانية التى تظهرها بعض الفئات الدينية المتطرفة ليست الانعكاس للروح الدينية التى تحتويها ولكنها التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد بالتهميش والانعزال والتضييق الذى تعيشه فئات عديدة من المجتمع وغياب الإمكانيات والوسائل المتطورة لتجاوزه] «٣٠» وأيا كانت درجة الصواب فى هذا الرأى فإن الذى لامرية فيه أن خيار القوة المسلحة الذى تنتهجه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة له تاريخيته وسنده من «النصوص المقدسة» وهذا فى مذهبنا ما يجب التسليم به حتى يمكن فهم هذه الجماعات الفهم الأمثل وحتى يتسنى -لمن يريد- محاورتها والتعامل معها بطريقة صحيحة.

المراجع :

«١» إبن عبد البر فى «الدرر فى إختصار المغازى والسير» - ص ٢٠ - خرج نصوصه وعلّق عليه د/ مصطفى أديب البغا - الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - مؤسسة علوم القرآن - دمشق / بيروت.
«٢» أخرجه أبو نعيم فى «دلائل النبوة».
«٣» إبن عبد البر - المرجع السابق ص ٣٠.
«٤» أورده إبن سعد فى «الطبقات الكبرى».
«٥» أورده إبن هشام فى «السيرة النبوية».
«٦» الآية السادسة من سورة «الكافرون» وهى مكية.
«٧» الآية الخامسة والعشرون بعد المائة من سورة «النحل» وهى مكية.
«٨» الآية السادسة والأربعون من سورة «العنكبوت» وهى مكية.

«٩» إبن عبد البر - المرجع السابق ص ١٢٥.
«١٠» إبن عبد البر - المرجع السابق ص ٢١١.
«١١»باختصار من كتابى «المغازى» للواقدى - تحقيق مارسدن جونس - د. ت. من منشورات الأعلمى للمطبوعات - بيروت و«الدرر فى اختصار المغازى والسير» لإبن عبد ربه مرجع سابق.
«١٢»انظر الهامش السادس
«١٣» الآية التاسعة عشر من سورة «آل عمران» وهى مدنية.
«١٤» الآية الخامسة والثمانون من سورة «آل عمران» وهى مدنية
«١٥» الآية ١٩١ من سورة «البقرة» وهى مدنية.
«١٦» الآية ٩١ من سورة «النساء» وهى مدنية
«١٧» الآية الخامسة من سورة «التوبة» وهى مدنية.
«١٨» الآية ٧٣ من سورة «آل عمران» وهى مدنية.
«١٩» الآية ١٢٠ من سورة «البقرة» وهى مدنية.
«٢٠» الآية ١٩ من سورة «التوبة» وهى مدنية.
«٢١» محمد عبد السلام فرج فى «الفريضة الغائبة» ص ٢٢٤ - أوردته نعمة الله جنينة كملحق لكتابها «تنظيم الجهاد هل البديل الإسلامى فى مصر» - العدد/ ١٨ من سلسلة «كتاب الحرية» - الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨ م
«٢٢» المرجع السابق ص ٢٢٧.
«٢٣» المرجع السابق ذات الصفحة.
«٢٤» المرجع السابق ص ٢٣٠.
«٢٥» المرجع السابق ص ٢٣٨.
«٢٦» المرجع السابق ص ٢٦٠.
«٢٧» المرجع السابق ص ٢٦٥.
«٢٨» باختصار من «الفريضة الغائبة» من الصفحات ٢٣٩ حتى ٢٤٥ المرجع السابق.
«٢٩» هذا هو الذى دفع المؤلف إلى إختيار عنوان كتابه
«٣٠» برهان غليون فى «نقد السياسة - الدولة والدين» ص ١٦ - الطبعة الأولى ١٩٩١ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت.

الحاكمية تتحدى

د . حسن حنفى

أولا : المثقفون والدولة:

يعز على المفكر أن يجد معظم المثقفين فى كنف الدولة وفى صفها. يقومون بدور أئمة الهدى، يخرجون الناس من الظلمات الى النور، ومن الضلال الى الهدى. وهو نفس منطق الفرقة الناجية الذى يحكم الدولة وخصومها. فالدولة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وأن المعارضة هالكة فى النار. والمعارضة كرد فعل على الدولة تجعل نفسها الفرقة الناجية، وأن الدولة هالكة فى النار. وهو نفس المنطق الاطلاقى الاستبعادى الذى يحكم الفريقين، منطق التكفير والتخوين المتبادلين، تكفير المعارضة للدولة، وتخوين الدولة للمعارضة.

ولما كان للدولة الحديثة خصمان: الحركة الاسلامية والحركة العلمانية، ليبرالية أو اشتراكية أو ماركسية، الاخوان المسلمون من ناحية والوفد والناصريون والماركسيون من ناحية أخرى فانها اعتمدت على ضرب الفريقين بعضهما ببعض لنفى أحدهما بالآخر، والاعتماد مرةعلى كل فريق لتصفية الفريق الآخر حتى يبقى الحكم للدولة بعد اضعاف الجناحين الرئيسيين فى المعارضة. فقد اعتمد الحكم فى مصر فى السبعينات على الجماعات الاسلامية، سلّحها وشجّعها، من أجل تطهير الجامعات المصرية من الاشتراكيين والتقدميين الممثلين فى " نادى الفكر الناصرى ". وتم لها ما أرادت. ثم بدأت الدولة تسير أكثر مما يجب فى التحالف مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية. فانقلبت عليها الجماعات الاسلامية واغتالت رمز الدولة فى ١٩٨١. وفى أواخر الثمانينات عندما اشتدت وطأة الجماعات بدأت الدولة فى الانفتاح على بعض كتاب اليسار العلمانى من أجل مصلحه مشتركة وهو الوقوف أمام الجماعات الاسلامية باعتبارها خطراً مشتركاً يهدد الجميع. فهى العدو الذى يعمل ضد مصلحة الوطن بالتنسيق مع ايران والسودان وكأن أمريكا واسرائيل هما الصديقان !

والآن، الدولة فى تقهقر، والجماعات الاسلامية فى تقدم. الدولة فى حالة دفاع عن النفس، والجماعات فى حالة هجوم على الغير. تحاصر الدولة حيا شعبيا بخمسة عشر الف جندى فى حى امبابة، وتستعمل الاسلحة الثقيلة والصواريخ والطائرات المروحية لمهاجمة المنازل. وتنحسر الدولة على الديمقراطية وهى أول من يقضى عليها بمنع تكوين الاحزاب الفعلية وتزوير الانتخابات وتغيير قانون النقابات، وتندد باستعمال العنف من الخصوم وهى أول من يستعمله. والمثقفون يسيرون مع الدولة طمعاً فى منصب. وهم أول الضحايا بعد أن تلفظهم الدولة إذا ما تغيرت موازين القوى، وأعادت الحساب، من أين يأتى الخطر.

د. حسن حنفى - أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

والكل حريص على السلطة، من بيده السلطة ويضحى بالوطن وبالمواطنين فى سبيلها كما تفعل الدولة،ومن هو خارج السلطة وينازع الدولة سلطانها لأنه أحق منها بها، ومن يخدم الفريقين، الدولة أو خصومها من جماهير المثقفين لعلهم يحصلون على شىء من السلطة، فى العاجل من الدولة أو فى الآجل من خصومها.

ظاهرة الجماعات الاسلامية اذن ظاهرة سياسية بالأساس. يظهر فيها الدين كأداة للاحتجاج نظراً لأنه أقرب الايديويوجيات الى قلوب الناس وعقولهم، ممتد عبر التراث، يشكل ثقافتهم، ويحدد تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك، وليست ظاهرة دينية.

الدين نفسه كالفن والفكر والعلم والاخلاق والقانون والسياسة، ظاهرة اجتماعية فى الفكر والممارسة مثل باقى الظواهر الانسانية. ومن ثم تكون معالجتها معالجة اجتماعية سياسية. يمكن للحجج النقلية أن تكون أداة مساعدة لتحليل فكر الجماعات كما يبدو من نصوصهم. فهو فكر نصى فى صياغته وان كان اجتماعيا فى نشأته. لكن التحليل الاجتماعى لظاهرة موجودة لا يعتمد إلا على معرفة الاسباب الفعلية لنشأة الظاهرة وتكوينها بعيدا عن أخلاقيات ما ينبغى أن يكون وشرعياته. الوصف الموضوعى الذى يتتبع نشأة الظاهرة وتكوينها هو الحكم عليها، حكم من الداخل وليس حكما من الخارج.

لذلك تعتمد هذه الدراسة على التنظير المباشر للواقع، وتحليل التجارب الحية، ووصف الأحداث المؤسفة التى يعيشها الجميع. المعرفة المباشرة من الواقع الحى أصدق من المعرفة المكتسبة عن طريق التحليلات الاحصائية الكمية والكيفية واستعمال هذه المناهج أو تلك أو هذه النظريات أو تلك، ومعظمها مستقى من علوم الاجتماع الغربية والتى تحتاج الى مراجعة قبل الاستعمال، وتحقق من صدقها قبل التطبيق. هذه دراسة أولية لا تعتمد على الدراسات الثانوية، رؤية مباشرة للواقع دون متوسطات نصية من أدبيات الموضوع، وما أكثرها.

والهدف من هذه الدراسة " الحاكمية تتحدى " هو التعبير عن لسان حال الجماعات الاسلامية وتصورهم للعالم وبواعثهم وأهدافهم تحليلا شعوريا عند الباحث وقد لا يكون شعوريا عند المبحوثين حتى ابلغ رسالتهم للناس واعرض حالتهم على مثقفى مصر وقضاتها. فأنا من جمهور المثقفين، وقاض من القضاة أحكم بين الدولة وخصومها، وأعرض حالة تسفك فيها الدماء كل يوم من الطرفين كما فعل ابن رشد من قبل بين المعتزلة والاشاعرة فى مناهج الأدلة " وبين الفلاسفة والغزالى فى تهافت التهافت ". لست منحازا الى أى أحد من الفريقين ولكنى منحاز الى مصر وشعبها، حقنا للدماء، وحرصا على الوحدة الوطنية، وتأكيداً على أن هذا الوطن للجميع. قد يرفضنى الخصمان ولكنى لا أرفض أحداً.

ثانيا: تحليل شعار " الحاكمية لله ".

" الحاكمية لله " شعار هجومى لتقويض الانظمة القائمة التى تنقصها الشرعية وتفتقر الى نظرية فى السيادة. باسم من تحكم ؟ ومن الذى فوضها للحكم ؟ وهى نوعان: الاول نظام ملكى أو أميرى يقوم على الوراثة، ملك ابن ملك، وأمير ابن أمير. مات الملك عاش الملك. مات الأمير عاش الأمير. كما هو الحال فى المغرب والأردن وشبه الجزيرة العربية وسطا واطرافا. وهو نظام غير اسلامى، ابتدعه الأمويون أولا ثم سار فيه العباسيون ثانيا، وكان الحكم البيزنطى الملكى هوالنموذج ثالثا. واستمر الحال كذلك فى التاريخ حتى الثورات العربية الأخيرة. وهو نظام غير شرعى لأن الامامة فى الاسلام، تراث الأمة ومصدر شرعيتها، عقد وبيعة واختيار. ولا تتوفر فيه شروط الامامة من علم وقوة وعدل وتقوى كما حددها الفقهاء. هو أقرب الى التعيين بالوراثة بإرادة الملك السابق. والثانى نظام عسكرى منذ الثورات العربية الأخيرة التى قام بها الضباط الأحرار ضد الملوك والأمراء وان انتهكوا الحريات بعد ذلك. فقد قاموا بانقلابات عسكرية ضد نظم الاقطاع المتعاونة مع الاستعمار كما هو الحال فى مصر وسوريا والعراق والسودان، وموريتانيا والصومال، وكانوا قيادة جيوش التحرير الوطنية التى قادت حروب التحرير والاستقلال الوطنى كما هو الحال فى الجزائر واليمن. وهو نظام يقوم على الشوكة بتعبير الفقهاء القدماء أو على الغلبة بتعبير الحكماء. وهو أيضا نظام غير اسلامى لأنه لم يأت بالتبعية من أهل الحل والعقد وإن قام بعد ذلك بانتخابات صورية يكون فيها الضابط الحر، قائد الجيش ووزير الدفاع ومدبر الانقلاب هو المرشح الوحيد، وما على المواطنين إلا أن يقولوا نعم أولا، نعم للوطنية ولا للخيانة، وتكون النتيجة ٩و٩٩٪ من اصوات الناخبين الاحياء منهم والاموات للبطل المغوار، الرئيس الافخم، والقائد الملهم، وكبير العائلة، والأخ الاكبر. كما تجمل النظم الملكية نفسها بمجالس شورى صورية على الطريقة القبلية تحت الخيمة لابداء الرأى والنصح لشيخ القبيلة الذى يعطى العطايا لأفراد الاسرة المالكة اقتساما للغنيمة باسم القبيلة.

كلا النظامين اذن، الملكى والعسكرى، غير شرعيين. تنقصهما الشرعية والسيادة. لا يدين لهما أحد بالولاء

شرعاً. تبدو الدولة مغتصبة للحكم. ويبدو المجتمع المستسلم لسلطتها جاهليا كافرا. فلو خُيّر شاب فى مقتبل العمر، طاهر مثالى، يتوق الى حلم حياته، مجتمع شرعى طاهر ويريد الاختيار بين الحاكمية للملك وللأمير أو الحاكمية للضابط والجندى من ناحية وبين الحاكمية لله من ناحية أخرى فلا مجال للتردد فى اختيار الحاكمية لله. فالله لا يورث ولا يُورّث، ولا يزور الانتخابات، ولا يجرى الانقلابات، ولا يضطهد المعارضين، وهو الحاكم العدل الذى لا يظلم.

ولو سئلت الجماعات: عرفنا الجانب السلبى الهادم فى الحاكمية لله وأنها ضد حاكمية البشر عن حق فماذا يعنى الشعار ايجابا مادام الله لا يحكم مباشرة ؟ وهنا يستعصى الجواب. فقوة الشعار فى سلبه. وقد لا يكون هناك بناء بديل. ايجابه فى سلبه وليس له ايجاب مستقل عن السلب. ومن هنا غاب المضمونان الاجتماعى والسياسى للشعار لأن الجماعات بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح بعد الجانب الايجابى للشعار. ما شكل الدولة ؟ ما نظامها الاقتصادى ؟ ما سياستها فى الاجور ؟ ما رؤيتها لملكية الأرض والمصنع ؟ وما هى علاقاتها الدولية ؟ ماذا تفعل الجماعات اليوم لو استلمت السلطة اليوم بانقلاب كما حدث فى السودان أو بثورة كما حدث فى ايران أو بانتخاب حر كما حدث فى الجزائر قبل انقلاب الجيش على نتائج صناديق الاقتراع، كيف تدير شئون الدولة ؟ ماذا تفعل بالسلطة ؟ مبايعة سقيفة بنى ساعدة، البيعة الخاصة ثم البيعة العامة كما حدث فى بيعة أبى بكر بعد وفاة الرسول عهد الخليفة لخليفة كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر ؟ حصر الخلافة فى ستة ثم تنازل اثنان ليختبرا الاربعة، ويختارا أصلحهم بناء على سؤال وجواب كما حدث لعثمان ؟ دفاع عن شرعية وقت الفتنة ضد منطق القوة كما حدث لعلى ؟ أم ابداع جديد بناء على ظروف العصر بعد أربعة عشر قرنا وفى ظروف حضارية وتعددية منذ مائتى عام بعد تداخل حضارة أخرى بانظمة حكم أخرى ديمقراطية أم شمولية ؟ صحيح أن " الحاكمية تتحدى " ولكن هذا أيضا هو " تحدى الحاكمية ".

ثالثا : تحليل شعار " تطبيق الشريعة الاسلامية ".

وشعار " تطبيق الشريعة الاسلامية " مثل شعار " الحاكمية لله " شعار هجومى كذلك ضد القوانين القائمة التى تتغير كل يوم حتى لم يعد يعرف المواطن أى قانون يطيع ؟ يخضع القانون للقوى السياسية واتجاهاتها وللطبقات الاجتماعية وسيطرتها، ولجماعات الضغط ولمصالح الفئات والافراد.

وعلى فرض التسليم بهذا القانون فإنه لا يطبق إلا على الضعفاء أما الاقوياء فيتجاوزون القانون، ويتعاملون بالصفقات والارباح وتبادل المنافع. يفرغ القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. ويستفيد الموظف الذى يطبق القانون لصالح المواطن بالرشوة، ويستفيد المواطن بنيل حقه بعد طول عذاب.

تربت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لانها لا تعبر عن مصالحهم. ونشأ القانون الموازى الذى يخضع للعادات والاعراف، القانون الشعبى القبلى. وتحول المجتمع الى قبائل يفض المشايخ نزاعات افرادها بالقضاء الشعبى. والقانون الموازى، والاقتصاد الموازى والسياسة الموازية أصبحت تكوّن الدولة الموازية التى يدين لها المواطن بالولاء، الدولة المضادة فى مقابل الدولة القائمة التى لا يشعر المواطن أمامها بالانتماء، ولا يدين لها بالولاء. هى دولة الشيطان أو الطاغوت، دولة الكفر والفسوق والعصيان، دولة فرعون وعاد وثمود. فتُحرق المخازن والمتاحف بعد سرقها ونهبها. ويتحول المال العام الى مال خاص، وتصبح الدولة مالامستباحا ودما مسفوحا حتى تقع البقرة الحلوب ويتم تقسيم لحومها وشحومها للمستحقين العاملين عليها.

وطالت الرشاوى رجال القضاء وغالى المحامون فى الاجور. ووقف الناس طويلا أمام المحاكم وفى ساحات القضاء انتظارا لسنوات العذاب، النفقة للرضيع، والمعاش للأرمل، والميراث للمستحق، والأرض للفلاح، والمنزل للساكن. وقبل ذلك كان العذاب فى اقسام الشرطة ومع المحققين. الدولة هى الخصم والحكم. الداخل فيها مفقود والخارج منها مولود.

ويضاف الى القانون الصورى البيروقراطية فى جهاز الدولة منذ الكاتب المصرى القديم حتى ارشيف القلعة وديوان الموظفين وادارة المعاشات كثرت الامضاءات والاوراق والطلبات لا لشىء سوى تضخم جهاز الدولة وعلاقة المأمور بالآمر والموظف بالرئيس. وتاه المواطن فى جهاز الدولة، وصاغ قانونه الخاص، وعرف سبيله لقضاء الحاجات بالمعارف والرشاوى ونظام القرابة والجيرة وبما تبقى من شهامة ابن البلد.

وفى هذه الحالة يكون " تطبيق الشريعة الاسلامية " أفضل وأعدل وأحق للناس فهى شريعة فورية تنبع من إيمان الناس، وشريعة عدل فالله لا يظلم أحدا ولكن الناس أنفسهم يظلمون، وشريعة ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والاحوال. " تطبيق الشريعة الاسلامية " اذن كشعار يعبر سلبا عن مطلب فعلى، هو تحرير الناس من ظلم القوانين

الوضعية التى وضعها الناس توقا الى قانون عادل يحقق لهم مصالحهم. هو نداء للرفض، ومقاومة بالسلب، وتطهير للنفس من ظلم القوانين، وطلب للخلاص. ولا يعلم المواطن أن الشريعة الاسلامية هى أولى بلفظ "الوضع" كما بين الشاطبى فى عرضه لأحكام الوضع فى باب الأحكام فى " الموافقات فى أصول الشريعة "، تقوم على تحليل الحكم فى العالم، السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. الشريعة الاسلامية موضوعة فى العالم ومبنية فيه بناء على العلل المادية وشروطها وموانعها وقدرات الانسان وحسن نياته. فاذا وصفنا القانون المدنى بأنه قانون وضعى أعطيناه اكثر مما يستحق لأنه لا يقوم على وضع بل يعبر عن هوى أو مصلحة، للفرد أو لجماعات الضغط أو للطبقات الاجتماعية. واذا وصفنا الشريعة الاسلامية بأنها الهية أى مجرد تعبير عن الارادة الالهية المتعالية أعطيناها اقل مما تستحق، وصورنا الله وكأنه حاكم مطلق صاحب هوى لا تقوم شريعته على وضع مستقل فى العالم وتحقق مصالح الناس.

وقد يعنى الشعار ايجابا كما هو واضح فى السودان وفى شبه الجزيرة العربية وفى تصور الجماعات الاسلامية خارج الحكم تطبيق الحدود والعقوبات، قطع اليد والرجم والجلد. وهى قوانين للردع. وهذا يعبر عن نفسية المضطهد المقموع الذى يوجه الشريعة ضد القامعين من ناحية وضد التسيب الاجتماعى والانهيار السياسى من ناحية أخرى. الشريعة هنا وسيلة للضبط الاجتماعى وليس للحراك الاجتماعى. وتقوم كل من الدولة والجماعات بالمزايدة على بعضهما البعض فى تطبيق الحدود. فالغاية واحدة، الضبط الاجتماعى والسيطرة السياسية، والتخويف والردع بالقانون. ومازال يغيب عن كليهما معنى الشعار ايجابا، ايجاب الايجاب وهو اعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. فللمواطن حق العمل والكسب والتأمين ضد البطالة والمسكن والمدرسة والمستشفى ضد العراء والجهل والمرض قبل أن تقطع يد السارق. ومن هو السارق: من يأخذ حافظة النقود من جاره فى المواصلات العامة أم من يستولى على الملايين من عائدات النفط ؟ لذلك وضع الفقهاء حدا أدنى للسرقة. وللشاب حق الزواج المبكر والسكن والمهر والاثاث والقضاء على الاثارات الجنسية من الاعلانات فى أجهزة الاعلام قبل الرجم والجلد. اذا أخذ المواطن حقوقه طالبناه بواجباته. ومن هو الزانى ؟ من لا يجد نكاحا حتى يغنيه الله من فضله أم تجار الرقيق الابيض من الملوك والأمراء الذين مازالوا يعيشون فى عصر الجوارى والاماء وما ملكت الايمان ؟

رابعا: تحليل شعار "الاسلام هو الحل" أو "الاسلام هو البديل"

كما يعنى شعار " الاسلام هو الحل " " الاسلام هو البديل " تعثر الايديولوجيات العلمانية للتحديث التى تم تجريبها فى المجتمعات الاسلامية منذ فجر النهضة العربية الحديثة.

فقد تم تجريب الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة بعد صلتنا بالغرب، واعتبار الغرب نمطا للتحديث فى فكرنا الحديث عند كل تياراته الاصلاحية عند الافغانى، والليبراليةعند الطهطاوى والعلمية العلمانية عند شبلى شميل. وبالرغم من انجازاتها فيما يتعلق بتجربة الفكر وحرية الصحافة والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور والتعليم وانشاء الجامعات والحركة الوطنية وبدايات التصنيع إلا أنه قد تم نقدها وهدمها والقضاء عليها بعد الثورات العربية الأخيرة ووصفها بأنها اقطاع ورأسمالية وفساد وتغريب وفشل فى حل القضية الوطنية، الاستقلال ووحدة وادى النيل. ومازلنا نعانى حتى الآن من تدمير النفس، غياب الحريات العامة والديمقراطية ونطوف الى فجر النهضة العربية الحديثة وعصر التنوير الأول بما فيه من عيوب فقد بدت الآن مكاسبها اكثر من مخاسرها، وايجابياتها اكثر من سلبياتها.

ثم جاءت الثورات العربية فى الخمسينات والستينات على أنها البديل لتضع مشروعا قوميا جديدا تشكل عاما وراء عام بناء على تجارب النضال الوطنى وعبر مساره خلال أربعة عقود من الزمان: بناء المجتمع الاشتراكى، التصنيع، حقوق العمال، الاصلاح الزراعى، مجانية التعليم، القطاع العام، التخطيط الاقتصادى، تحالف قوى الشعب العامل، ٥٠٪ من العمال والفلاحين فى مجلس الشعب، القومية العربية، عدم الانحياز، باندونج، الحياد الايجابى، حركة تضامن الشعوب الاسيوية والافريقية، مقاومة الصهيونية والاستعمار والذى يعرف الآن باسم الناصرية. وبعد اختفاء القيادة الوطنية وتبدلها بقيادة أخرى فى السبعينات والثمانينات انقلب المشروع القومى رأسا على عقب بالرغم من حرب اكتوبر ١٩٧٣ وتم تدميره كلية واتهامه بأنه كان شيوعية والحادا وانغلاقا وتبعية للاتحاد السوفيتى ونظاما شموليا دكتاتوريا. وتحول الى ثورة مضادة من داخل النظام نفسه وبنفس القيادات الى تحالف مع الاستعمار واعتراف بالصهيونية، وتصفية للقطاع العام، وتخل عن الاصلاح الزراعى، وانتشار التعليم الخاص، وتأسيس الجامعات الخاصة. فالرأسمالية لم تعد جريمة "وانقلب الشعار من " ارفع رأسك يا أخى فقد

مضى عهد الاستعمار " إلى فيلا وعربة لكل مواطن وانتشرت البنوك الأجنبية تأخذ من المدخرات الوطنية اكثر مما تعطى. وفتح باب الاستيراد باسم الانفتاح، وعمت البضائع الاستهلاكية وقل الانتاج. وانعزلت مصر عن العرب، وخرجت عن سياساتها الوطنية الثابتة. وسلمت قيادتها الى اسرائيل الكبرى وأمريكا، وخرجت مع العرب من معادلة النظام العالمى الجديد.

ثم اختلف الرفاق فى اليمن الجنوبى، واقتتلوا فى عدن باسم الماركسية التى تحطمت على حدود القبلية. ودخلت فى حلف مع حزب البعث فى سوريا والعراق، فبررت النظم التسلطية، وتخلت عن مبادئها الماركسية لحساب الحزب الحاكم. واصبح رجالها هم النخبة الحاكمة يتمتعون بمزاياها، لا فرق بين يسار ويمين، بين ماركسية ورأسمالية. وانضوى البعض تحت كنف الاتحاد السوفييتى يأتمر بأمره، وأصبح جزءا من الشيوعية الدولية، ويطرح الكوسموبوليتانية وينسى الطرح الوطنى حتى بدوا وكأنهم تُبّع للغرب الثقافى باسم الشرق الشيوعى. عادوا الثقافة الوطنية، وقلدوا التجربة الأوربية وكأننا المانيا وانجلترا وفرنسا ابان الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر. الدين افيون الشعب وليس صرخة للمضطهدين، الدفاع عن حقوق العمال مع أن الأغلبية لدينا فلاحون. السلوك الشخصى للرفاق معاد للشريعة فى مجتمع مازالت القدوة الحسنة للقادة هى المدخل لقلوب الناس وحركة الجماهير. وبعد انهيار النظم الشيوعية فى أوروبا الشرقية ثم فى الاتحاد السوفييتى نفسه، انهار المركز فضاعت الاطراف. انهارت النظم الشمولية والفلسفات المادية الداروينية وان بقيت الاشتراكية كمثل أعلى للشعوب.فشلت الوسائل وبقيت الغايات. وزادت شماتة الناس فى الشيوعية والاشتراكية. وحجة الواقع فى النهاية أبلغ من حجة الفكر، فالعمل أصدق دليل على النظر.

وقامت نظم رجعية فى شبه الجزيرة العربية، وسطها وأطرافها باسم الاسلام، عقائد وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود.الاسلام وسيلة للضبط الاجتماعى من أجل التغطية على نهب الثروات الطبيعية والاستيلاء على عائدات النفط، والتبعية للغرب لدرجة استدعاء قوات التحالف لحل الخلافات العربية وتدميرالعراق بالسلاح بحجة تحرير الكويت ، وفساد الحكام باسم العائلات المالكة، ومآسيهم فى تبديد الثروات والانحلال الجنسى. نظم العصور الوسطى مازالت تحكم فى العصور الحديثة. ولم تجد بعض الجماعات الاسلامية بديلا من التعاون مع هذا الاسلام المحافظ نظرا للرصيد التاريخى المشترك بينها. ولقد عاش بعض الاخوان فى عصر الاضطهاد فى مصر فى شبه الجزيرة العربية، وكونوا الثروات هناك فى بلاد النفط، وأصبحوا حلقة الوصل بين السعودية والجماعات الاسلامية.

بم يؤمن الشباب ؟ وبأى من التجارب الأربعة تؤمن الناس فى المجتمعات الاسلامية المعاصرة: الليبرالية أو القومية أو الماركسية أو الاسلام الرجعى المحافظ المتعاون مع الاستعمار والذى يعد نفسه للتجارة مع الصهيونية فى المحادثات المتعددة الاطراف ؟ لقد الغى بعضها بعضا بمنطق الفرقة الناجية. وبنفس منطق الاستبعاد وتقدم الجماعة الاسلامية نفسها الآن على أنها الحل أو البديل عن الايديولوجيات العلمانية للتحديث وعن الاسلام " السعودى " وان كان هواها مع النظم المحافظة فى شبه الجزيرة العربية، ليس فقط لاشتراكهما فى رصيد المحافظة التاريخية بل فى المصالح المشتركة، القضاء على ما تبقى من الايديولوجيات العلمانية للتحديث(١).

خامسا : انهيار المشروع القومى العربى الحديث :

ومنذ اكثر من مائتى عام تكون المشروع القومى العربى الحديث وتلاقت عليه التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: التيار الاصلاحى والتيار الليبرالى والتيار العلمى العلمانى. ويتكون هذا المشروع من أهداف سبعة:

أولا: تحرير الأرض من الاحتلال والغزو ومقاومة الاستعمار والصهيونية كما حاول الافغانى.

ثانيا: تحرير المواطن من القهر والاستبداد كما عرض الكواكبى فى " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ".

ثالثا: العدالة الاجتماعية واعادة توزيع الدخل بما يحقق اكبر قدر يمكن من المساواة بين الاغنياء والفقراء كما بين سيد قطب فى " العدالة الاجتماعية فى الاسلام " و " معركة الاسلام والرأسمالية ".

رابعا: وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والعرقية من أجل الوحدة العربية كما هو الحال عند القوميين أو الوحدة الاسلامية كما ينادى بها الاسلاميون.

خامسا: اثبات الهوية ضد التغريب والتبعية، وضع الأنا فى مقابل الأخر كما هو الحال منذ تخليص الابريز " للطهطاوى حتى " علم الاستغراب ".

سادسا: التنمية المستقلة والاعتماد على الذات والسيطرة على قوانين الطبيعة واستثمار الموارد الطبيعية كما بان ذلك فى التيار العلمى العلمانى منذ شبلى شميل فى " فلسفة النشوء والارتقاء حتى " التطور اللامتكافىء " و " فك الارتباط لسمير أمين ".

سابعا: حشد الجماهير وتجنيد الناس حتى يتحول الكم الى كيف ضد اللامبالاة والحياد والفتور كما عرض الكواكبي في " أم القرى " وبعد مائتي عام من تكوين المشروع القومي الحديث انهار في جيلنا فبالنسبة إلى تحرير الأرض احتلت مزيد من الأراضي، فلسطين كلها، وأجزاء من سوريا ولبنان. واسرائيل الكبرى على الابواب بعد الهجرات السوفيتية الأخيرة والاستيلاء على مصادر المياه، وتهجير الفلسطينيين. ثم غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، وقمع الانتفاضة، واغتيال العلماء، وحرق منبر المسجد الاقصى، واحتلت القدس، وحرمت الصلاة في المسجد الاقصى مما أثار الجماعة الاسلامية لهتاف: " من سيعيد القدس سوانا "، " ان الاقصى ينادينا "، وضرب المفاعل النووي في العراق، وضربت المقاومة الفلسطينية في تونس، واغتيل ابو جهاد، وأصبحت اسرائيل كالعصى الغليظة تعيد العرب إلى بيت الطاعة !

وبالنسبة إلى تحرير المواطن زاد القهر، وامتلأت السجون، وغصت المعتقلات بخصوم النظم السياسية في كل البلدان العربية والاسلامية، وانتهكت حقوق الانسان، وساد الرأي الواحد عقيدة الفرقة الناجية، سياسات الحزب الحاكم. وضعفت المعارضة، وسنت القوانين الاستثنائية المكبلة للحريات، القوانين السيئة السمعة، قوانين الطوارئ، والاشتباه والعيب، وشكلت المحاكم العسكرية وأتت لجان الأمم المتحدة لفحص انتهاكات حقوق الانسان في المجتمعات العربية فأتينا في الصف الأول. ولم تجد الجمعيات العربية أو القطرية أي مقر لها داخل الوطن العربي. ومازالت غير شرعية مهددة بالحل.

وبالنسبة إلى الفقر والغنى ازداد فقر الفقراء وزاد غنى الاغنياء ، وعظمت المسافة بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء الأمة السلاطين والملوك والأمراء منا، وأفقر فقراء الأمة الذين يموتون جوعا وقحطا منا أيضا. ساء توزيع الدخل بين من يملكون ولا يعملون وبين من يعملون ولا يملكون. عم الظلم الإجتماعي، وانتشر سكان المقابر، وساد الفقر والضنك. ونام الناس على الأرصفة، وافترشوا العراء، وخرجت الجماعات الاسلامية من أفقر الاحياء، امبابة والزاوية الحمراء والوراق وزينهم، تجد الغنى في ملك الدنيا والآخرة معا والثورة على من يمتلكون حطام الدنيا. وظهرت صورة العربي القبيح في لندن الذي يشتري أدوارا بأكملها من المتاجر الكبرى يوم الأحد بأسعار مضاعفة ودون أن يرى البضائع الا بعد شحنها في قصوره في قلب الصحراء.

وفيما يتعلق بوحدة الأمة تفرقت الأمة شيعا وأحزابا. واشتدت هذه النزعات الطائفية القبلية، والنعرات القبلية والعشائرية، ونشبت الحروب الأهلية، وسفك العرب دماء بعضهم البعض، وتنازعوا على الحدود، وغزوا بعضهم البعض، واستعانوا بالاجنبي على بعضهم البعض يزداد فيهم تقتيلا، لا فرق بين غاصب ومغتصب. وانتشرت البحوث حول الاقليات في العالم العربي. وشككت الدول القطرية في القومية العربية. عاش الأمير، وعاشت الدولة القطرية، وسقطت القومية العربية على أسنة الرماح. قطر يغزو قطرا، وقطر يستدعي قوات التحالف الغربي ضد قطر. تتحول المنطقة كلها الى دولة طائفية، شيعة وسنة ودروز، اسلامية وقبطية وإلى نعرات عرقية، عرب وعجم وبربر حتى تصبح اسرائيل هي الدولة الطائفية العرقية الكبرى، الدولة اليهودية في المنطقة فترث القومية العربية. وتتم المقاطعات بين الاقطار العربية، ويُسحب السفراء، وتشتد الخصومات وحرب الاذاعات، وتكثر التصريحات على موائد الأجنبي لنقد العرب والمسلمين المخالفين في الرأي استجداء للمعونات واستعدادا لتحالف غربي جديد ضد الذين لا يسايرون النظام العالمي الجديد والسوق الشرق أوسطية، ومركزها اسرائيل وأمريكا ومصر وتركيا. أصبح الصديق عدوا والعدو صديقا، وأصبحنا أشداء بيننا رحماء على الكفار !

وفيما يتعلق باثبات الهوية ضاعت الهوية، وعم التخريب في أساليب الحياة في الفكر والعمل، في الثقافة والسلوك. وأصبحت أسامينا " محمد موتورز "، " منصور شيفروليه ". ونذهب إلى محلات " تيك أواي "، " كانتاكي فرايت تشيكن ". ونشأ الاسلام التجاري في محلات " حجابكو "، " اسلامكو "، ومحلات التنظيف " تنظيفكو ". وبدلا من " شروق من الغرب " نشأ رد الفعل الطبيعي " ظلام من الغرب ".

وفيما يتعلق بالتنمية المستقلة ازدادت تبعية الأمة على الخارج في غذائها وكسائها وسلاحها وثقافتها. ٧٠٪ من غذاء مصر يأتي من الخارج. تم ارتهان الارادة الوطنية بالقمح. واشهر سلاح التجويع. وتم الاعتماد على عدو الأمس لحل القضايا الوطنية. وقيل ان ٩٩٪ من اوراق اللعبة في ايدي الولايات المتحدة الامريكية، وضرورة تحييد العدو. ولتحرير الكويت تم تدمير العراق، ودخل اكثر من نصف العرب مع قوات التحالف الغربي لقتل الاخ لأخيه. وتتم المباحثات في مدريد عام سقوط غرناطة ثم في واشنطن مركز النظام العالمي الجديد الذي لامكان للعرب والمسلمين فيه حتى بلا طاقة أو ثروة أو أسواق أو عمالة ماداموا قد فقدوا دورهم في التاريخ.

وفيما يتعلق بحشد الجماهير تحولت الجماهير إلى السلبية المطلقة. ولم تعد تهتم بشيء مهما حدث لها. تعودت على الاهانة. تبحث عن لقمة العيش، وتجرى وراء الخبز دون كرامة. ولم تستطع هبات الخبز فى مصر والمغرب وتونس والجزائر والاردن أن تتحول إلى ثورات شعبية قادرة على تغيير نظام الحكم. ولو دخلت اسرائيل عمان ودمشق والقاهرة لما تحرك أحد. ولو استولت على الحرم المكى كما استولت على المسجد الأقصى لما اعترض أحد. وهنا تبدو الجماعة الاسلامية بارقة أمل بقدرتها على حشد الناس، والنزول فى الشارع، وتحريك الجامعات وتثوير المساجد، وتكوين الخلايا النشطة للاعتراض والغضب والتمرد والثورة على الأوضاع.

سادساً: نقد الخطاب الدينى.

وخطاب الجماعات الاسلامية رد فعل على الخطاب الدينى المعاصر، السائد فى مؤسسات الدولة وهو الخطاب الدينى الرسمى للمؤسسة الدينية الرسمية. الأزهر، مجمع البحوث الاسلامية، مشيخة الطرق الصوفية، دار الافتاء المصرية والذى يصوغه فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس. وهو الخطاب الرسمى أيضا فى أجهزة الاعلام الذى هو أيضا تحت سيطرة الدولة. المؤسسة الدينية وأجهزة الاعلام كلاهما جهازان لبسط سلطان الدولة. هو خطاب رسمى، يدعو إلى سياسات الدولة ولا يتعرض لما تعم به البلوى من قضايا الحرب والسلام، والغنى والفقر، والحرية والقهر، والوحدة والتجزئة، والاستقلال والتبعية، والهوية والتغريب، وفتور الناس وثورتهم. تسوده العقائد والشعائر والتصوف كما يبدو فى " حديث الروح " وفى أحاديث الجمعة. لا يمس حياة الناس بدعوى لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة، وهو فى نفس الوقت خطاب سياسى مقنع لأنه يبعد الدين عن الحياة العامة ويجعله قاصرا على علاقة الانسان بينه وبين ربه وكأن الاسلام بوذية أو هندوكية أو مسيحية. " حديث الروح " كل يوم قبل التاسعة مساء الا خمس دقائق قبل نشرة الاخبار الرئيسية فى البلاد يغرق المواطن فى عالم من الروحانيات ثم يصطدم بعد ذلك بمذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك وقتل الاسرائيليين لاطفال الانتفاضة، وكأن حديث الروح حقنة مخدر القصد منها تغييب المواطن عن وعيه السياسى والاجتماعى والوطنى. وتفسير القرآن كل اسبوع بعد صلاة الجمعة تفسيرا لغويا بلا غيا تمثيليا بحيث يبدو الله فى حديثه حكيما مثل ابن البلد يجعل الوحى مجرد لعبة لغوية ومعركة كلامية و " حداقة " شعبية. ويبرر صاحبه غلاء الاسعار فى يناير ١٩٧٧ الذى كان سبب الهبة الشعبية بأنه مثل الدواء المر الضرورى لتصليح مسار الاقتصاد. ويسجد لله شكرا على هزيمة ١٩٦٧ مضحيا بالوطن من أجل النظام. ويدافع عن التدخل الأمريكى فى الخليج لتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وآخر ينادى " ارحنا بها يا بوش ". وثالث يبكى فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو قائد مسيرة الأمة لتدمير اسرائيل كلها وليس فقط نصفها ثم يعود بعد الغزو إلى القاهرة سعوديا مدافعا عن الغزو الأمريكى. ورابع يبكى على حال الأمة فى بغداد قبل الغزو العراقى للكويت ويدعو الشعوب الاسلامية للتضامن مع بغداد ضد واشنجطن وفى القاهرة يدعو قوات التحالف الغربى إلى تدمير العراق الظالم حاكمه بعد أن كان قائد المسيرة المظفر ! أما خطب الجمعة فى المساجد فلا تقول شيئا، وتدعو إلى اركان الاسلام الخمسة وتعلم الناس نواقض الوضوء أو تخبرهم بنعيم الجنة وبعذاب النار، والناس يسرحون بعقولهم فى هموم حياتهم اليومية، فى مآسيهم وضنكهم، وفى حاضرهم ومستقبلهم. لذلك حرمت الجماعة الاسلامية الصلاة فى مساجد الدولة لنفاق الأئمة، وتبعيتهم للدولة، وأقامت مساجدها الأهلية لتعلن فيها كلمة الحق فتحاصرها الجند، وينهال الرصاص على المصلين. ويطلب شكرى مصطفى اثناء محاكمته أن يحاور رجال الأزهر الشريف فيرفضون جميعا خوفا من رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم فقهاء السلطان وعلماء النخاسة وحلق عانة الميت فى برامج " نور على نور ".

والخطاب الثانى هو الخطاب العلمانى، الليبرالى أو القومى أو الماركسى، وهى الأنظمة التى حكمت ومازالت تحكم الوطن العربى. هو خطاب غربى فى مجمله، تابع للثقافة الغربية. يعادى الخطاب الاسلامى. ويضع الوافد بديلا عن الموروث، ويجعل ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا. يأخذ بالنموذج الغربى نمطا للتحديث، وينكر خصوصية الشعوب والمجتمعات. هو خطاب مقلد للغرب وناقل عنه ويتهم الخطاب السلفى المضاد بالتقليد والنقل من القدماء، تقليدا بتقليد، ونقلا بنقل، ولا فضل لأحد الفريقين على الآخر. يقف من التراث موقف الرفض، ويأخذ نموذج القطيعة بين القديم والجديد. فلكل عصر ثقافته. ولما كانت ثقافة العصر هى الثقافة العقلانية العلمية الانسانية كانت ثقافة كل الشعوب الراغبة فى التقدم والنهضة. وكل محاولة لنقل القديم إلى الجديد، واعادة بناء القديم طبقا لحاجات العصر هى محاولات توفيقية تلفيقية بين ضدين، تخشى الحسم والاختيار بين بديلين متناقضين لا يلتقيان. لا يفرق بين الخطاب الاسلامى المحافظ والخطاب الاسلامى

المستنير. كلاهما خطاب واحد. انما هو توزيع الادوار بين الاستراتيجية والتكتيك. الخطاب السلفى استراتيجية والخطاب الاسلامى المستنير تكتيك. ولا ضير أن تفسح الدولة أجهزة الاعلام فيها إلى الخطاب العلمانى ليهاجم الخطاب السلفى، استعمالا لفريق ضد فريق مادامت المصالح الآنية واحدة. وكان من الطبيعى أن يرفض الخطاب السلفى الخطاب العلمانى. يتهم الليبرالى بالعمالة للغرب، والقومى بالعنصرية والعرقية، والماركسية بالمادية والالحاد.

والخطاب الثالث هو خطاب الاحزاب الحاكمة، الخطاب السياسى الذى يقوم على اخفاء الحقائق والتمويه على الناس، والكذب الصريح.هو خطاب مناسبات، تابع لإرادة الحاكم. وقد يتغير تغيرا جذريا، ويتحول مائة وعشرين درجة بين يوم وليلة مع ايران والسودان أو مع أمريكا واسرائيل. يحدد معالمه فرد واحد هو الحاكم، ورؤية واحدة هى – رؤية النظام السياسى. هو خطاب كاذب لا يسمعه أحد لأن الناس تعرف الحقائق من محطات الاذاعات الاجنبية حتى دان ولاؤها الاعلامى للخارج، وانفصل عن الداخل الذى تراقبه أمريكا والسعودية، أمريكا فى السياسة، والسعودية فى الدين، دفاعا عن السلطتين القائمتين السياسية والدينية. وحتى يصبح خطابا محبوبا للجماهير يتحول إلى خطاب اعلامى عن طريق الاعلانات التى تركز على الجنس والخلاعة والرقص بما فى ذلك الإعلان عن المبيدات الحشرية والسموم القاتلة ! وذاعت شهرة الاعلانات على الخطاب السياسى الرسمى، وراجت بضاعة فتيات الاعلانات عند الزوار العرب. تعقبها المسلسلات التلفزيونية التى تربط المواطن بالشهور أمام الشاشات الصغيرة، مصرية أو أمريكية فيجد المواطن فى المسلسل المصرى تفريجا عن مآسيه، وفى المسلسل الأمريكى تسلية له وانبهارا بالتحرر الغربى وبحياة الغربيين تعويضا عن كبته وحرمانه ومفاهيم الحلال والحرام. الخطاب السياسى للحزب الحاكم خطاب فارغ من أى مضمون، انشائى يعتمد على البلاغة وعلى أن اللغة نسق مستقل بذاته، وليست أداة للتعبير عن المعانى، خطاب مناسبات قومية ثورة ٢٣ يوليو، ٦ اكتوبر... الخ يمجد فى انجازات الحزب مدعما بالاحصائيات الكاذبة أو المقروءة قراءة واحدة. ولا يكاد يذكر شيئا عن مأساة الحاضر. يعد بتجاوز عنق الزجاجة عما قريب. ويبدو أن عنق الزجاجة طويل للغاية لم نتجاوزه بعد منذ عقدين من الزمان. لا يستمع إليه أحد الا رجالات الحزب الحاكم. ولا يؤثر فى أحد، حاكما أو محكوما. ولا ينطلى على أحد عدوا أو صديقا. هو الخطاب الذى يدخل من أذن ويخرج من الاذن الأخرى، كلام الجرائد، والاستهلاك المحلى، ورقة التوت بين الحاكم والمحكوم.

سابعا: «المحافظة» التاريخية.

وينحو الخطاب السلفى بطبيعة الحال نحو السلفية والمحافظة باعتبارها تيارا تاريخيا نشأ منذ الف عام منذ نقد الغزالى العلوم العقلية وقضائه على التعددية، وتجريحه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعا عن الدولة القوية، دولة نظام الملك. فأعطى الحاكم أيديولوجية السلطة، والعقيدة الاشعرية. وأعطى الجماهير ايديولوجية الطاعة، التصوف. الحاكم مثل الله، عالم، قادر، حى، سميع، بصير، متكلم، مريد. وللشعب الصبر والتوكل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ثم حاول الاصلاح الدينى منذ الافغانى احياء العقائد فى قلوب الناس وتثوير الدين، ونبذ القضاء والقدر، واكتشاف قوانين التاريخ الاسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وبعد فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ ارتد الاصلاح الدينى محافظا إلى النصف عند محمد عبده الذى آثر المصرية على الجامعة الاسلامية والتدرج على الثورة، والتربية والتعليم على الانقلاب، واصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية على الاستيلاء على السلطة السياسية. لعن الله ساس ويسوس ". ومع ذلك قامت ثورة ١٩١٩، واعلن دستور ١٩٢٣ وقاد سعد زغلول تلميذ محمد عبده مسيرة النضال الوطنى. ولكن بعد نجاح الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ارتدت الحركة الاصلاحية من جديد إلى المحافظة نصفا آخر عند رشيد رضا. وبدا الخطاب الاصلاحى سلفيا تمتد جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب ومن ورائه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن ورائهما أحمد بن حنبل. ثم حاول حسن البنا احياء الخطاب الاصلاحى من جديد ورد الحياة له باسلام وطنى بسيط يجمع بين النظر والعمل. الاسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، فرسان بالنهار رهبان بالليل. وحقق حلم الافغانى فى تكوين حزب ثورى فى جماعة الاخوان المسلمين التى كانت تنافس الوفد والماركسيين فى الشعبية والتفاف الجماهير حولها وفى تمثيل الحركة الوطنية فى الاربعينيات.

وبالرغم من مقتل حسن البنا فى فبراير ١٩٤٩ استطاع الاخوان أن يكونوا أحد الروافد الرئيسية لحركة الضباط الاحرار التى قامت بالثورة فى ١٩٥٢. وبعد دخول سيد قطب الجماعة ذاعت أفكار " العدالة الاجتماعية فى الاسلام "، " معركة الاسلام والرأسمالية "، " السلام العالمى والاسلام " كما كان يبشر بظهور يسار اسلامى

جديد، لم يظهر إلا بعد ذلك بربع قرن من الزمان فى ١٩٨٠ (٢). وبعد الصراع على السلطة بين الاخوان والثورة فى ١٩٥٤ خسر الاخوان، ودخلوا السجون والمعتقلات. فخرج فكر جديد يمثله " معالم فى الطريق " يقوم على تكفير المجتمع، واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت، بين الايمان والكفر، بين الاسلام والجاهلية، بين الحق والباطل. ولا يمكن لطرف أن يبقى إلا بالقضاء على الطرف الآخر. ويقوم جيل قرآنى فريد تحت شعار " لااله الا الله " بتدمير النظم القائمة من الاساس حتى يبدأ النظام الاسلامى الجديد ليخلص العالم. ومازال " معالم فى الطريق " هو المؤكد الأول لفكر الجماعات لأنه مازال يعبر عن نفسية الجماعات المضطهدة.

وتتجلى المحافظة التاريخية فى الفكر الدينى الموروث الذى مازال يعطى القيمة للقمة على القاعدة، لله على العالم، وللراعى على الرعية، وللنص على الواقع، وللأصل على الفرع، وللرجل على المرأة. فى ثنائية متصارعة متضادة،فى محور رأسى يسيطر فيها الأعلى على الأدنى. وهى نفس البنية التى تقوم عليها الدولة، الحاكم والمحكوم. ومن هنا أتى الصراع بين قمتين. رئاسة الدولة ورئاسة الجماعات، رئيس الدولة وأمير الجماعة. ومازال القول المأثور عند كل من الفريقين يؤثر فى النفوس " ان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ". فلا يتغير شيء فى الواقع ان لم تتغير السلطة السياسية أولا. ومن هنا أتت الحاكمية لله، تطبيق الشريعة، تنفيذ الحدود. ولما كانت هذه الثنائية متضادة لا يمكن المصالحة بين أحد طرفيها ظهر حول الكل ولا شيء، هدم طرف من أجل بناء الطرف الأخر. غاب الحوار، وساد التعصب، وسادت الحجة النقلية الحاسمة حجة السلطة وليست حجة العقل. وازدادت قيمة الشعائر والطقوس التى تعلن للناس فى الخارج عن وجود الشريعة، جهاز اعلام جديد، ونقاط جذب للشباب من أجل المفاصلة،مفاصلة المؤمن للكافر. فان بدأ الاضطهاد، تتحول الحركة الاسلامية إلى حركة سرية لتناضل من تحت الأرض حتى تقضى على الدولة الظالمة وتقتلع الفساد فى الأرض من الجذور.ولا توجد المحافظة التاريخية فى الجماعات الاسلامية وحدها بل فى الدولة ذاتها وفى كل القوى المعارضة وفى بنية الحياة الاجتماعية والثقافية فالكل ينهل من موروث ثقافى واحد. الدولة أيضا هرمية فرعونية رئاسية كامارة الجماعات. واحزاب المعارضة أيضا رئاسية إمارية سلطوية تأتمر بأمر الضابط الحر أو الباشا أو الحرس القديم الكل نصى، الدولة من خطب الرئيس وتوجيهاته واحزاب المعارضة من اقوال رؤساء الاحزاب ومذكراتهم، والجماعة الاسلامية من الكتاب والسنة وأمراء الجماعة. الكل يبغى السلطة لأنه أحق بها من الآخر، الدولة والمعارضة والجماعات، فكل فريق يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

ثامنا: نفى الآخر وإثبات الأنا.

وتزداد عداوة الغرب للعرب والمسلمين ليست فقط من خلال استمرار تشويه صورتهم فى أجهزة الإعلام وفى كتابات المستشرقين وفى العلوم الاجتماعية خاصة الاجتماع والانثروبولوجيا والسياسة التى ورثت الأستشراق بل أيضا بالعدوان المباشر: تدمير العراق، حصار ليبيا، مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك، احتلال الصومال حتى يستولى الغرب على منابع النفط، مصادر الثروة العربية والتحكم فى اسعاره، وفرض ضريبة الكربون عليه التى تعادل سعره حماية للبيئة، وبيعه وهو مازال مخزونا فى الأرض رهينة فى أيدى الدول والشركات الاجنبية، ووضع عائدات النفط فى البنوك الأجنبية واستثمارها فى البلاد الأوربية، وتدمير السلاح العربى فى حربى الخليج الأولى والثانية.

لقد اختفت المنظومة الاشتراكية القطب الثانى فى نظام العالم القديم. وورثه العرب والمسلمون يجد فيهم الغرب العدو الجديد، ويخطط لنظام شرق أوسطى جديد يكون العرب فيه القوم التُبع، وتكون القيادة المحلية فيه لاسرائيل وتركيا، والقيادة العالمية للولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن تخلت مصر عن دورها القيادى فى المنطقة ولم يجد العرب الا الاستسلام.

لقد ضلت النظم القومية طريقها بعد الغزو العراقى فى الكويت، ودخول سوريا فى محادثات السلام. واختفت الاحزاب الماركسية العربية باختفاء الاتحاد السوفيتى. وقضينا على الليبرالية بأنفسنا باسم القومية العربية ثم قضت هى على نفسها بمعاداتها للاشتراكية ودخولها فى الانفتاح الاقتصادى. لم تبق الا الجماعات الاسلامية كحركات احتجاج مازالت ترفض وجود اسرائيل، وتعادى الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وتقاوم صنوف القهر والعدوان وتستأنف المشروع القومى العربى الحديث، وتقيله من عثرته، فتنتسب الناس اليها كطوق النجاة للحفاظ على ما تبقى من كرامة دافعت عنها الاجيال الماضية.

وفى نفس الوقت الذى يتم فيه رفض الآخر يتم أيضا اثبات الأنا. فبعد نجاح الثورة الاسلامية فى ايران فى فبراير ١٩٧٩ بالرغم مما حدث لها بعد ذلك من انفصال العلمانيين والمجاهدين عن مسيرة الثورة، ونجاح الثورة

الافغانية فى ١٩٩٢ بالرغم مما حدث لها من شقاق وتقاتل بين فصائل المقاومة، بدا السلاح ناجحا على الأرض، قادرا على قلب نظم الطغيان والقهر والتبعية للغرب مثل نظام الشاه، وقادرا على إسقاط نظام القهر والطغيان التابع للشرق مثل نظم داود وحفيظ الله ونجيب الله وكارمل. لقد اعطت هذه الانتصارات ثقة للحركة الاسلامية بنفسها بإمكانية النجاح فى طريق الكفاح المسلح ضد أنظمة القهر والعمالة.

وقد نجحت الحركة الاسلامية أيضا، بصرف النظر عن الاختلاف والاتفاق معها فكرا وممارسة فى السودان، بانقلاب عسكرى سيطر عليه الاسلاميون. ونجحت فى الجزائر بقبولها الاحتكام الى صناديق الاقتراع وحصولها على أغلبية أصوات الناخبين لولا انقلاب الدولة عليها بدعوى الحرص على الديمقراطية ضد اعدائها. وفى حالة انتخابات حرة فى تونس تأخذ الحركة الاسلامية، حزب النهضة، ٧٠٪ من أصوات الناخبين، وفى مصر تأخذ ٤٠٪ فى مقابل ٣٠٪ للوفد ٢٠٪ للناصريين، ١٠٪ للمستقلين. وفى الاردن، قبلت الحركة الاسلامية الدخول فى المسيرة الديمقراطية ولديهاثلث الاعضاء فى مجلس النواب. وانقسمت المؤسسة الدينية فى شبه الجزيرة العربية على نفسها بعد التدخل الأمريكى فى الخليج واستدعاء قوات التحالف الغربى وتدمير العراق باسم تحرير الكويت. وقويت حركات تحرير شبه الجزيرة العربية، اسلامية أو علمانية تعطى صورة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل. ويبزغ الاسلام المستنير حثيثا فى مصر وتونس والاردن معلنا عن امكانية اقامة الجسور بين الفريقين المتخاصمين، الاسلاميين والعلمانيين، وتكوين جبهة وطنية موحدة تحمل المشروع القومى العربى الاسلامى من جديد.

وانتشر الاسلام فى أوربا واسيا كما وكيفا حتى أصبح يشكل فى أوربا الديانة الثانية بعد المسيحية، وفى أمريكا الديانة الثالثة بعد المسيحية واليهودية. وقامت الجمهوريات الاسلامية الجديدة فى أواسط اسيا تعلن عن قدوم الاسلام الاسيوى. وتدخل فى حلف واسع مع تركيا وايران وافغانستان وباكستان والحركات الاسلامية فى العالم العربى من خلال " العرب الافغان " على الرغم من مقاومة الانظمة فى العالم العربى لهم وايثارها التبعية لاسرائيل والولايات المتحدة الامريكية.

ان الصحوة الاسلامية ظاهرة تاريخية بناء على قانون تاريخى. فقد بدأ الاسلام منذ اربعة عشر قرنا. وقام بحضارته فى عصره الذهبى فى القرون السبعة الأولى، وبلغت ذروتها فى القرن الرابع الهجرى عصر المتنبى والبيرونى. ابدعت فيها شتى العلوم العقلية والعقلية النقلية والنقلية التى تحن اليها الجماعات الاسلاميةحاليا مثل كل حركة أصولية تعود إلى الوراء، وترى تقدمها ونموذجها فى العودة إليه. وقد أرّخ ابن خلدون لهذه الفترة فى مقدمته الشهيرة محاولا معرفة سبب تقدم العرب وسبب انهيارهم فى نظرية الانتقال من البدو إلى الحضر وفقدان العصبية. وبالتالى لا سبيل إلى التقدم من جديد الا بالعودة من الحضر إلى البداوة، عودا إلى الأصول. وتقوم الجماعات الاسلامية بتحقيق هذا المطلب.

ثم تلت القرون السبعة الأولى قرون سبعة تالية، عصر الشروح والملخصات، لم تعد الحضارة تبدع بالعقل بل تدون بالذاكرة لحفظ التراث بعد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. وقامت مصر فى العصر المملوكى بهذا الحفظ فى الموسوعات الكبرى التى تقوم الجماعات بقراءتها، عصر ابن تيمية وابن القيم.

وفى آخر قرنين من هذه الفترة، بدأت الحركة الاصلاحية الحديثة تحاول تجديد الحضارة الاسلامية فى عصر ذهبى ثان لقرون سبعة جديدة قادمة، تعود إلى الأصول فيما سمى بالحركة السلفية المعاصرة منذ محمد بن عبد الوهاب. وبالرغم من " كبوة الاصلاح " جيلا وراء جيل منذ الافغانى حتى الجماعات الاسلامية لظروف خاصة، فشل العرابيين فى ١٨٨٢، والثورة الكمالية فى تركيا، والصدام بين الاخوان والثورة ١٩٥٤ حتى أصبحت النهايات غير البدايات والنتائج غير المقدمات الا أن قوة الحركة الاسلامية وشدتها يوما بعد يوم بحيث أصبحت المحاور الأول للأنظمة السياسية القائمة تجعلها قوة تاريخية. فالاسلام قادم وليس غاربا على عكس حديث الغرباء المشهور " جاء الاسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمتى ". الاسلام منتصر وليس مهزوما، متقدم وليس متراجعا، فى هجوم وليس فى دفاع. وتلك روح مقدمة " الفريضة الغائبة " لفكر الجهاد.

تاسعا: العنف والعنف المضاد.

ليس العنف هو ما يبدو على السطح من المقهور إذا ما القى قنبلة أو أطلق رصاصة فهذا هو العنف المضاد. انما العنف هو العنف الباطن من القاهر الذى يمارسه على الدوام حتى ينفجر العنف المضاد. فالجماعة الاسلامية مطاردة مهمشة، مطالبة من قوة الأمن وأجهزة الشرطة، مستجوبة، موضع سخرية منها فى لباسها وجلبابها وذقونها وسبحها وعلاقاتها الاجتماعية. وليس لها حق فى الاعتراض أو الرد فى جريدة يومية أو مجلة اسبوعية أو شهرية أو برنامج تلفزيونى أو اذاعى. والمساجد محاصرة، والأئمة

مراقبون. هذا العنف اللامرئى هو سبب العنف المرئى. ليس العنف هو العنف العضلى، استعمال القوة المادية، ولكنه قد يكون العنف الاجتماعى الذى يقضى على حرية الاختيار وعلى الوجود الانسانى ذاته. فالنظامان االسياسى والاجتماعى مفروضان على الناس. لم يتم اختيارهما طوعا بالرغم من مظاهر الديمقراطية والانتخابات المزورة ودخول الدولة كطرف فيها ضد المعارضة لانجاح الحزب الحاكم. النظام الاقتصادى لم يختره الناس، سياسة الاجور، الاسعار، ايجار المساكن، مصاريف المدارس، أعباء الحياة، كل ذلك مفروض قسرا. والنظام الاعلامى لم يختره الناس. يفرض عليهم نوع الاخبار والمواقف السياسية للدولة: الانفتاح الاقتصادى، معاداة السودان وايران، مخاصمة الحركة الاسلامية، الدخول مع قوى التحالف الغربى ضد العراق، الموافقة على حصار ليبيا، الاستسلام لضغوط البنك الدولى. يشعر المواطن أنه لا حرية له فى اختيار النظام التى يعيش فيه، مقهور من الصباح حتى المساء. ولا تمتص غضبه أحزاب المعارضة الضعيفة التى نشأت بقرار من الدولة وتحت رعايتها ورقابتها. فلا يجد أمامه الا الجماعات الاسلامية كقناة للاحتجاج، يجد حريته فيها، وصدقه مع النفس بانتسابه اليها، طموحه الى الشهادة واثبات الذات بعد أن همشه المجتمع وجعله مجرد معدة تستهلك وليس أرادة تختار.

ويتوجه العنف المضاد إلى رموز الدولة. فليس المقصود بالاغتيالات الاشخاص، فهم أبرياء، ولكن رموز الدولة الصورية: القبعة، والنجمة، والبذلة، والمبنى، والكنيسة من أجل القضاء على هيبتها موضوعيا، ،تفريغ شحنة الغضب منها والحقد عليها من نفوس الجماعات ذاتيا. وتشمل رموز الدولة رئيس الدولة، رئيس مجلس الشعب، مدير الأمن، كبار المسؤولين، رجال الشرطة أو المتعاونين معها من مفكرى السلطة وفقهاء السلطان. تهدف الجماعات إلى النيل من مواطن الضعف فى الدولة، اقباط مصر حتى تبدو الدولة عاجزة عن الدفاع عن مواطنيها. كما تهدف إلى ضرب السياحة حتى تنهار الدولة اقتصاديا. فدخل مصر من السياحة يكاد يقترب من دخلها من قناة السويس ومن حجم المساعدات الأمريكية لمصر. بعد جفاف تحويلات المصريين من الخارج بعد حرب الخليج.

من الطبيعى أن يظهر العنف المضاد فى سلوك الجماعات باعتبارها جماعات مهمشة، مطاردة بالشرطة وأجهزة الأمن، مجرحة فى الصحف وأجهزة الاعلام. ولا وسيلة للدفاع عن أنفسها أو سماع أصواتها. ليست لها صحفها أو مجلاتها. وليست لها برامجها فى أجهزة الاعلام. لا سبيل أمامها الا المساجد المحاصرة المقتحمة والمداهمة بأجهزة الأمن التى تطلق النار على المصلين الآمنين كما حدث فى مسجد الرحمة فى أسوان.

عنف الجماعات إذن هو عنف مضاد، عنف فى مواجهة عنف، عنف المعارضة فى مواجهة عنف السلطة، عنف الأهالى فى مواجهة عنف الحكومة، فى مجتمع غاب عنه الحوار، وآثر مواجهة قضايا الفكر والسياسة بالسلاح.

وهو عنف يظهر فى الاحياء الشعبية حيث يسود منطق الفتوة، منطق اللص والكلاب، منطق " العسكر والحرامية "، كما يبدو فى الصعيد حيث يسود الأخذ بالثأر، ومواجهة العائلة بالعائلة، والقبيلة بالقبيلة، لا دفن للجثث ولا عزاء فى الموتى من كلا الطرفين حتى يتم الأخذ بالثأر طبقا لتقاليد الصعيد. فالوطن هو الاسرة والقبيلة. وتتحول القضية العامة إلى قضية خاصة، دما بدم، وقتيلا بقتيل، والكل ضحايا العنف والعنف المضاد، والكل شهداء الوطن.

عاشرا: الحوار الوطنى.

طالما أن الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية على ما هى عليه سيظل تفريخ الجماعات الاسلامية فكرا وممارسة. فالجماعات مظاهر احتجاج اجتماعى ينتسب اعضاؤها إلى الطبقات الفقيرة فى الاحياء العشوائية من القاهرة الهامشية والصعيد الثأرى. تلتحم بالشعب وتشارك فى حل مشاكله اليومية فى المساجد الكبرى التى تحولت إلى عيادات طبية وخدمات اجتماعية، الابقاء على الأحياء ودفن الاموات. ولما توقف الحراك الاجتماعى، وأصبح التسليم بالأمر الواقع هو الحجة الدائمة من أجل الاستقرار وعدم هروب رؤوس الأموال الاجنبية فى عصر الانفتاح تحولت طاقات المجتمع اما إلى الخارج فى الهجرة، هجرة العلماء إلى الغرب، وهجرة العمال إلى الخليج أو إلى ليبيا واما إلى الداخل فى المخدرات أو فى الجماعات الاسلامية حتى يتسرب الحراك الاجتماعى إلى الداخل نظرا لسداد المنافذ الخارجية.

ان الجماعات الاسلامية كالطير الشارد، والأسد الجامع، والحصان الجانح. ولا سبيل إلى تهدئتها وترويضها إلا بغطاء الشرعية، وأن تعمل من المركز وليس من المحيط، ومن القلب وليس من الأطراف. صحيح أن الدستور لا يبيح أقامة أحزاب على اسس دينية ولكن ليس المطلوب حزباً بل جماعة أو هيئة مثل الشبان المسلمين " وكما كانت الاخوان المسلمون " من قبل. وذلك يتطلب الغاء قرار الحل الذى صدر ضد الجماعة فى ١٩٥٤،

وارجاع المركز العام فى الحلمية لهم الذى تحول إلى قسم الدرب الأحمر، مركزا لإيواء المجرمين والنشالين بعد أن كان مركزا للهداية والرشاد ومنبرا للحركة الوطنية المصرية. طالما رفض المجتمع الجماعات سترفض الجماعات المجتمع. وطالما أن الجماعات غير شرعية فإنها ستطعن فى شرعية المجتمع. لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التكفير والتخوين المتبادلين إلا بشرعية الجماعات كتنظيم، وأن تتحول من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقه المغلق إلى سلوك التنظيم العلنى الذى يحاور من منطق الشرعية. عنترة بن شداد فى حاجة إلى إعتراف شرعى ببنوته قبل أن ينطلق دفاعا عن الحمى فى حب عبلة!

وبالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكرا وسلوكا نظرا وعملا، عقيدة وشريعة. فبعد الاطمئنان إلى شرعيتها وتأمين ظهرها من الغدر والاعتقال والحل تتوجه نحو التحديات الرئيسية للمجتمع وقضاياه المصيرية:

تحرير الأرض، وحرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، ووحدة الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير. ويختفى ما نعيبه عليها من غياب البرنامج الاجتماعى الاقتصادى السياسى لها اكتفاء بالشعارات. وكيف تتقدم الجماعات إلى الأمام إن لم يكن ظهرها مؤمنا محميا ؟ وبالممارسة الطبيعية للسياسة تنشأ فى الجماعات الاجنحة:

وسط الجماعات، ويمين الجماعات، ويسار الجماعات. ويتم الحوار بينها أولا قبل أن يتم الحوار بينها وبين باقى التيارات والقوى السياسية وبينها وبين المجتمع. ويتخلق فكر اسلامى مستنير قادر على الحوار - والتفاعل مع الواقع والدفاع عن المصالح العامة وتنتهى قصة الأخذ بالثأر من الدولة والمجتمع، وتطوى صفحة جديدة فى التاريخ.

لا يحدث ذلك بين يوم وليلة. فالمحافظة التاريخية رصيد طويل يمتد إلى الف عام. والاصلاح الحديث تعثر وكبا. والنفوس مازالت تئن من عذاب الماضى وأحزانه. المصالحة العلنية اذن ضرورية، وأن تصبح الحركة الاسلامية مع الناصريين والليبراليين والماركسيين احدى عناصر الحركة الوطنية. ليس الماضى كله سلفيا. هناك الماضى العقلانى العلمى الطبيعى الانسانى الاجتماعى المستنير. ومن ثم لزم ابراز التعددية فى التراث، وعرض كل البدائل القديمة والحديثة حتى يختار المواطن بلا قهر من القدماء أو فرض من المحدثين.

لا يمكن حل قضايا الفكر بالسلاح. لا حل إلا بالحوار الوطنى، واقامة الجسور بين الفرق المتخاصمة بين الاخوة والاعداء. عفا الله عما سلف، " عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وانتم لا تعلمون ".ويقوم الحوار الوطنى على التعددية ثم الحوار الوطنى بين فرق الأمة فى اطار العروة الوثقى التى لا انفصام لها، وفرق الأمة الأن أربعة:

الليبراليون والناصريون والاسلاميون والماركسيون، أربعة أطر نظرية تعبر عن تاريخ الأمة المعاصر، وهى القوى الرئيسية التى تحرك رجل الشارع والتى تنتسب اليها الجماهير.وتتفق فيما بينها على برنامج عمل وطنى موحد مع الابقاء على تعددية الأطر النظرية. وهو ما أكده الفقهاء القدماء عندما تساءلوا: -

هل الحق واحد ام متعدد ؟ واجابوا بالاجماع: الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد. من أراد أن يحرر فلسطين باسم حرية شعب فلسطين فليفعل. ومن أراد أن يحررها باسم القومية العربية فلا يتردد. ومن أراد أن يحررها باسم الجهاد وتحرير الأراضى المقدسة فليتقدم. ومن أراد أن يحررها دفاعا عن الطبقة الكادحة من شعب فلسطين فله ما يريد. تتعدد الاطر النظرية لتحرير فلسطين ولكن الجميع يتفق على التحرير كغاية وهدف قومى. ويحدث نفس الشيء لتحقيق حرية المواطن.

باسم الليبرالية أو القومية أو لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا أو باسم تحرير الانسان من القهر والاستغلال، وتحقيق العدالة الاجتماعية باسم الاشتراكية الديموقراطية أو الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الاسلامية أو الاشتراكية العلمية، وتحقيق وحدة الأمة باسم وحدة العالم الحر أو الوحدة العربية أو الوحدة الاسلامية أو يا عمال العالم اتحدوا، والدفاع عن الهوية باسم الحرية الشخصية أو تأكيدا للشخصية العربية أو أثباتا للهوية الاسلامية لكم دينكم ولى دينى، أو دفاعا عن حقوق المضطهدين، والتنمية المستقلة باسم اقتصاديات السوق أو التخطيط الاقتصادى أو الاقتصاد الاسلامى أو الاقتصاد الاشتراكى، وحشد الجماهير باسم حرية الانتخابات أو بالجماهير العربية من المحيط الهادر إلى المحيط الثائر أو بالجماهير الاسلامية، الملايين فى كل مكان أو باسم الطبقات الكادحة، الاغلبية الصامتة.

بهذا المعنى كلنا اسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون. كلنا مع الجماهير ضد النخب الحاكمة التى تحكم باسم الخيانة الوطنية والعمالة للأجنبى. الاسلاميون ليسوا خصوما للماركسيين أو الليبراليين أو القوميين فلماذا يعتبرهم الماركسيون والقوميون والليبراليون خصوما

لهم ؟ لا توجد خصومة بين المواطنين. انما الخصومة فى الصراع على السلطة، والسلطة فى الشعب وليست فى الحكم. السلطة فى الثقافة الوطنية وليست فى ثقافة التغريب. المهم أن يأخذ المثقفون حذرهم من أن تستعملهم الدولة لدرء المخاطر عن النظام، تضرب هذا الفريق بذاك الفريق لإضعاف جميع الفرقاء حتى يبقى النظام فى سلام يأمن أخطار الجميع.

هذه هى " مقاصد الفلاسفة " التى عرضها الغزالى ربما أفضل مما عرض الفلاسفة أنفسهم لمن شاء أن يكتب " تهافت الفلاسفة " لنقد الجماعات الاسلامية ثم " تهافت التهافت " لنقد نقد الجماعات الاسلامية.

نشطاء الحركة الاسلامية
فلسفة بناء القوة والتغيير من أسفل

د . عماد صيام

يشير تصاعد ظاهرة الاسلام السياسي في مصر منذ منتصف السبعينات الي تحولها من مجرد أحد أشكال الاحتجاج السياسي لقطاع محدود من النخبة المصرية الي حركة اجتماعية لها أنماط جديدة من السلوك والاعتقاد الجمعي، تحول الي حركة منظمة تهاجم الأنماط الاجتماعية الموجودة وتسعي لاستبدالها بأخري. وهو مايعني بشكل أخر أن جماعات ومنظمات الاسلام السياسي أصبحت تشكل في مجموعها حركة تغيير اجتماعي تلجأ لتوظيف الدين كاطار أيديولوجي مرجعي. تعالج من خلاله قضايا عملية التغيير وبناء المجتمع الجديد.

ويعتبر اللجوء للدين هنا كاطار أيديولوجي مرجعي يحكم رؤية تلك الجماعات للتغيير اطاراً مناسبا خاصة وانهم لايسعون فقط لاحداث تغييرات اقتصادية واجتماعية بل يسعون لتحقيق أهداف ذات وعد معنوي مثل القيم والانتماء الحضاري.

وعلي الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت ظاهرة الاسلام السياسي الا أنه مازالت هناك ندرة أو غياب للدراسات التي تتعرض بالبحث لأليات وأساليب بناء النفوذ الفكري والجماهيري والسياسي، والتي يستخدمها نشطاء الحركة الاسلامية. والتي تشكل في مجملها وتكاملها وتداخلها فلسفة. التغيير علي المستوي الحركي لدي جماعات الاسلام السياسي. وهو ماتحاول هذه الدراسة الأولية أن تلقي عليه الضوء. حيث يتم التركيز علي كيفية تحويل رؤي تلك الجماعات من مجال الخطاب والفكر الي حيز الفعل والحركة، لاحداث تغيير تدريجي (وتراكمي) في هيكل بناء القوة السائد في مجتمع القرية محل الدراسة وهي أحدي قري ريف محافظة الدقهلية.

ملامح القرية محل الدراسة :

لاتختلف القرية محل الدراسة عن غيرها من مئات القري المصرية، حيث النشاط الاقتصادي السائد هو الزراعة فالقرية يبلغ زمامها ١٥٤٥ فدانا يزرع منه ١٤٠١ فدان اما المساحة المتبقية فقد تآكلت ودخلت كردون القرية السكني حيث تعيش حوالي ١٥٠٠ أسرة، منها ٥٢٪ لايحوز اربابها أي مساحات زراعية (ملك / ايجار دائم)، ويشير هيكل توزيع الحيازات الزراعية بين الـ ٤٨٪ المتبقي من ارباب الاسر بالقرية الي مزيد من الخلل حيث نجد ١ر١٪ من اجمالي الحائزين يحوز ١٨٪ من اجمالي المساحة المزروعة، اما من يحوزون فدانا فأقل وتبلغ نسبتهم ٤ر٥٠٪ من اجمالي الحائزين فحجم حيازتهم لايزيد عن ٧ر١٢٪ من الزمام المزروع.

ويعود اختلال هيكل الحيازة الزراعية بجذوره الي ماقبل تطبيق قانون الاصلاح الزراعي، حيث كانت أغلب

د. عماد صيام - باحث فى علم الاقتصاد الزراعى

اراضي القرية مملوكة لاسرة واحدة مازالت بعد ٤١ سنة من تطبيق قانون الاصلاح تحوز ٣٨٪ من اجمالي الزمام المزروع، تلك النسبة التي ترتفع الي ٤٦٪ اذا تم استبعاد المساحات التي تقع في حيازة مزارعين من غير أبناء القرية ولايقيمون بها، وهو مايزيد من الثقل والنفوذ الاقتصادي لهذه الأسرة بين سكان القرية من المعدمين واصحاب الحيازات القزمية.

وطوال حقبة الستينات والسبعينات والثمانينات تعرضت القرية للعديد من العوامل التي ساهمت في زيادة سرعة الحراك الاجتماعي نذكر منها علي سبيل المثال ظهور طبقة الوسطاء الذين تحملوا مسئولية ادارة اراضي الملاك السابقين الذين غادروا القرية والذين تحول معظمهم الى ثراة يملكون هم انفسهم الاراضي والمشاريع الاقتصادية المربحة بالقرية، التعليم وما أفرزه من قطاع كبير من الموظفين الذين لايعملون بالزراعة ومستوي حياتهم احسن نسبيا من اصحاب الحيازات الصغيرة واستمروا في اقامتهم بالقرية بعد أن تعددت بها الاجهزة الحكومية، الهجرة لبلاد النفط وماسمحت به من دخول فوائض نقدية كبيرة طوال حقبة السبعينات وحتي منتصف الثمانينات. ولقد ساهمت هذه العوامل مع سياسة الانفتاح وماصاحبها من قوانين اطلقت حرية الاستثمار الي ظهور انشطة اقتصادية عديدة وجديدة علي القرية لايرتبط معظمها بالزراعة وان كان يرتبط اساسا بأنماط الاستهلاك التي جلبتها الهجرة وفرضتها سياسة التحرر الاقتصادي. وباستعراض اهم هذه الانشطة وأكثرها انتشاراً سنجدها مركزة في قطاع التسويق كما يلي محلات بقالة (٢٩) محلات جزارة (٧)، صالونات حلاقة (٩)، محلات بيع ادوات منزلية (٣)، محلات خردوات (وأحذية (١٤) خضر وفاكهة (١٢)، طيور (٧)، حياكة ملابس (٨)، علافة (٢)، مطاعم (٤)، مقاهي (٧) مكتبات (٢)، ورش نجارة (١٤)، ورش اصلاح سيارات وتلفزيونات، وآلات زراعية (١١) محلات بيع منتجات متنوعة (١٩). ومعظم هذه المشروعات مشروعات صغيرة ينتمي اصحابها لابناء اصحاب الحيازات الصغيرة والقزمية من المتعلمين أو الحرفيين، (أو اصحاب هذه الحيازات انفسهم) والذين استطاعوا عبر سنوات الهجرة توفير قدر من الثروة يحاولون استثماره.

اما أبناء اغنياء القرية الذين استطاعوا مواصلة تعليمهم الجامعي ومازالوا يقيمون بالقرية (أو بأقرب مدينة اليها) فقد ادخلوا اليها انشطة اخري يقع معظمها في نطاق الخدمات المهنية التي ترتبط بنوعية تعليمهم مثل الصيدليات (٢)، عيادات الاطباء (٧)، مكاتب المحامين (٣)، مكتب سياحة (١).

وعلي عكس الفئات الاجتماعية السابقة فسنجد أن اغنياء القرية من كبار الحائزين قد اعادوا استثمار ارباحهم من الزراعة، ونفوذهم القوي في المؤسسات التمويلية التي عرفتها القرية (الجمعية الزراعية) بنوك القري، بنوك التنمية) في انشطة اقتصادية يرتبط معظمها بالزراعة مثل شراء وتأجير الآلات الزراعية، الاتجار في المبيدات ومستلزمات الانتاج الزراعي، مزارع الدواجن، فرك وتبييض الارز... الخ.

وقد ساهمت الانشطة الاقتصادية الجديدة التي وفدت الي القرية في تعميق حدة التفاوت الاجتماعي داخل القرية، حيث أنها لعبت دوراً في الحراك الاجتماعي داخل نفس الفئة الاجتماعية، وان كانت لم تسهم بدرجة فعالة في الحراك بين الفئات الاجتماعية المختلفة. حيث نجد أن معظم المواقع التنفيذية أو الشعبية في القرية، ومعظم اراضيها الزراعية، ومعظم المنشآت والمشروعات الاقتصادية يسيطر عليها افراد ينتمون لثلاث عائلات بالقرية وحتي داخل هذه العائلات سنجد افراداً بعينهم يتمتعون بنفوذ حاسم سواء داخل العائلة أو علي نطاق القرية، في الوقت الذي نجد فيه ابناء الاسر المعدمة من عمال الزراعة أو الذين انهوا تعليمهم المتوسط (أو العالي في بعض الاحيان) يعانون من البطالة (خاصة بعد حرب الخليج وتعذر السفر الي العراق حيث العمل بأي مهنة وبأي أجر بدون عقد عمل مسبق)، ويقتلهم الفراغ وهموم المعيشة التي تشابكت مع واقع انفراد عائلات بعينها وافراد بعينهم بالثروة والنفوذ. وهو ماخلق صورة باعثة علي التشاؤم والاحباط خاصة امام الاجيال الشابة التي مازالت تنتظم في سلك التعليم وتري بعينها ماسوف يؤول حالها اليه بعد انتهاء سنوات الدراسة.

في وسط هذا الواقع تنشط القوي الاسلامية التي تتمايز في فهمها للدين ومحاولة توظيفه كأداة للتغيير أو للحفاظ علي استقرار الواقع الاجتماعي القائم ومايعكسه من بناء للقوة، وتنقسم هذه القوي الي:

أ- قوي الاسلام السياسي :

وهي تشمل نشطاء وأعضاء الحركة الاسلامية من «التيار السلفي»، وجماعة «الاخوان المسلمين»، وجماعة «الدعوة والتبليغ». وقد برزوا علي ساحة العمل العام في القرية خلال عام ١٩٨٣، عبر معركتهم للاستيلاء علي قطعة أرض واقامة مسجد فوقها. ويحرص هؤلاء النشطاء رغم انتمائهم لجماعات مختلفة علي التعاون، خاصة في

الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي، ويحصرون خلافاتهم الفقهية والفكرية في نطاق حواراتهم الخاصة التي لاتتجاوز جدران منازلهم وينتمي معظمهم ومن يتعاطف معهم لعائلات محدودة النفوذ والثروة علي الرغم من كبر حجمها وارتفاع نسبة المتعلمين من افرادها.

ب - قوي الاسلام الرسمي :

وتضم من يلتزم بالخط الحكومي الرسمي في فهم الدين وتوظيفه، وعددهم محدود جدا، وتأثيرهم داخل القرية ضعيف علي الرغم من وجودهم في ثلاثة مساجد أحدها خاضع لاشراف وزارة الاوقاف، والمسجدان الآخران يخطب فيهما نشطاء بالحزب الوطني. ويقوم معظمهم بالدور الايجابي لنشطاء الحركة الاسلامية، خاصة في مجال العمل الاجتماعي، وكثيرا مايتعاونون معهم.

جـ - قوي الاسلام الشعبي :

تضم أعضاء الطرق الصوفية بالقرية من أبناء الطريقة «الاحمدية الرفاعية» أقدم طريقة صوفية بالقرية، أسس فرعها بالقرية أحد أبناء العائلة التي كانت تملك كل أرض القرية قبل تطبيق قانون الاصلاح الزراعي، والتي مازال لها نفوذ اقتصادي واداري ضخم بالقرية. ومازال أبناؤها يتوارثون مشيخة الطريقة، حيث يقومون بتنظيم الاحتفال السنوي بمولد «ولي القرية»، تحت اشراف العمدة الذي ينتمي لنفس العائلة. والطريقة الصوفية الثانية هي «الحامدية الشاذلية»، وتضم ٤٥ عضوا، وتأسست في عام ١٩٦٣، علي يد أحد أبناء القرية الفقراء من كوادر «منظمة الشباب الاشتراكي». والذي مازال يتولي مشيختها. ويقتصر نشاط الطريقة علي تنظيم اللقاءات مع شيخهم الاكبر عند زيارته للقرية، أو المشاركة في الاحتفال بمولد «ولي القرية».

لقد استطاع نشطاء الحركة الاسلامية انتزاع حق التحدث باسم الاسلام داخل القرية أو فرضوا علي القوي الأخري التراجع أو الوجود الرمزي، وبرزوا علي ساحة القرية كقوة متميزة يجب أخذ مواقفها في الاعتبار عند حسابات القوي. فكيف نجحوا في الوصول لهذا المستوي من النفوذ؟ وتلك الدرجة من القوة؟

بناء القوة والتغيير من أسفل :

يقوم هذا النهج علي بناء النفوذ وتجميع مصادر القوة علي نطاق واسع يشمل مجتمع القرية بكامله. بحيث تصبح عملية احتلالهم لقمة بناء القوة الفعلي في القرية، بعد مرور فترة زمنية كافية، تعبيرا عن واقع اجتماعي واقتصادي وثقافي مستقر. ويحكم هذا النهج طويل الأمد شعار رفعه نشطاء جماعة الأخوان المسلمين منذ بداية تأسيسها في عام ١٩٢٨، حينما أعلنوا استهدافهم بناء الفرد المسلم، الذي يكون الاسرة المسلمة، التي يتشكل منها المجتمع المسلم، الذي يقيم تلقائيا الحكومة الاسلامية(١) **ويستند هذا النهج التراكمي الرامي لتحويل أفكارهم وشعاراتهم من مجال الخطاب السياسي الي حيز الفعل السياسي لعدة أسس هي :**

١- تكرار المفردات والرموز الدينية والتمايز عن الواقع السياسي والاجتماعي. والالتزام بتلك القاعدة يعني نجاح النشطاء في تكثيف وتركيز المفاهيم والقيم الدينية في مجموعة من الشعارات والرموز المحددة، التي يخلق تكرار تقديمها وتميزها نوعاً من السطوة والقدرة علي جذب الجماهير والايحاء بتعاظم القوة والنفوذ والانتشار. وهو مااستطاع النشطاء بالقرية تحقيقه عبر التمايز بالجلباب الأبيض، وغطاء الرأس الأبيض واطلاق اللحية بالنسبة للشباب، وارتداء الخمار والملابس الفضفاضة بالنسبة للفتيات. وتبني طريقة معينة في التخاطب تعتمد علي كثرة الاستشهاد بالقرآن والأحاديث النبوية. كما أطلقوا الأسماء الدينية والتراثية علي مؤسساتهم بالقرية (مسجد النور، مسجد الرحمن)، واستفادوا من مشروع الادارة المحلية لتسمية شوارع القرية التي أخذ أكثر من ٥٠٪ منها أسماء تراثية ودينية مثل عمر بن الخطاب، الفردوس، الصفا والمروة.. الخ.

٢- التركيز علي القضايا الصغري والجزئية في محاولة لتأكيد ارتباطهم بالواقع، وحيث يؤثر نجاحهم بوجه خاص علي القطاعات المهمشة والمحرومة في القرية، التي يصبح التغيير أيا كان نوعه هو المخرج أمامهم من بؤس الواقع. ولكي ينجح النشطاء في هذا وظفوا روح التضامن الاجتماعي، والعاطفة الدينية التي مازالت قوية في الريف، وذلك لمواجهة بعض القضايا الصغيرة التي تحتاج لجمع التبرعات مثل علاج أحد الفقراء، أو لدفن الموتي، أو رعاية يتيم.. الخ.

٣- التدرج في مستويات الحركة والنشاط. والتدرج هنا يشمل مستوي تفاعل الحركة مع مجتمع القرية، وأساليب التأثير والتربية للافراد المستهدف استقطابهم. وفي كلتا الحالتين يبدأ النشاط من مستوي الوعظ الديني، وصولا للعمل السياسي المباشر ودور النشطاء الجدد في عملية التغيير. ففي القرية بدأ النشطاء جهودهم بالدعوة لبناء مسجد علي قطعة أرض موقوفة «لولي القرية» ومخصصة لاقامة الاحتفال بمولده، ثم تطورت لتنظيم حملة لجمع التبرعات لتغطية تكاليف بناء المسجد، وتنظيم جهود العمل التطوعي، وبعد الانتهاء من بناء المسجد تم

بناء عدة حجرات استخدمت كعيادة طبية لفترات متقطعة، ثم حولت لمعهد ابتدائي أزهري. أما المسجد ذاته فقد تطور وأصبح مقرا لعقد الزيجات، واقامة الدروس الدينية، والندوات واللقاءات السياسية، واصبحت له مجلة حائط خاصة به. وقد تكرر نفس الاسلوب في كافة مراكز وجودهم الاخري مثل مسجد «الرحمن»، أو مركز شباب القرية الذي احتلوا معظم مقاعد مجلس ادارته، وحولوه لاحد مراكز نفوذهم داخل القرية، خاصة وسط قطاع الشباب.

٤- خلق دافع حماسي يحفز ويضمن الاستمرار. وقد استخدموا بنجاح الحماس الديني، الذي قد يكون بذاته دافعا للفرد للانضمام لهم. الا أن استمرار ارتباطه بهم يظل مرتهنا بتوفر واستمرارية هذا الدافع الحماسي. لهذا ركزوا علي التربية الروحية والاستغراق في التدين، والتمايز عن المجتمع، للابقاء علي روح الصراع والتناقض المغلفة بهالة دينية. وكانت جهود نشطاء القرية لتصحيح العقيدة الدينية عند اهلها من اهم الدوافع التي جعلتهم في حالة استنفار دائم. وبرز في هذا المجال موقفهم من الممارسات التي تتم أثناء الاحتفال بمولد «ولي القرية» مثل «الرقص» و«تعاطي المخدرات» و«الاختلاط»، التي اعلنوا الحرب عليها وعلي المولد الذي يسمح بها.

٥- تواصل الاجيال. وهي قاعدة هامة تستهدف الربط بين نشاط الشباب وحيويته وقدرته علي التطوير والابداع والصدام، وبين خبرة الشيوخ ونفوذهم الأبوي، وهو مايلائم ايضا مجتمع القرية التقليدي الذي مازال النسق القيمي فيه لايعترف بدور متميز للشباب كقادة رأي يتجاوزون به دور الكبار خاصة رؤساء العائلات. ويشير تاريخ الحركة الاسلامية في القرية الي دور متميز ومبادر للشيوخ في تأسيسها ودور فاعل وحركي للشباب في اتساع نفوذها.

٦- اعطاء الطابع الديني لكل ممارسات وفاعليات النشطاء. وذلك بهدف المزيد من الشعبية والشرعية، كجمع التبرعات لتمويل مشروعاتهم باعتباره استخراجا لأموال الفقراء من الأغنياء، وتوزيع أموال الزكاة بمعرفتهم هو صرف لها في مصارفها الشرعية، ونقد المسئولين هو كلمة الحق في وجه السلطان الجائر، ومساندة مرشح التحالف الاسلامي في الانتخابات البرلمانية هي تأييد لشرع الله واقامة الدولة الاسلامية.

٧- اختراق مؤسسات الدولة. ويتجاوز اختراق نشطاء الحركة الاسلامية في القرية لمؤسسات الدولة حدود كون احدهم في مؤسسة من المؤسسات، ويتداخل مع اختراق الحركة الاسلامية لمؤسسات الدولة علي مستوي المجتمع ككل. فعلي سبيل المثال أدلي أحد النشطاء أن اكتسابه واعداده كنشط وداعية في صفوف الحركة الاسلامية تما خلال فترة تجنيده الاجباري، وعلي يد الضابط الذي خدم تحت امرته.

ويضيف أن مسجد وحدته العسكرية كان المركز الذي تلقي فيه تدريباته الاولي علي الخطابة والدعاية الاسلامية. والمثال الثاني الأكثر دلالة في هذا المجال خاص بأولي معارك نشطاء الحركة الاسلامية لتشييد مسجد «النور» أول بؤرة مستقلة وخاضعة تماما لنفوذهم، وهو ماتنبه له مبكرا رجال الادارة وخصوم النشطاء داخل القرية الذين استعانوا بأجهزة الأمن لمنع بناء المسجد. الا أن ضابط مباحث أمن الدولة المعلق بمتابعة القضية علي حد قول أحد النشطاء، تعاطف معهم، بل ووجد في موقع بناء المسجد لحظة البناء للتصدي لأي محاولة تعيق اتمام بناء المسجد. وماسبق يشير الي أن اختراق الحركة الاسلامية لمؤسسات الدولة تجاوز حدود الاختراق التنظيمي، واصبح تنامي الحركة ونفوذها علي صعيد المجتمع قادرين بذاتهما علي توليد العديد من الانصار والمتعاطفين الذين يلعبون أدواراً متمايزة لتعزيز نفوذها دون أن يكونوا بالضرورة مرتبطين تنظيميا بها.

٨- تعدد مراكز وبؤر النشاط : وذلك لتحقيق أقصي انتشار بين الشرائح والفئات الاجتماعية المختلفة. ولخلق مجال للحركة والتأثير يشمل كافة مراكز التجمعات الجماهيرية. ورغم فرص النشطاء علي تنوع طبيعة مراكز نشاطهم، فقد ظل المسجد هو دائما الوحدة الاساسية التي بدأوا منها جهودهم، والتي مازالت تتمحور حولها كافة نشاطاتهم. وخلال الفترة من ١٩٨٣ الي ١٩٩٢ استطاعوا فرض سيطرتهم علي اربع مساجد من مساجد القرية السبعة، بجانب وجودهم القوي في مركز شباب القرية، ومحاولاتهم الدائمة لاختراق جمعية تنمية المجتمع والسيطرة عليها، وانتشارهم في كافة المؤسسات التعليمية (كمدرسين في المدارس الابتدائية والاعدادية والثانوية).

٩- الانتقال من الدعاية للاوضاع المؤسسية : وذلك لتجسيد افكار الحركة، والحفاظ علي استمرار وجودها في المجتمع. بالاضافة الي أن تطوير نشاط الحركة والوصول به الي الوضع المؤسسي يسهمان في امكانية حساب القوة الفعلية للحركة وقدرتها علي التأثير والحشد، كما يقيانها مخاطر الذوبان في المجتمع. بجانب ماتشكله مؤسسات الحركة كمجال لتدريب النشطاء واختبار قدراتهم ورفع كفاءتهم، بل أنها تعتبر في المحصلة الاخيرة بمثابة أبنية لسلطتهم الجديدة. لهذا فقد اصدر شباب الحركة في القرية

مجلة مطبوعة تحمل اسم القرية ولها مجلس تحرير ثابت استطاع اصدار ١٦ عددا. وسيطروا علي مقاعد مجلس ادارة مركز الشباب، واسسوا لجنة مركزية للزكاة في مسجدهم الرئيسي، ويحاولون الآن تأسيس لجان زكاة فرعية في باقي مساجد القرية، اضافة لمجالس ادارات المساجد الثلاثة التي يسيطرون عليها.

١٠- تعدد مصادر التمويل : حيث حرصت الحركة الاسلامية منذ بداية السبعينات علي تعدد مصادر تمويل انشطتها، بجانب التركيز في الوقت ذاته علي التمويل الذاتي، وهو ماسوف نجد انعكاسه لدي النشطاء في القرية. فبجانب اعتمادهم الاساسي علي أموال التبرعات والصدقات والزكاة التي تصل اليهم عبر المساجد أو الاتصال الشخصي، بما في ذلك تبرعات ابناء القرية المهاجرين لبلدان النفط، استعانوا كذلك بالعمل التطوعي في بناء مشروعاتهم خاصة المساجد والتبرعات العينية، كما وظفوا موارد المؤسسات الحكومية التي يسيطرون عليها أو التي لهم فيها نفوذ قوي. فالمعهد الابتدائي الازهري علي سبيل المثال والذي بنوه من التبرعات وشغل جزءاً من مسجدهم الرئيسي بالقرية استطاعوا التخلص من تكاليف ادارته ومرتبات العاملين به عن طريق ضمة للأزهر، وهو ماساهم أيضا في توفير فرص عمل دائمة وثابتة لعدد من نشطاء الحركة وأنصارها من العاملين بالمعهد. بجانب هذا يحصل النشطاء علي دعم في صورة تبرعات من العديد من المؤسسات الخيرية في بعض الدول العربية الخليجية، تلك التبرعات تسهم في تمويل مشروعات الحركة بشكل مباشر ويأتي في هذا السياق ماقدمته لجنة الزكاة بمدينة الكويت من تبرع لاقامة المعهد الاعدادي الازهري بالقرية والذي يصل لعدة آلاف من الجنيهات.

وسنجد أن نشطاء الحركة الاسلامية بالقرية بجانب التزامهم بالاسس السابقة يستخدمون آلية متميزة في عملية بناء القوة والتغيير من اسفل، مركزها عادة - أو البؤرة التي ينطلق منها النشطاء - مسجد به عدد محدود جداً من النشطاء قليلي الخبرة، الا أنه سرعان ماينمو ويتسع. وبالعودة الي القرية محل الدراسة سنجد أن النشطاء بجانب تطبيقهم لتلك الآلية، أدركوا العديد من السمات التي تميز واقع القرية الاجتماعي والاقتصادي وأدخلوها في أعتبارهم ويأتي في مقدمتها:

١- انتشار الأمية علي نطاق كبير بين سكان القرية.

٢- اتساع حجم البطالة بين عمال الزراعة والمتعلمين من أبناء القرية.

٣- انتماء القطاع الاعظم من المتعاطفين مع النشطاء للمتعلمين.

٤- التفاوت الاجتماعي الصارخ، والفقر المدقع الذي ينهش بأنيابه قطاعا كبيرا من سكان القرية.

٥- غياب أي نظام للتأمين أو الضمان الاجتماعي، ووجود اعداد كبيرة من الأسر بدون مورد منتظم وثابت تعيش منه.

٦- الدور المحوري الذي يلعبه المسجد في حياة أبناء القرية حيث مازال الملجأ الأخير لمن تغلق دونه السبل، للحصول علي قدر من المساعدة لمواجهة ضغوط الحياة، او حتي مايطمئن الروح ويبث السكينة في النفس.

وانطلاقا من هذا الواقع لجأ النشطاء الي تنفيذ ثلاث مهام أساسية هي :

أ - نشر افكار الحركة الاسلامية والدعاية لها داخل القرية وذلك من خلال :

- اصدار مجلة مطبوعة غير دورية كأول جهد دعائي منظم، صدر منها ١٦ عدداً، وغلب علي مادتها الصحفية الطابع الديني، الا أنها لم تقم بالدعاية المباشرة لأفكار الاسلام السياسي، حتي لاتصطدم بالموانع الأمنية، وقد لعبت المجلة دورا واضحا كأداة للمشاركة في صنع الرأي العام بين أوساط المتعلمين بالقرية.

- اصدار مجلات حائط غيردورية بالمساجد الخاضعة لهم. تقوم بنشر أخبار وأفكار الحركة الاسلامية في مصر والعالم.

- تنظيم المسابقات الثقافية عن طريق المجلة المطبوعة أو مجلات الحائط، حيث تتناول المسابقات موضوعات دينية ويحصل الفائز فيها علي بعض الكتب الدينية أو شرائط الكاسيت المسجل عليها القرآن الكريم.

- تنظيم معارض مجلات الحائط والملصقات في المدارس، مع التركيز علي بعض القضايا التي اهتمت بها الحركة الاسلامية مثل قضية الحرب الاهلية في افغانستان.

- تنظيم الندوات واللقاءات الدينية في المساجد التي يسيطر عليها النشطاء، والتي يدعي لها عادة بعض قادة جماعات الاسلام السياسي من خارج القرية.

- تحويل خطبة الجمعة ودرس العصر في المساجد الثلاثة التي يسيطر عليها النشطاء لمنبر دائم لنشر افكارهم بين اكبر عدد ممكن من ابناء القرية.

- نشر وتداول أشرطة الكاسيت للمشاهير من خطباء الحركة الاسلامية مثل الشيخ «كشك»، الشيخ «الغزالي»، والشيخ «ابن باز» من السعودية وغيرهم.

- استخدام الملصقات واللافتات وتنظيم المؤتمرات

السياسية في المساجد، والجولات الدعائية علي منازل القرية أثناء الحملة الانتخابية لمرشح التحالف الاسلامي في انتخابات البرلمان عام ١٩٨٧.

- الخروج لصلاة العيد في الخلاء بشكل جماعي.

- الالتزام باطلاق اللحي وارتداء الجلباب الابيض بالنسبة للشباب والخمار بالنسبة للفتيات.

- اطلاق الاسماء ذات المدلول الديني والتراثي علي مساجدهم، وعلي اكثر من ٥٠٪ من شوارع القرية.

- استغلال بساطة الفلاحين في ترديد الشائعات التي قد تفيدهم دعائيا. مثل الزعم بدخول العديد من المشاهير واهل الفن في مصر والعالم في الاسلام(٢).

ب - استقطاب وتكتيل قطاعات محددة من سكان القرية خلف النشطاء عبر المصالح المباشرة لهذه القطاعات:

ولتحقيق هذه المهمة لجأ النشطاء لتقديم العديد من الخدمات لأهل القرية، بحيث يصبح في النهاية دفاع أهل القرية عن استمرار حصولهم علي هذه الخدمات هو في الوقت ذاته دفاع عن النشطاء والحركة التي يمثلونها والتي تضمن وجود هذه الخدمات واستمرارها في هذا الاطار ساهم النشطاء في تقديم العديد من الخدمات منها:

- اعداد حملة طبية لتقديم الخدمات المجانية لسكان القرية علي فترات متفاوتة في الغرف الملحقة بأول مسجد خاص بهم.

- تنظيم فصول محو الأمية في اطار جمعية تنمية المجتمع، تخرج من دورتها الاولي ٣٢ دارسا ودارسة.

- توفير «الخمار» لفتيات القرية بأسعار مخفضة.

- تنظيم حملة التبرعات لبناء المعهد الابتدائي الازهري والذي يستوعب عدة مئات من اطفال القرية، ويوفر فرص عمل للعديد من شبابها.

- المساهمة في تنظيم حملة جمع تبرعات لشراء الآلات الكاتبة لتجهيز المدرسة الثانوية التجارية بالقرية.

- جمع الادوية الزائدة عن الحاجة واعادة توزيعها علي المرضي الفقراء عبر المسجد.

- تنظيم عمليات جمع أموال الزكاة والصدقة والتبرعات لرعاية الفقراء والمرضي وكبار السن ويستفيد منها حوالي ٢٠٠ فرد.

- تنظيم فصول تقوية مجانية لطلاب الدور الثاني في المرحلة الاعدادية.

- تنظيم حلقات حفظ وتجويد القرآن للاطفال خلال فترة الاجازة الصيفية يستفيد منها حوالي ١٥٠ طفلا.

- اتاحة الخدمات والامكانيات الرياضية التي يمتلكها مركز الشباب أمام ابناء القرية.

جـ - استخدام افضل اساليب التعبئة والحشد وأكثرها فاعلية :

ولتحقيق اكبر قدر من التعبئة والحشد عند لحظات المعارك أو التصدي لمواجهة قضية ما لجأ النشطاء الي توظيف البعد العائلي الذي يسود العلاقات داخل القرية، بجانب توظيف الميل العام للتدين في تحويل الواجب السياسي لواجب ديني. وقد ساعد علي ذلك احتكار ثلاث أسر لمصادر الثروة والسلطة في القرية، واستبعادهم وتهميشهم لباقي الأسر المقيمة بها. وهو ماجعل قضية اعادة توزيع النفوذ والثروة مطروحة بشكل دائم علي جدول صراعات القرية. وتعتبر عملية بناء النفوذ الادبي المستند للمكانة والهيبة الدينية احدى الادوات المستخدمة في دعم موقع أسرة ما، أو فرد ما في هيكل بناء القوة غير الرسمي بالقرية، وهو ما قد يفتح الطريق امام - هذه الاسرة أو هذا الفرد - لاعادة اقتسام مصادر الثروة والسلطة. لهذا سنجد أن معظم نشطاء الحركة وأنصارها داخل القرية ينتمون لثلاث أسر تتميز بكبر حجمها وارتفاع نسبة التعليم بين أبنائها، وانخفاض نصيبها من الثروة والسلطة. ويتيح توظيف البعد العائلي بالنسبة لنشطاء الحركة قدراً كبيراً من الحماية والدعم، حيث يتم الاستفادة من جهود ونفوذ كل ابناء العائلة بصرف النظر عن موقفهم الفكري أو السياسي باعتبار أن نجاح النشطاء أو هزيمتهم سوف تمس مصالح العائلة وتؤثر علي نفوذها داخل القرية. وتجلي نجاحهم في تحويل الواجب السياسي لواجب ديني خلال حملتهم لمساندة مرشح التحالف الاسلامي في انتخابات البرلمان ١٩٨٧، حينما رفعوا شعار «الاسلام هو الحل» و«اصلاح الدنيا بالدين» حيث حولوا تأييد مرشحهم لتأييد للاسلام ذاته. وتشير روايات الاخباريين من أهل القرية الي أن هذا الاسلوب نجح في تعبئة قطاع كبير من سكان القرية لتأييد مرشح التحالف الاسلامي لدرجة اضطر معها رجال الادارة بالقرية للتدخل، لمساندة مرشح الحزب الوطني لمواجهة تزايد احتمالات خسارته للانتخابات.

وكان لنجاح نشطاء الحركة الاسلامية بالقرية في تنفيذ المهام الثلاث السابقة أثره الواضح في اتساع دائرة المتأثرين بأفكارهم، والمستفيدين بخدماتهم، مما أدي مع تصاعد دورهم الاجتماعي داخل القرية لتحولهم لقوة ذات وجود متميز ومتنام، وهو ما منحهم الفرصة لجذب العديد من الشباب واستقطابه لأفكار الحركة والتعاطف معها. وهنا لعب المسجد، وعلاقات القرابة والصداقة والجيرة دورها في خلق مزيد من الترابط والتقارب بين النشطاء

ومن الجذب لافكارهم، وكانت اللقاءات في المنازل والمساجد فرصة ملائمة لتطوير افكار هؤلاء الشبان وتعميقها في اتجاه مزيد من الاقتراب من صفوف الحركة الاسلامية واطروحاتها. واذا كان انخراط بعضهم في الجيش ساهم في صقل خبرته وتدريبه في اطار الحركة الاسلامية - كما حدث مع احد النشطاء - فان الغالبية منهم كانت فترة اغترابهم للدراسة في الجامعة هي العامل الحاسم في انتقالهم لجانب الحركة الاسلامية. حيث اصبحوا تحت نفوذ شباب الجماعات الاسلامية التي سيطرت علي المدن الجامعية والاتحادات الطلابية منذ منتصف السبعينات. وهو ماحول الجامعة الي حاضنة ومركز اعداد كبير من النشطاء الذين عادوا لقريتهم أثناء الاجازة الصيفية أو بعد انتهاء دراستهم الجامعية كي يسهموا في دفع نفوذ الحركة الاسلامية بالقرية لمدي أوسع وأكثر قوة، خاصة وأن البطالة وعدم وجود فرص عمل لمعظمهم يجعلانهم شبه متفرغين للحركة الاسلامية.

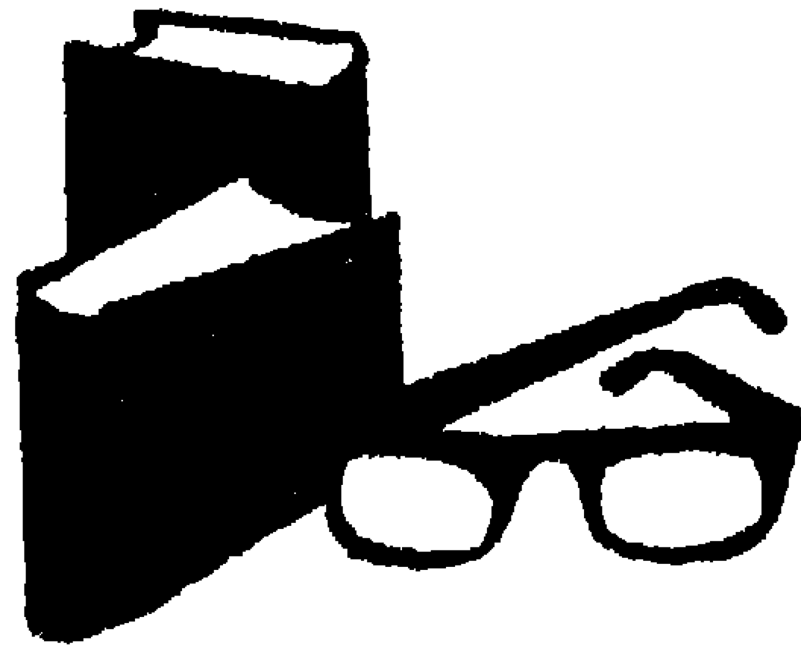
وتكرار هذه الدورة طوال الفترة من ١٩٨٣ - ١٩٩٢ هو الذي مكن النشطاء من بدء نشاطهم بالدعوة لاقامة مسجد، ووصل بهم لمساندة مرشح التحالف الاسلامي في معركة سياسية واضحة كادوا أن يكسبوها. وهي التي وسعت نطاق نشاطهم من بؤرة واحدة في مسجد «النور» الي معظم اماكن التجمعات داخل القرية، ومن نشط واحد بدأ العمل، الي العديد من النشطاء، والانصار بل والجماعات. وهي أخيرا التي حولتهم من مجرد أفراد أكثر تدينا وارتيادا للمسجد، الي كتلة سياسية متميزة ولها موقعها علي خريطة توازنات القوي داخل القرية.

وآلية بناء القوة والتغيير من أسفل التي تنتهجها جماعات الاسلام السياسي في القرية محل الدراسة تشبه بشكل عام الآلية التي تؤسس به نفوذها علي صعيد المجتمع وهو مايشير الي أن الصراع مع هذه الجماعات السياسية يجب أن يتحول الي صراع سياسي بالاساس يركز معركته علي اجتذاب الجماهير الغفيرة التي تري في نجاح جماعات الاسلام السياسي خلاصها، وهو مايعني بالضرورة حتمية تبني فلسفة تركز علي تكتيل هذه الجماهير من خلال سياسات تعبر عن مصالحهم المباشرة وتشركهم بشكل اساسي في تحديد أولويات هذه المصالح وكيفية تحقيقها والاشراف علي تنفيذها. اما سياسة العداء والمواجهة الأمنية واغفال البعد الاجتماعي في معالجة هذه الظاهرة فلن يفرز الا المزيد من الكوارث التي لايحتملها المجتمع المصري.

المراجع

(١) محمد شوقي زكي : الاخوان المسلمون والمجتمع المصري / ط٢/ دار الانصار القاهرة / ١٩٨٠/ ص ٧٢.

(٢) علي سبيل المثال، هناك شريط كاسيت يتداوله نشطاء الحركة وانصارها ويزعمون أنه «للحاج مايكل جاكسون» مغني الروك الامريكي بعد أن اسلم، والشريط يضم اغاني يدعي النشطاء أنها القيت في حفل اقامه له المجاهدون الافغان عندما ذهب للتضامن معهم في الاراضي التي حرروها والاغاني هي خليط من اللغتين الانجليزية والعربية لايتضح منها غير كلمات الله أكبر، الاسلام وما الي ذلك.



قراءات وتعليقات

كتاب السياسة والدولة لبرهان غليون

نقد نظرية برهان غليون فى الدين والدولة

محمد أركون والفكر النقدى والبعث الروحى

مؤتمر الحوار القومى الدينى

العلمانية من منظور مختلف:

لعزيز العظمة

المرأة والحركة الاسلامية:

لنادية رمسيس فرح

لاهوت التحرير: لحيدر ابراهيم

كتاب نقد السياسة والدولة والدين لبرهان غليون

تعليق رباب الحسيني

تمثل اشكالية علاقة الدولة والدين، المحور الأساسي لهذا الكتاب، تلك الإشكالية التي عرفتها المجتمعات عامة غربية وعربية عبر مراحل تاريخية مختلفة. ويقدم الكاتب لهذه الإشكالية بالعديد من الأسئلة والتي لاتعد في حد ذاتها جديدة، من أمثلة معنى ومفهوم الدولة، والدين، وما هي حقيقة التراث الاسلامي وعلاقته بالسياسة، وهل هو دين علماني كما يعتقد البعض أم هو دين سياسي وما هو شكل الحكم الذي يدعو إليه، ماهي طبيعة الحركة الاسلامية المعاصرة، هل هي تعبير عن حركة تاريخية أم انعكاس لحركة احتجاج جماعي، هل تمثل حركة أصلية أم تعبيراً عن أزمة اقتصادية، « تجسد هذه الحركة الرفض العلني في الوعي العربي للحداثة والتحديث، أم هي نتيجة اخفاقهما، وما هي قدرة الحركة الدينية على تقديم حلول ايجابية للمشكلات الراهنة. وعلى نفس هذا المنحى يطرح الأسئلة في اطار الدولة وتشكلها ومدى شرعيتها وفي علاقتها بالدين. وأهمية طرح كل هذه التساؤلات هي أنها تعكس ماتعانى منه الساحة العربية من توتر وعدم استقرار ومن ثم فإن الإجابات متضاربة وغامضة وغير مقنعة.

وادراكاً من برهان غليون لصعوبة المهمة، فهو يشير إلي أنه لايطمع في هذا الكتاب بالاجابة علي هذه الأسئلة الكثيرة والمتعددة وإنما يسعى إلى اقتراح اطار نظري ومنهجي يساعد على فهمها.

يصوغ الكاتب اطاره هذا بالاعتماد على مايسميه اطروحات أولية من بينها ان الصراع بين الدين والدولة لاينبع من حتمية بنيوية، ولكنه ينطلق من فهمنا ورؤيتنا للواقع الاجتماعي وللدين والدولة معاً وتعريفنا لماهيتهما ودورهما. ويشكل ضرورة فهم الوعي السياسي الديني والمدني من خلال الواقع والتجربة التاريخية، اطروحة ثانية للكاتب.

ويؤكد برهان غليون على أنه لايمكن فهم العلاقة بين الاسلام والدولة خارج اطار أزمة الاجتماع السياسي ذاته حيث يذكر في المقدمة «أن مسألة الخلاف في الدين ليست هي نفسها مسألة دينية ولا ترتبط بالعقيدة ولا حتى بأسلوب فهمها وتفسيرها، بقدر ماترتبط بالسياسة الكبرى ذاتها »(ص٢٤).

بعد مقدمة طرحت فيها الاسئلة وتحدد فيها الاطار، تتناول بالعرض هذا الكتاب التي يقع في (٥٦٠ صفحة) مقسمة الي خمسة أقسام رئيسية يشتمل كل قسم منها علي عدد من القضايا بالاضافة الي نتائج الكتاب.

وفي القسم الأول المعنون «الثورة الدينية»، يعرض الكاتب لما يؤكد على ان المجتمعات الانسانية عاشت مراحل تاريخية طويلة لم تعرف التناقض والنزاع بين السلطتين الدينية والزمنية بوجود سيطرة الملك الذي هو الإله في نفس الوقت، وهنا يثير التساؤل «كيف نشأ النزاع اذن بين الدين والدولة ومن اين جاءت القطيعة» (ص ٣٤). ان الصراع بينهما لم ينشأ الا مع الاديان السماوية، واذا كانت الاديان لم تأت بجديد بدءاً من اليهودية وانتهاء بالاسلام فيما يتعلق بأدراك فكرة الله نفسها أو بالعبادات. أن التجديد الحقيقي كما يقدمه برهان غليون يكمن في تحرير فكرة الألوهة عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة (ص ٣٥). وعلي هذا فإن هذا الجزء من الكتاب يعالج قضية تحرير الروح من خلال فكرة التوحيد الإلهي، التي انتزعت الروح كفكرة ومبدأ عن الطبيعة نفسها لترتبط نهائيا بالله (ص ٣٦) وانه اذا كان ميراث

النبوة أو أزمة الايمان قد بدأ باليهودية، إلا ان هذا الميراث الاول ارتبط دائماً بتمرد اليهود المستمر في الداخل والخارج والذي يرجعه غليون الي ان اليهود لم يفهموا من الرسالة التبشيرية، رسالة التوحيد، الا احلالهم في السلطة محل من سبقهم وتمليكهم ملك غيرهم واستعبادهم وحيث فسرت اليهودية الاولي وجود الله في مواجهة الإله، علي انه تفوق لإله اسرائيل (ص ٤٤).

ومن هنا تصبح الولادة الحقيقية للتوحيدية هي في رسالة المسيح والنبي محمد. فقد جاءت المسيحية للخروج بالرسالة الدينية من المأزق اليهودي الذي تعرض له بتدمير الهيكل، فالمسيحية هنا ليست دينا جديداً ولكنها اصلاح داخل الدين (ص ٤٦). فهي قطيعة مع اليهودية، وتواصل روحي مع المسيح، إلا أنه ماتلبث المسيحية نفسها ان تتعرض لمأزق من نوع آخر بتحولها الي دولة وسلطة، ليظهر الاسلام منقذاً مرة ثالثة للرسالة الدينية مكملا لا نافيا للاديان الاخري وكما يقول برهان «جاء الاسلام انقاذاً للرسالة التوحيدية، ونجح في انقاذ الرهان علي تراث النبوة» (ص ٥١).

واذا كان هذا الجانب من العرض يتناول ابعاداً دينية، فمن أين جاءت فكرة الدولة في الاسلام، وماهي نقطة البدء، وربما ترجع اهمية هذا القسم من الكتاب في العرض التاريخي التحليلي الذي يقدمه الكاتب ليصل الي عدم وجود أي تلازم أو علاقة مباشرة بين الاسلام وبين مهمة تأسيس دولة «لم يفكر الاسلام... ولا كانت قضية الدولة من مشاغله والا لما كان ديناً... وليس من قبيل المصادفة تجاهل القرآن لها» (ص ٥٨).

ومن هنا تصبح كلمة الدولة الاسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثر الفكر الاسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد (ص ٥٩). اكثر من ذلك فإن الدعوة الي الدولة في الاسلام هي دعوة مرفوضة ترد الي الملوك الظالمين وتسلطهم. والحديث عن دولة اسلامية هو تقليص لرسالة وتقليل من مكانة الدين (ص ٦٠ - ٦٢).

إلا ان الاسلام قد عاش ظروفاً مجتمعية وسياسية مختلفة عن مرحلة النبوة، وكان ميلاد الدولة مرتبطاً كما يقدم الكاتب بحادثة الفتنة الكبري وحيث فرض الاختيار بين الدين والدولة وحين تظهر عبارة عثمان بن عفان الشهيرة «يزع الله بالسلطان مالايزع بالقرآن» فانما هي خير دليل علي تغير الاوضاع وظهور الحاجة للدولة وللسياسة (ص ٨٥). ويصل بنا الكاتب الي انه لايمكننا القول بأن الاسلام قد خلف نظرية في الحكم السياسي، وانما قدم مبادئ تربوية ملهمة للسلوك البشري وترك للناس ان يقرروا في بناء نظمهم التاريخية، العقلية الفلسفية والفقهية، اي طرق استنباط الاحكام القانونية والسياسية والاقتصادية والحربية (ص ٨٨).

ومن هنا فإن هناك بعض المفاهيم التي ينبغي الوقوف علي حقيقتها. مثل الشوري والحاكمية لله، فالشوري مثلها مثل جميع الكلمات التي توحي بالسلطة ولكن الربط بينها وبين الديمقراطية لم يأت الا علي ضوء الاكتشافات الحديثة وهي في بدايتها تعني مفهوماً من المفاهيم الدينية المرتبط بالحث علي الفضيلة والتربية الاخلاقية للمسلمين ولم تكن موجهاً للسلطة (ص ١٢٦). أما فكرة الحاكمية لله، فهي اذا كانت تعني ان السلطة لا تكون الا لله، فالدول البشرية باطلة من الاساس كوعاء وللسلطة الدنيوية علي الارض والثواب والعقاب لا يكونان عندئذ الا في اليوم الآخر... ان ماهو مطلوب علي الارض ليس تنظيم يوم الدين (ص ١٢٨).

يعرض الكاتب بالتحليل بعد ذلك في القسم الثاني من الكتاب والمعنون «الثورة السياسية» لعدد من المفاهيم والقضايا الاساسية المرتبطة بظهور دولة المواطنة والحرية والتفرقة بين الدولة السياسية والدولة القهرية، والسيادة وماذا تعني، وكذلك للتفرقة بين الشرع والقانون، وهو ماتناوله الكاتب بالتفصيل في الجزء الخامس من الكتاب).

إلا أن النتيجة التي يصل اليها الكاتب من هذا الجزء هي الاقرار بأن جميع شعوب العالم التابع تعيش ازمة الدول القومية التي ترجع اسباب فشلها وكما يقدمها الي رغبة النخب الجديدة في الحفاظ علي مواقعها، بالاضافة الي تصدي النظام العالمي لتأسيس القومية في البلاد العربية، اضافة الي ذلك فإن هذه الفكرة قد جاءت اليها متأخرة تاريخياً وكان العالم علي أعتاب مرحلة متعدية الجنسيات (ص ١٧٨ - ١٧٩).

ويشخص برهان غليون وضع الدولة في المجتمعات العربية، بقوله انه «بنفس الدرجة التي تبدو فيها الدولة عندنا علي غاية القوة والبطش من الناحية المادية، فإنها في الواقع علي غاية الهشاشة والعنف من الناحية المعنوية والاخلاقية والسياسية» (ص ١٨٧).

وهذا الوضع المتردي الذي يقدمه الكاتب للدولة يتطلب نقداً لها وحلاً لهذا الموقف. ويسلمنا هذا الي القسم الثالث من الكتاب المعنون «عودة التاريخ: الاصولية أو نقد الدولة» وفي هذا الجزء يتناول الكاتب الحركة الاسلامية والمد الاسلامي وفي اطارهما يتناول عداء الحركات الاسلامية للغرب، للشرعية العصرية، للوضع القائم. وللاستاذ برهان غليون، فكرة مقتضاها أن الحركة الاسلامية «معاكسة تماماً للتوقعات ومخالفة لكل ماتفيده مقولات ومناهج العلوم الاجتماعية فتقاليد العلم الاجتماعي الحديث تقضي بأن المجتمعات كافة تسير في اتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية والمدنية العصرية، وأن من نتائج هذا الاستيعاب تراجع الدين والممارسة الدينية» (ص ١٩٢). فكيف يمكن تفسير هذا «الشذوذ التاريخي» علي حد تعبيره؟. وكيف استطاع الاسلاميون اليوم تعبئة الجمهور علي برنامج اسلامي بعد أن بقي هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية واليسارية؟

البعض يطرح أسبابا سياسية محلية نابعة من إخفاق الحركة القومية وأسبابا خارجية تربط بين نمو هذه الحركة

ومخططات السياسية الغربية الا انه يري أن وجهة النظر هذه تلغي ارادة الجمهور وتنفي عنه اي مبادرة ذاتية، ثم هناك اسباب اقتصادية تعود الي تفاقم الازمة الاقتصادية والتفاوت بين الطبقات مما ادي الي «انكفاء الجمهور علي القيم والتقاليد والمناخات القديمة، ماقبل الصناعية والحديثة ودفعه الي البحث عن حلول وهمية، لمشاكله العملية» (ص ١٩٧).

وهناك ايضاً من يرجع اصل المسألة الي البنية العقلية العربية وسيطرة الروح البيانية أوالخطابية عليها منذ تأسيسها وهي الفرضية التي يتبناها عابد الجابري الا أن الكاتب يرفض هذه الاسباب كلها، ويري ان قبولها يؤدي الي عدم التفكير الجدي بقضايا الدين ومسائل تجديد الفكر، وحرمان المجتمع من فهم حركة تطوره الدينية، بالاضافة الي انها تؤدي الي تطور موقف عداء ضمني واصلي من الاسلام (ص ٣٠٢). والنقطة الهامة التي يشيرها الكاتب هنا هي تأكيده علي ان «ان الحركات الاسلامية لم تجذب انظار الجمهور وتتحول بالتالي الي تجمعات كبري وقوي اجتماعية تاريخية وفاعلة إلا لأنها تتكلم بالسياسية وترد علي مطالب من طبيعة سياسية» (ص ٦٠٢).

وحينما يطرح الكاتب قضايا مثل اصل العداء للغرب وعداء الحركات الاسلامية للشرعية العصرية وللوضع القائم. فإن ذلك يتم من خلال تحليل الوضع السياسي الاجتماعي القائم والذي ادي الي المد الاسلامي وتفصح وجهه نظر الكاتب التي يؤكد عليها هي ضرورة وشرعية الاحتجاج علي هذا الوضع السياسي اولاً قبل ان يكون دينيا.

يتناول الكاتب بعد ذلك، وفي القسم الرابع من الكتاب، قضية العلمانية وكيف ان ظهورها جاء رداً علي تداخل سلطة الكنيسة والدولة وسيطرة الاولي علي الثانية، فالعلمانية في جوهرها فصل بين الدين والدولة وهذا الفصل هو شرط اساسي للعلمانية وهو يهدف القضاء علي الاستبداد وتمييز الناس حسب قربهم من المعرفة الدينية الصحيحة، وتحرير العقل من الخرافة واطلاق الروح العلمية والابداعية (ص ٢٧٨).

ولقد طرحت العلمانية بمعنيين الأول اجرائي سياسي، وهو برنامج تم تنفيذه تاريخيا في نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام والثاني فلسفي بمعني تنظيم العلاقات داخل العقل نفسه، بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الارضية والسماوية... وليس لتطور العلمانية بهذا المعني أي برنامج عملي لانها الثمرة الطبيعية والعفوية لتطور الحضارة (ص ٢٨١).

يعالج برهان غليون عقيدة العلمانية من حيث هي، تحرير الدولة وتحرير العقل، ويعني تحرير الدولة، تحريرها من تسلط الكنيسة والسلطة البابوية علي شئونها، واذا كان هذا المعني هو ما عرفته المجتمعات الغربية، الا انه «وبعكس مايعتقد الاسلاميون المحدثون، لم يرتبط دخول الفكرة العلمانية في الوعي العربي الحديث بدوافع خارجية أو بأسباب خارجة عن ارادته أو تابعة من الضغط الاستعماري والتغريب الثقافي ولكنها نشأت في البداية علي ايدي مفكرين وسياسيين وطنيين... وقد نظر هؤلاء الي الفكرة العلمانية، او الي مايمكن ان نسميه نوعاً من التأويل العلماني للاسلام، علي أنه الوسيلة الوحيدة لتجديد الاسس الاخلاقية والروحية للاجتماع المدني الاسلامي والعربي» (ص ٣٠٢).

فمن أين اتي النزاع والخلاف اذن بين العلمانية والاسلام؟ يري الكاتب انه يمكن ارجاع احد اسباب هذا الخلاف الي غياب النقد العلمي لهذا المفهوم والذي كان بامكانه ان يحرره من تجربته السابقة، اضافة الي ذلك فإنه مما يعمق الخلاف بين العلمانيين والاسلاميين «ان انصار العقيدة العلمانية، مثلهم، مثل انصار العقيدة الاسلامية، لايزالون غير قادرين هم انفسهم علي تحرير مفهوم الدولة من سيطرة العقيدة الحزبية» (ص ٣٠٥).

وينتهي الكاتب الي ان المشكلة ليست في الدين كما أنها ليست في العلمانية، فلا تناقض جذري بينهما خلاف مايبدو.

ولكن المشكلة هي «مشكلة الدولة» ويقول الكاتب «إن الضربة الحقيقية التي تلقاها المجتمع العربي لم تكن في عقائده... ولكنها تكمن فيما تعرض له نموذج الدولة من تهديم موضوعي، وفي ماظهر من تخلفه الهائل والمفاجئ بالمقارنة مع الدول الحديثة» (ص ٣٢٤). ويعدد برهان غليون مساوئ تلك الدولة من حيث هي متقلبة، متقطعة في تاريخها، بدون تراكم حقيقي للتقاليد السياسية الي ان يصل الي ان احد اوجه الخلاف بين طرح مسألة العلمانية والنظر اليها باعتبارها متناقضة مع الدين يعود في جزء منه الي الدولة، بشعورها انها تحمل قيماً مختلفة ومتناقضة مع قيم الدين (ص ٣٣١). بالاضافة الي ذلك فإنه لاينبغي القاء العبء علي الدين الذي هو ليس مسئولاً مهما كانت بنيته الفكرية، عن فشل السياسات التنموية في العالم العربي وعن كل مايعاني منه من احباطات ولكن المسئول الاساس هو السياسة والقيادة (ص ٢٤٨ - ٢٤٩). مما يعني في النهاية ضرورة بناء مفهوم السياسة من جديد في اطار الدولة الديمقراطية ويقدم الكاتب بهذه الفكرة في القسم الخامس والاخير من كتابه بعد معالجته لقضيتين اساسيتين حول مأزق الدولة الدينية أو «بين الشريعة والقانون» ومأزق الدولة العلمانية أو بين «العقيدة والسياسة» وفيما يتعلق بالجزئية الخاصة بمأزق الدولة الدينية، يفصل الكاتب في عرض مفهوم الشريعة بدءاً من الجرجاني في كتابه التعريفات الاسلام هو الخضوع والانقياد بما اخبره الرسول ص وفي الكشاف انه كل ما يكون الاقرار باللسان ويتابع الجرجاني قائلاً «فالدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث انها تطاع تسمي دينا ومن حيث انها تجمع تسمي ملة ومن حيث انها يرجع اليها تسمي مذهبا وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب الي الله تعالي والملة منسوبة الي الرسول والمذهب منسوب الي المجتهد» (ص ٣٥٩). والشريعة اصبحت اليوم

قضية خلاف فعلي حين تعني عند البعض الانطلاق في السياسة من مقتضيات الايمان بالله والخضوع والقبول بتحكيم كتابه وسنه رسوله في كل مايتعلق بأمور الحياة والمجتمع، ينظر العلمانيون اليها علي انها محاولة لاعادة بناء الدولة الدينية (ص ٣٠٦). وينتقد برهان غليون من يرفعون شعار الدولة الاسلامية معتقدين ان احكام الشريعة واضحة وصريحة ولا تحتاج لتطبيقها الي الارادة السياسية بالاضافة الي ذلك فينبغي ادراك ان الشريعة قد توقفت عن التطور في القرن التاسع عشر عندما بدأت الدولة التقليدية تلجأ الي القوانين الوضعية (ص ٣٠٨ - ٢٦٢).

ويري برهان غليون أنه من غير الممكن التوفيق بين طريقتين ومنهجين للتشريع القانوني للمجتمع، فإما ان يكون هذا المنهج السلطة التشريعية المنتخبة او أن يكون مجلساً للفتاوي الدينية وهنا ستتجلي مشاكل منها طريقة تنظيم الاجماع، طريقة التفسير والتأويل، وغيرها وفي النهاية فلابد من العمل علي تجنيب الاسلام الزج في المعارك السياسية اليومية، حتي يظل مرجعاً دائما ازليا للمجتمع وقت معاركه الكبري (ص ٣٧٩ - ٣٨٨).

اما مأزق الدولة العلمانية فهو ينصب اساساً في ضرورة تحقيق فكرة الديمقراطية، والبدء من نقد فكرة العلمانية نفسها، ومحاولة تنقية المفهوم مما لحق به من معان مثل العداء للدين والتغرّب والاستلاب. وفي اطار معالجة موضوع الدولة الديمقراطية يقدم الكاتب شروط تحقق هذه الدولة وذلك باعتماد الحرية مبدأ يسمح بالحوار بين التيارات وبأعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية والدولة الدينية والدولة عامة، وبتأكيد مفهوم الاستراتيجية الحضارية (وفي النهاية فلابد من اصلاح للوضع الديني ووضع الدولة وهو ما يعني حركة تجديد شاملة في اتجاه الفكر الديني والفكر السياسي (ص ٤٤٥ - ٤٧٥).

في الجزء الاخير يعرض الكاتب لما يسميه نتائج، والحق ان الدراسة بأقسامها الخمسة قد اشتملت علي تحليل وتشخيص لكل من الدولة والدين وليست هذه النتائج الا تلخيصا لما سبق عرضه بالتأكيد علي بعض الجزئيات مثل ان الاحياء الديني باعتباره مظهراً من مظاهر تزايد الطلب علي الحرية كقيمة اساسية ومن هنا فلن يكون للسياسة الدينية أو القومية مستقبل الا بقدر ماتضع نفسها هي ذاتها في خدمة تأسيس الحرية.

نقد نظرية برهان غليون فى الدين والدولة

د. سمير أمين

١- يفتح برهان غليون دراسته للدين والدولة والعلاقة بينهما بتأملات حول الفكر الدينى وتطوره التاريخى فى المدى الطويل وعلى صعيد عالمى. ويقفز فى هذا الشأن الى نتيجة قدمها هو بقوة عجيبة ومفادها أن الاديان السماوية مثلت نقلة وتقدما كيفيا فى تطور الفكر الدينى على صعيد عالمى.. بل يضيف الى هذا الحكم الفاصل استنتاجا آخر، ألا وهو أن إنجازات حضارات الشعوب المنتمية الى الأديان السماوية تجاوزت انجازات الحضارات الأخرى بالتحديد بسبب تفوق العقيدة الدينية للاولين.

وأنا لاأشارك برهان غليون آراءه فى هذا الطرح لا من حيث استنتاجاته ولا من حيث المنهج نفسه.

أولا لم يقدم برهان صورة حقيقية عن "الأديان" غير السماوية المرفوضة منه أصلا بل لم يقدم صورة ما عنها. فاكتفى بتكرار فكرة مسبقة عنها وهى أنها تمثل خطوة بدائية للفكر الدينى، وأود هنا أن أعطى مثلين دالين فى رأيى على خطأ هذا الحكم السريع:

المثل الاول يخص البوذية:

لم يعتبر بوذا نفسه انسانا تلقى الهاما من الله، فلم يعتبر نفسه الهاً ولا نبيا بالمعنى المعروف فى الأديان السماوية. بل رأى نفسه انسانا عاديا. ثم زعم أنه توصل الى اعلى قيم الحكمة الانسانية وادراك فعل قوى الطبيعة (قوى الله) وقبول الخضوع اليها - مثل المرض والموت - من تلقاء نفسه، من خلال التأمل والعقل دون الهام خارجى. وادعى أن للبشر جميعا هذه القدرة اذا استخدموا قدرتهم الفعلية والنفسانية استخداما صحيحا وكاملا. وتكونت البوذية على أساس هذه الفلسفة القائمة على قدرة البشر دون تدخل الهام الهى. فهى اذن أقرب الى فلسفة مثالية تؤكد أولوية الفكر على المادة واسبقية العقل على منتجاتها،منها الى دين بالمعنى المعروف فى العقائد السماوية. ولكن: أيمكن اعتبار هذه الفلسفة شكلا بدائيا من الفكر الدينى؟

هذا وقد تكون ما يسمى الآن بالديانة البوذية وهى تسمية خاطئة ناتجة من اسقاط مفاهيمنا عن الدين على واقع يختلف عنه فى كنهه، وذلك باعتبار البوذية نوعا من المدرسة الفلسفية طورت مناهج وممارسات وطقوسا لتساعد "المؤمن" على التوصل الى الراحة الذهنية والشعورية المستهدفة. وفى هذا الاطار تم تركيب البشر الى فئات متدرجة أسفلها فئة العامة التى لا تهتم بهذه الأمور والتى يطلب منها ممارسة طقوس لا أكثر وأعلاها فئة الخاصة المنشغلة بالتعمق فى التأمل الفلسفى والتى تشمل من قد ينجح منهم فى التوصل الى الراحة الذهنية وممارسة القيم الاخلاقية العليا فى المعاملة مع الغير. ومن المعروف أن هذه الفلسفة انتقلت من الهند الى الشرق الأدنى فى القرون الثلاثة قبل الميلاد وانها الهمت فلسفة أفلوطين ثم مدارس رهبانية مسيحية مصرية كما انها انتقلت الى الاسلام اذ نجد فى ترتيب مراحل تكوين علماء الشيعة درجات متتالية متماثلة.

المثل الثانى يخص مذهب كونفوشيوس:

هنا ايضا لم يعتبر كونفوشيوس نفسه

شخصا ملهما الهاما الهيا بل انساناً ذا حكمة توصل من خلال التأمل وملاحظة أفعال الناس وسير المجتمع الى مجموعة "قواعد" رأى أن اتباعها من شأنه أن يؤدي الى "الكمال" الاجتماعي. لعل هذه القواعد تبدو لنا اليوم بسيطة، بيد أنها لاتختلف فى الجوهر عن القيم الاخلاقية العليا التى تدعو اليها جميع الأديان، مثل ضرورة احترام الاولاد لآبائهم وممارسة العدالة من قبل السلطة وخضوعها لحكم القانون.. الخ وأضاف كونفوشيوس الى ذلك ملاحظة فى غاية الأهمية ألا وهى أن اتباع هذه القواعد يلغى الحاجة الى الالتجاء الى "قوى فوق الطبيعة" كان هو يحل محلها فى ممارسات الحكم والناس من أجل مساعدتهم على أخذ القرار. وأعتقد أن كونفوشيوس أسس هنا أول فكر علمانى بمعنى يكاد يكون معناه الحديث. فلم ينكر "وجود تلك القوى فوق الطبيعة" (الله) ولكنه اعتبر أن تصور وجودها وفعلها أمر يجب أن يترك لكل فرد وقدرته على استخدام العقل والحدس والشعور بالغيب. ولما كان الشعب الصينى - شأنه فى ذلك شأن الشعوب الأخرى - اعتنق فعلا فى تلك الايام عقائد دينية (التاوية) لم ير كونفوشيوش مانعا فى ذلك بالرغم من أنه نظر الى هذه العقائد نظرة الفيلسوف الناقد والمرتاب (أهى عقائد "صحيحة" أم تصور معين للاله فقط؟) ثم نصح كونفوشيوس للامبراطور والطبقة الحاكمة بأن يبعدوا عن اتباع هذه "الطقوس الشعبية" أو على الاقل عن المبالغة فى اتباعها. هذا ومن المعروف أن التاريخ الصينى الحقيقى مليء بأمثلة الأباطرة الذين ساروا فعلا على هدى تعليمات كونفوشيوس، كما أنه مليء بأمثلة الأباطرة لم ينفصلوا عن الديانة التاوية الشعبية.

على كل حال هل من المفيد اعتبار هذه الفلسفة شكلا بدائيا من الفكر الدينى؟

لم استعجب إذن لخطأ برهان فى تقديره لانجازات مختلف الحضارات عبر التاريخ واعرابه لما يبدو نوعا من الاحتقار لانجازات المجتمعات غير القائمة على الاديان السماوية اعتقد انه احتقار لا محل له.

هل من الصحيح أن المجتمعات الاوروبية (المسيحية) - قبل العصر الحديث - والمجتمعات الاسلامية حققت انجازات تفوق انجازات المجتمعات الاخرى قبل الحديثة؟ كلا.

هناك واقع لابد من أخذه فى الاعتبار بشكل جدى. كان عدد سكان منطقة الشرق الادنى (التى اصبحت فيما بعد مهد المسيحية ثم قلب الاسلام) فى القرن الثانى قبل الميلاد يساوى عدد سكان كل من الصين والهند فى تلك الايام (حوالى ٥٠ مليون نسمة). وأخذ هذا العدد فى التزايد المطّرد والمتواصل خلال حوالى ألفى سنة فى كل من الهند والصين ليبلغ حوالى ٥٠٠ مليون فى القرن التاسع عشر على فجر التحديث، هذا بينما ظل عدد سكان الشرق الادنى الاسلامى العربى والايرانى والتركى فى حالة من الركود. ثم دخل مرحلة الانكماش فلم يزد هذا العدد عن ٣٥ مليوناً فى القرن التاسع عشر. (ومن المعروف مثلا أن عدد سكان مصر الذى تجاوز ١٠ ملايين فى العصر الفرعونى انخفض الى أقل من مليونين فى عهد محمد على ولم يرجع الى العدد القديم قبل ايام الملك فاروق!)

أخذت ايضا وسائل الانتاج فى التقدم - من خلال تكثيف الزراعة مثلا وتنويع المحاصيل - فى الصين خلال قرون متتالية بينما ظلت انتاجية العمل راكدة فى الشرق الادنى.

فكيف نحكم بان "انجازات الحضارات القائمة على الأديان السماوية تفوقت على انجازات غيرها من الشعوب" ؟ هذا الحكم عكس الصحيح تماما.

وكان هذا أيضا شأن الحضارة الثانية القائمة هى الاخرى على دين سماوى - أقصد أوروبا المسيحية - فانها لم تنجز أكثر من غيرها خلال مدة ١٥ قرناً بعد الميلاد. لدرجة أن الأوروبيين حينما اكتشفوا الصين اعترفوا بتفوق حضارتها من جميع النواحى التكنولوجية والادارية. ومن المعروف أن الجيل البورجوازى اللبرالى الاول فى القرن الثامن عشر غذى نوعا من "الصينوفيليا". ثم اخذت أوروبا تخطو خطوات واسعة وسريعة فتجاوزت هذه الحدود وتفوقت على جميع الحضارات الأخرى السابقة والمعاصرة.

يرجع خطأ برهان الى منهجه "المثالى" الذى أدى به الى المبالغة فى تقدير دور الأديان فى التاريخ وتجاهل أمور أخرى كما يرجع هذا الخطأ الى تمسكه بما يبدو لى أنها فكرة مسبقة عن طبيعة العقائد الدينية والفلسفية المعنية - وهى فكرة مسبقة شائعة فى بلادنا للأسف وبالتالى الى قصور فى تقدير قدرة الاديان - جميعا - على التكيف مع تطور يجب أن نبحث عن أسسه وآلياته فى مجالات أخرى خارج الفكر الدينى فى حد نفسه.

أراد برهان ان يتخلى عن الماركسية، فذهب الى موقف مثالى أقصى المثالية وناقش انجازات المجتمعات المختلفة دون أدنى اشارة الى أى عامل خارج مجال البناء الفوقى الايديولوجى والدينى، كأن الازدهار والانحطاط، والصعود والسقوط، تتوقف على المفاهيم الايديولوجية وخاصة مفهوم المجتمع لعقائده الدينية، فلم يتساءل برهان عما اذا كانت هذه المفاهيم هى سبب التقدم والتخلف فى آخر الأمر أم هى نفسها ناتج آليات لها جذور أخرى، بل لم يطرح ولو التساؤل عن تفاعل العامل الايديولوجى مع العوامل الأخرى، كأن هذه العوامل لا وجود لها.

ينسب برهان انجازات الحضارة الاسلامية فى عصور ازدهارها الى عوامل ايديولوجية بحتة هى فهم المسلمين لدين الاسلام فى فجر تاريخه، ثم أرجع الانحطاط اللاحق الى سوء فهم العلاقة

بين الدين والسياسة دون غيره من العوامل ودون أن يتساءل عما اذا كان هذا الفهم نفسه ناتج عوامل اخرى. ولذلك نسب ركود حضارة اوروبا الوسيطة الى طرحها علاقة معينة خاطئة بين السلطة والدين المسيحي، ثم ازدهار أوروبا بدءا بعصر النهضة الى انقلاب هذه العلاقة واختراع الديمقراطية بالمعنى المعاصر.

وأنا لا اشارك «برهان» هذا المنهج. وأعتقد انه منهج يلغي تساؤلات حقيقية عديدة أود أن أشير اليها فيما يلي:-

أولا: ابدأ بالفصل النهائي للتطور أي بإشكالية الديمقراطية. علينا في رأيي ان نتساءل عما اذا كانت الديمقراطية سبب ظهور الرأسمالية في أوروبا (اشير هنا ان كلمة الرأسمالية لم تأت مرة واحدة في دراسة برهان) أم أن الرأسمالية هي التي أنتجت الديمقراطية، أو على الاقل كيف تفاعل العامل المادي (العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الجديدة) والعامل الايديولوجي (تبلور مفهوم الديمقراطية).

يفترض برهان ان الديمقراطية نتجت عن صراع، تم في المجال الايديولوجي، فتما هي مع النقاش حول علاقة السلطتين الدينية والسياسية. ولم يناقش طرحا آخر للموضوع يفترض ان هذا الصراع الذى تم في المجال الايديولوجي تناظره صراعات اخرى تمت في مجالات اخرى تخص العلاقات الاجتماعية.

ثانيا: كذلك لم يطرح برهان التساؤلات الحقيقية في رأيي حول غياب الديمقراطية في العالم الاسلامي، وأحلّ محلها فكرة أن هذا القصور راجع الى فهم خاطيء عن العلاقات بين الدين والسياسة من الطرفين المعنيين اى من طرف الحركة الاسلامية من جانب ومن طرف الدولة العلمانية من الجانب الآخر. ولكن غياب الديمقراطية ليس ظاهرة خاصة بالمجتمعات الاسلامية المعاصرة بل هي ظاهرة عامة في العالم الثالث.

فهل غياب الديمقراطية في أمريكا اللاتينية المسيحية راجع هو الآخر الى فهم خاطيء للعلاقة بين الدين والسياسة؟ ولماذا تفهم هذه العلاقة هنا فهما مختلفا عما هو عليه في أوروبا؟ هل غياب الديمقراطية في آسيا غير الاسلامية راجع أيضا الى فهم خاطيء في المجال الايديولوجي؟

أعتقد ان هناك سببا واضحا لغياب الديمقراطية في جميع مناطق رأسمالية الأطراف. هو سبب يجب البحث عنه في خصوصيات التراكم الرأسمالي المتماهية هنا مع رأسمالية "متوحشة" بالضرورة، على عكس ظروف التراكم في المراكز التى أنتجت شروطا موضوعية أتاحت تحقيق حلول اجتماعية وسطى بين رأس المال والعمل.

ثالثا: ركز برهان في تحليله على مرحلة الصراع بين الكنسية والدولة في أوروبا الوسيطة. ولكن لم يتساءل حقيقة عن أسباب شبه زوال الدولة عن الوجود في أوروبا الوسيطة، فافترض ان الظاهرة راجعة الى فهم معين للعلاقة بين الدين والسياسة: لى طرح اخر لهذه المسألة مفاده أن "نمط الانتاج الاقطاعي" هو شكل متخلف (طرفي) من النمط الخراجي، ناتج عن اصطدام الحضارة الرومانية القديمة مع المجتمعات البربرية التى لم تصل الى مرحلة الدولة المركزية. فاصبحت السلطة السياسية في عصر الاقطاع متشتتة بين أعضاء طبقة الاقطاعيين دون انخراطهم في دولة مركزية ذات شأن. هذه الظروف الخاصة هي التى دفعت الكنيسة الكاثوليكية الى أن تلعب جزئيا دور الدولة المركزية الغائبة والدليل على ذلك هو أن العلاقة بين الكنيسة والدولة في الامبراطورية البيزنطية الأرثوذكسية اختلفت تماما عما كانت عليه في الغرب الكاثوليكي.

برهان يتجاهل تماما هذا التباين الذى أعتقد أنه يلغي تماما قوة فرضيته النظرية. برهان يناقش الموضوع كأن المسيحية انحصرت في أوروبا الغربية الوسيطة الكاثوليكية ولم تشمل دولة بيزنطة!. هذا التجاهل غريب لدى شرقي يفترض أنه يعلم تماما وجود وأهمية المسيحية الشرقية في تاريخنا! ففي دولة بيزنطة كانت الكنيسة خاضعة للسلطة السياسية بل تحولت الى أداة من أدوات ممارسة السلطة، شأنها في ذلك شأن العلاقة بين السلطة السياسية (السلطنة) في العالم الاسلامي الوسيط و"شبه الكنيسة" المكونة من المؤسسة الدينية الاسلامية (فئة العلماء والفقهاء...). لم يتسأل برهان عما اذا كانت الدولة الاسلامية قد "ورثت" هذه النظرة من سابقتها البيزنطية.

واذا كان الجواب ايجابيا فلماذا؟ أهو خطأ في الفهم الايديولوجي أم ضرورة موضوعية فرضت نفسها؟

رابعا: هذا السؤال الاخير يؤول الى تساؤل مبدئي عام لم يطرحه برهان، هو هل هناك خصوصيات عامة شبيهة في علاقة الدين والسلطة في جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية، سواء أكانت مسيحية أم اسلامية أم بوذية أم كونفوشية؟

يركز برهان على خصوصيات الاسلام والمسيحية. وله طبعا الحق في هذا الخيار. الا أن هذا الخيار لايمنع على الاطلاق استكمال البحث بالتساؤل عن القاسم المشترك بين مختلف الأمثلة المدروسة والاجابة على هذا السؤال الأخير ولو بالنفي أي باظهار الأسباب التى تمنع - في رأى الباحث - هذا القاسم المشترك، اذا كان هذا هو رأيه. أعتقد أنا أن هذا القاسم المشترك موجود فعلا وان وجوده له أهمية كبرى من أجل فهم آليات اعادة تكوين المجتمعات السابقة على الرأسمالية واظهار النقلة الكيفية التى مثلتها الرأسمالية في هذا المجال.

خامسا: وجود هذا القاسم المشترك يثبت شيئا هاما آخر ألا وهو أن الأديان - كظواهر اجتماعية تاريخية - تتمتع بدرجة عليا من المعرفة تتيح تكيفا وفقا لتط-

العلاقات الاجتماعية. لقد اثبتت جميع الأديان هذه المرونة. فالمسيحية تكيفت مع ظروف الدولة المركزية البيزنطية كما تكيفت مع الظروف المختلفة عن هذا الوضع فى الغرب الأوروبى الضعيف التكوين الدولوى، ثم تكيفت مع الظروف الجديدة التى فرضتها الرأسمالية؛ والاسلام تكيف مع ظروف حكم الامبراطورية التى فتحها المسلمون (ولكن لم يتكيف الى الآن مع ظروف العالم الرأسمالى المعاصر) ؛ الكونفوشية تكيفت مع الرأسمالية فى اليابان ومع "الاشتراكية" (مهما كان تقديرنا للطابع الحقيقى لهذا المجتمع) فى الصين.

ان عدم تناول اشكالية مرونة الأديان وكذلك الفلسفات التى تلعب دورا مماثلا يؤدى بالضرورة الى أحكام متجمدة خاطئة فى رأيى. على سبيل المثال هذا الرأى الذى يذهب الى أن خصوصيات المسيحية كدين هى التى "أنتجت" المعجزة الأوروبية - أى انتقال أوروبا الى الرأسمالية، وان خصوصيات الاديان الأخرى تمنع ذلك، وطبقا لهذا الرأى يعتبر الاسلام فى حد ذاته هو المسئول عن تخلف المجتمعات الاسلامية وفشلها فى الرأسمالية. كذلك قيل فى الماضى ان الكونفوشية كانت هى "المسئولة" عن تخلف آسيا الشرقية.. غير أن تقدم اليابان والصين ثم معجزة كوريا قد أديا الى انقلاب الحكم فأصبح الآن القول السائد فى هذا الشأن هو أن الكونفوشية" سبب "نجاح تلك المجتمعات فى العصر الحديث ! وقد سبق أن ناقشت هذا المنهج ورفضته رفضا باتا ووجدت أنه نموذج للانحرف "الاوروبى التمركز". كما سبق أننى رأيت فى التركيز على "خصوصيات الاسلام" - المزعومة ثابتة وبالتالى عدم اعتبار عامل المرونة فى الأديان - "مركزية أوروبية معكوسة". ووصفت هذا المنهج الذى يبحث عن "ثوابت ثقافية" (دينية أو غيرها) بالنعت "الثقافوى". أعتقد ان منهج برهان منهج ثقافوى، يشبه فى ذلك منهج الحركة الاسلامية نفسها.

٢- أزعم ان منهج برهان الثقافوى يحول دون طرح اشكالية القطيعة التى تمثلها الرأسمالية فى التاريخ طرحا سليما، وأعتقد أن عدم طرحها يظهر بوضوح فى عدد من الأسئلة التى تمثل أكبر تحديات المستقبل، مثل اشكالية طابع الثقافة السائدة عالميا واشكالية العلمانية واشكالية الديمقراطية واشكالية حدود الانجازات الرأسمالية ومستقبلها.

يرى برهان ان الحضارة "الغربية" (الأوروبية) هى حضارة "مسيحية" وأن حضارة وطننا العربى هى حضارة "اسلامية". ظاهريا هذا الحكم صحيح، ولكن ظاهريا فقط. لا اناقش هنا وجود عوامل هامة ذات الطابع المسيحى أو الاسلامى فى واقع المجتمعات الاوروبية والعربية مثلا، بل لا اناقش اهمية هذه العوامل ولا دورها الايجابى. كما لا اناقش بالتالى حق الشعوب فى التمسك بهذه القيم الدينية بل والطابع الايجابى لهذا التمسك. ولكن ما أناقشه هو الآتى:

أولا: هل هذه القيم - مهما كانت أساسية فى التكوين النفسانى للشعوب - مختلفة اختلاف هاما بعضها عن بعض؟ أم هى قيم متقاربة فى واقع الأمر؟

ثانيا: هل أخذ هذه القيم العامة فى الاعتبار يلقى الضوء الكافى على آليات عمل قوانين المجتمع المعاصر؟ أعتقد أن الاجابة هنا بالنفى. فلا يمكن فهم خصوصية الرأسمالية على ضوء اعتناق الشعوب المعنية لقيم اخلاقية عامة (الحرية، روح التضحية، الاخوة، البحث عن العدالة... الخ). ينبغى اعتبار مجالات اخرى يتمظهر فيها عمل المجتمع، مثل علاقات الملكية وآليات السوق الخ. ان تجاهل هذه العوامل يحول دون فهم الطابع الحقيقى للمجتمع. فيمكن أن تكون المجتمعات المسيحية اقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية، وكذلك يمكن أن تكون المجتمعات الاسلامية اقطاعية (أو خراجية) أو رأسمالية أو (غدا) اشتراكية. ومحاولة ابعاد هذه الخيارات والاستعاضة عنها بالاكتفاء بوصف المجتمع بنعته الدينى يلغى القدرة على مواجهة التحديات الحقيقية.

لذلك أعتقد أن الطابع الرئيسى للثقافة السائدة عالميا هو طابعها "الرأسمالى" ليس "الغربى" أو "المسيحى"، علما بأن الرأسمالية هى النظام السائد عالميا. وعلى هذه الأرضية أرى أن السمات الأساسية للثقافة السائدة - واستخدم هنا مفهوم الثقافة وهو مفهوم أوسع من الدين - هى سمات مرتبطة ارتباطا قويا ومباشرا باحتياجات فعل قوانين اعادة تكوين المجتمع الرأسمالى، منها مثلا "صنمية السلعة"، أو النظرة الاقتصادية لفعل قوانين المجتمع... الخ.

اكتشف برهان ان نفس هذه السمات موجودة بل سائدة فى مجتمعنا الاسلامى المعاصر. وأنا أشاركه هذا الوصف لواقع الأمر. ولم استغرب من أن هذه السمات تتعايش تعايشا سلميا تماما مع القيم الدينية، شأنها عندنا فى العالم الاسلامى شأنها فى أوروبا حيث تتعايش صنمية السلعة مع قيم المسيحية. ومن يستغرب أمام هذا الوضع هو من لايعطى ظاهرة مرونة الاديان حقها.

والآن أصل الى نقد الخطاب الثقافوى الذى يدعو الى تأكيد "الهوية". فالبعض - وبرهان منهم فى رأيى - يرون أن الحضارات مختلفة من حيث الجوهر وبالتالى أنها تعمل دائما من أجل المحافظة على "هويتها". أقول إن هذا غير صحيح تاريخيا وان هذا الطرح ناتج مِنْ خصوصية واقع الرأسمالية - حدودها التاريخية - واقع تجاهله برهان تماما.

أزعم أن "البحث عن الهوية" هو اشارة دالة على ازمة مجتمع فاشل فى مواجهة التحديات الحقيقية. فالتاريخ يثبت أن المجتمعات التى نجحت فعلا فى التطور

تكيفت به وغيرت هويتها بل دون تساؤل أحيانا عن هويتها "الأصلية" كما يقال. فالمجتمعات الشرقية "المسيحية" على سبيل المثال صارت تدريجيا مجتمعات عربية اسلامية. وهنا ألتقى تماما مع برهان فى نقده الحاسم للخطاب "الفولكلورى" الذى يركز على خصوصيات تافهة لامعنى لها، خصوصيات ظاهرية لامضمون لها. ولكن هذا لايمنع ان المجتمعات تحولت فعلا، وتغيرت فى طابعها الأساسى. لماذا اذن نفترض أن هذه الحركة توقفت وأنه لابد أن تبقى المجتمعات الراهنة كما هى حاليا ولا تتغير؟

ارى على نقيض ذلك أن المجتمعات التى تطرح مشكلة الهوية هى المجتمعات التى تعانى أزمة عميقة. فالمجتمعات الاخرى لا تتساءل مثل هذا التساؤل بل تواصل مسيرتها وتتغير دون أن تتساءل عما سيؤدى اليه هذا التطور. فالتساؤل عن الهوية هو دائما عرض من اعراض الأزمة والتأزم والمأزق.

ولا أشارك «برهان» طرحه لمشكلة العلمانية، لأنه يفصل تقدم العلمانية فى الغرب المتقدم (الرأسمالى فى واقع الأمر) عن الظروف الموضوعية التى أدت الى تغير نمط الانتاج السائد فى هذا المجتمع ليقتصر على التركيز على النضال الايديولوجى - السياسى بين الكنيسة والدولة والمجتمع المدنى. كأنما التحول الى العلمانية كان فعلا ناتج مقتضى منطق ايديولوجى خاص للدولة الغربية. وقد قدمت أطروحة مختلفة تماما من حيث جوهر المنهج مفادها أن العلاقة بين الايديولوجية (البناء الفوقى) والعلاقات الاجتماعية التى يتماهى معها نمط الانتاج (البناء التحتى) وكذلك بالتالى مضمون الايديولوجيا نفسه، يختلفان فى الرأسمالية (اى العصرنة) عما كان عليه فى جميع المجتمعات السابقة (ومهما كانت خصوصيات العقيدة الدينية الخاصة لكل منها) اختلافا جوهريا. واستنتجت هذه الظاهرة من ملاحظة "شفافية" الظاهرة الاقتصادية فى النظم القديمة وانقلاب هذا الأمر فى الرأسمالية حيث تفقد هذه الظاهرة شفافيتها نتيجة تعميم التبادل السلعى. الأمر الذى يؤدى بدوره الى كون الايديولوجيا فى النظم القديمة تلعب دورا مهيمنا فى اعادة تكوين المجتمع وبالتالى كونها ذات طابع مطلق (والعقيدة الدينية - التى تصبح فى هذه الظروف مصدر شرعية السلطة - تخدم تماما هذه الضرورة). هذا بينما الايديولوجية المتمشية مع احتياجات اعادة تكوين المجتمع الرأسمالى هى ايديولوجيا ذات مضمون اقتصادوى (ولذلك أسميتها ايديولوجيا الاستلاب الاقتصادوى او السلعى)؛ الامر الذى يفرض بدوره فصل الممارسة السياسية عن التأويل الدينى. هذا الفصل هو مضمون العلمانية وشرط بلورة الديمقراطية بالمعنى الحديث. طبعا لايعنى ذلك على الاطلاق ان العلمانية "تلغى" الدين، كما قيل أحيانا من قبل فلاسفة ماديين موضوعيين. قلتُ فى هذا الصدد ان الاستلاب الاقتصادى لايمثل اشكالية الاستلاب فى كليتها بل يمثل أحد جوانبها فقط؛ فهناك استلاب آخر ذو طابع انسانى "بشرى" مستقل عن طابع العلاقات الاجتماعية وان العقيدة الدينية تتجلى فى هذا الاستلاب الميتافيزيقى. هذه الملاحظة تتيح التمييز بين الدين كعقيدة ميتافيزيقية والدين كظاهرة اجتماعية. وأعتقد أن هذا التمييز أساسى، لا مفر منه من أجل فهم وضع اشكالية العلمانية الحديثة.

برهان تجاهل هذه الاطروحة وناقش فقط الاطروحات البورجوازية البسيطة والسطحية التى تعادل العلمانية مع "تحييد" دور الدين فى المجتمع، اى جعله ظاهرة "نسبية" فقط. وهنا أشارك «برهان» رأيه الذى أبرز حدود هذا الفهم الذى لايتيح على الاطلاق ادراك ثبات ظاهرة العقيدة الدينية فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة المتقدمة بل اعادة انعاشها بعد فترة تاريخية طويلة من اضمحلالها ظاهريا.

أعتقد ان قصور حكم برهان فيما يتعلق بتجارب "العلمانية" فى الوطن العربى - كجزء من العالم الاسلامى ومن العالم الثالث - ينتج منْ هذا النقص فى منهجه. فبرهان يزعم أن العلمانية "مورست" فى بلادنا فى مراحل حكم البورجوازية "الليبرالية" ثم مراحل حكم "القومية" (العربية)، وانها "فشلت". وأنا ازعم أن العلمانية لم تمارس بالرغم من ان الظواهر تشير الى ذلك، بل لم يكن ممكنا أن تمارس، شأنها فى ذلك شأن الديمقراطية (البورجوازية). وأزعم أن هذا الواقع لا يرجع الى "خصوصيات" الاسلام ولا يرجع الى تواقص فى مجال الممارسة السياسية وفى الايديولوجيات التى استلهمت هذه الممارسات منها - سواء أكانت الايديولوجية الليبرالية أو القومية. بل أنسب هذه الظواهر جميعا الى أسباب نجد جذورها فى الطابع المبتور لرأسمالية الأطراف بالمقارنة مع انجازات رأسمالية المراكز، الناتج بدوره عن آليات التوسع الرأسمالى على صعيد عالمى وهو توسع انتج وينتج بالضرورة "استقطابا" عالميا، بدليل أننا نجد نفس القصور - اى غياب الديمقراطية والعلمانية الحقيقية - فى جميع مجتمعات رأسمالية الاطراف مهما كانت جذورها التاريخية ومهما اختلفت فى العقائد الدينية. فالديمقراطية غائبة أيضا - بشكل عام - فى أمريكا اللاتينية المسيحية وفى مناطق آسيا وافريقيا غير الاسلامية.

لعل البعض يجدون مغالاة فى هذا الحكم، لكننى لا أود أن أدخل هنا فى تفاصيل تناولتها فى أماكن أخرى. فالديمقراطية البورجوازية لم تتجلى فى مجتمعات الأطراف وظلت لذلك فى أفضل الفرضيات شكلية وجزئية وناقصة، ظاهرة "مؤقتة" تظهر فى بعض الظروف - خاصة

فى مراحل الأزمة، أو تتخذ شكلا "شعبويا" معارضا فى الجوهر لفكرة الديمقراطية.

لذلك أقول إن الايديولوجيات المحلية فى الأطراف - جميعا - احتفظت دائما بطابع "مطلق" يشبه طابع الايديولوجيات الخراجية (نسبة الى النمط الخراجي الذى أعتبره الشكل العام للمجتمع السابق على الرأسمالية). هكذا - على سبيل المثال - اتخذت ايديولوجيا "القومية" شكلا مطلقا شبيها بـ"عقيدةدينية" تحل محلها جزئيا على الاقل وتلعب دورا مماثلا الى حد كبير. لذلك لم يحتو هذا الطرح الايديولوجى عنصر علمانية حقيقية كما لم يشمل ادراكاً صحيحاً للديمقراطية.

ومن ثم اذا أردنا أن ندخل تأويلات حول الخصوصيات - ولا أنكر أن أخذها فى الاعتبار مفيد - فينبغى فى رأيى أن نعمل حسابا لها بعد أن نكون قد أبرزنا القاسم المشترك لمختلف مجتمعات رأسمالية الأطراف. والاّ أعطينا الاحساس بأن الخصوصيات هى الكل وأنها هى التى تفسر الوضع الراهن. وهذا خطأ برهان فى تقديرى.

فَلْنعُد الآن الى العالم الاسلامى. لا أقول إن تاريخ العالم الاسلامى هو تاريخ العالم الأوروبى (المسيحى) وان الاسلام والمسيحية متماثلان تمام التماثل. وبالرغم من وجود قاسم مشترك يجعل المجتمع الوسيط الاسلامى والمجتمع الوسيط المسيحى متماثلين فعلا فى جوانب أساسية، ومنها دمج الدين والسلطة فى مفهوم متكامل لايفصل بينهما، الا ان لكل من هذين المجتمعين خصوصياته العديدة، بعضها تماهت مع الاختلاف فى العقيدة الدينية وبعضها لها اسباب أخرى خارج مجال الديانة تماما. كذلك فى العصر الحديث - عصر رأسمالية الأطراف بالنسبة الى العالم الاسلامى كما هو الشأن بالنسبة الى العالم الثالث كله - نجد "المجازات" تمتاز بقاسم مشترك وبدرجات مختلفة من التميز بين مختلف التجارب التاريخية.

القاسم المشترك هو "فشل" الجميع فى محاولتهم "اللحاق"، اى التحول الى مجتمع رأسمالى متقدم - مركزى الطابع. وهذا الفشل لايخص فقط المجتمعات الاسلامية المعاصرة بل جميع مجتمعات آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية. ولست استغرب من هذا الفشل المشترك اذ اننى أنسبه الى طابع التوسع الرأسمالى العالمى وآلياته والقوانين التى تحكمه بغض النظر عن الخصوصيات الثقافية الخاصة لكل مجتمع من مجتمعات الأطراف. على أن هناك أيضا مجتمعات "نجحت" جزئيا فى اطار رأسمالية الأطراف وخطت خطوات فى التصنيع مثلا - وأقصد هنا التصنيع القادر على مواجهة المنافسة العالمية اذ إن هذه القدرة هى معيار "النجاح" أو "الفشل" طبقا لمنطق الرأسمالية السائدة، بينما "فشلت" مجتمعات أخرى ولو فى هذا الاطار المحدود. ولا أعتقد أن هذا النجاح - أو الفشل - المحدود والنسبى يمكن أن ينسب الى عامل واحد، سواء أكان عاملاً مادياً - مثل وجود أو غياب مصادر ثروة طبيعية، أم كان عاملاً ثقافياً - مثل خصوصيات العقائد الدينية، أم عاملاً سياسياً بالمعنى السطحى للكلمة - مثل استراتيجيات التنمية المتبعة (فهى ناتج أكثر منها سببا فى اختلاف التطور). وأعتقد أنه ينبغى هنا دراسة كل تجربة على فرديتها وجمع جميع العوامل العامة والخاصة فى تحليل ملموس وعينى خاص بالمجتمع المعنى.

بالعودة الى العالم الاسلامى نجد "نجاحاً" (بالمعنى المحدود النسبى طبعا) يكاد يكون واحدا، هو تجربة تركيا، وفشلاً يشمل جميع الأقطار الاسلامية الأخرى. على أن هذا الفشل لا يقتصر على المناطق الاسلامية للعالم الثالث المعاصر، بل يشمل القارة الافريقية كلها. فالقول - الشائع فى الغرب - ان " الاسلام معادٍ للتقدم " هو قول سطحى سريع ؛ قلت إنه قائم على فرضية "ثبات" فى الاسلام يتناقض تماما مع مفهوم مرونة الأديان الذى اعتبرته مفهوما أساسيا وعاما. ولكن ألم تلعب "علمانية الخيار" التركى دورا فى "نجاح" هذا البلد ؟ مرة أخرى لاأقصد أن تركيا حققت فى هذا المجال - مجال العلمانية - ما لم تحققه فى مجال الديمقراطية. فتركيا ظلت مجتمعا رأسماليا طرفيا ولذلك ناقص من حيث الديمقراطية وبالتالى العلمانية. لذلك اتخذت "القومية" فى تركيا طابعا مطلقا - شبيها الى حد كبير "بقومية" القوميين العرب - وحلت هذه القومية محل الدين الى حد كبير كمصدر لشرعية الحكم. لذلك أيضا أعتقد أن العلمانية لم تتجذر فى المجتمع التركى فاتخذت شكلا "بدائيا" يكاد يكون مرادفا لمعاداة الدين، اذ أن الدين والقومية وجدا هنا نقيضا احدهما للآخر.

أما "الفشل" فى الاقطار الاسلامية بشكل عام فهو ظاهرة ينبغى تفسيرها بشكل ملموس، وتختلف أسبابه بالتأكيد - فى رأيى - فى الجزائر على سبيل المثال عنها فى مصر عنها فى السعودية...الخ. واذا كان هناك قاسم مشترك واضح ألا وهو عامل الاسلام، فليس هذا العامل الاّ أحد العوامل الى جانب عوامل أخرى. علما ايضا بأن المقصود هنا بالاسلام ليس العقيدة الدينية فى حد ذاتها - أى الاسلام كعقيدة ميتافيزيقية - بل المقصود هو الاسلام التاريخى أى فهم المجتمع المعاصر لدوره ومضمونه.

ثالثا: لابد أن يطرح نقاش الوضع الراهن فى الوطن العربى، من جميع نواحيه الايديولوجية و السياسية وغيرها، على أساس تقدير آليات التوسع الرأسمالى العالمى تقديرا شاملا وصحيحا، دون الاقتصار على ظواهر الصراع الايديولوجى - مثلا بين الحركة الاسلامية الراهنة وبين "نظم الحكم"، العلمانية

المزعومة الديمقراطية ظاهريا وجزئيا أو غير الديمقراطية تماما. والا لن ندرك طابع المأزق وبالتالى وسائل الخروج منه.

ولست امانع على الاطلاق فى اقتراح برهان: الدعوة الى ديمقراطية صحيحة فى ممارسة السياسة والسلطة وفى هذا الاطار الدعوة الموجهة للحركة الاسلامية حتى تتحول الى حزب سياسى ديمقراطى يستلهم القيم الاسلامية. ليت هذا يحدث ولكن أعتقد أن هذه الدعوة المزدوجة لاتعدو أن تكون تجليا لرغبة حسنة لن تتحقق طالما لا يؤدى النضال التحررى الى تغييرات جذرية هى خارجة عن تصور الطبقات الحاكمة وعن تصور القوى الشعبية سواء أكانت هذه القوى تندرج حاليا فى صفوف الحركة الاسلامية القائمة بالفعل ام تعمل مستقلة عنها.

يقدم برهان لنا نقدا للاطروحات السائدة حول أسباب صعود الحركة الاسلامية الحديثة. ويرفض على هذا الأساس نظرية "المؤامرة" أى تآمر الحركة الاسلامية مع الاستعمار، ويرفض من باب أولى تلك النظرية التى ترى تآمر هذه الحركة على أنها اداة مفتعلة ركبها الاستعمار لتخدم أهدافه لا غير. وطبعا انا أشارك «برهان» هذا النقض، ولو لسبب بسيط وهو أن نظرية التآمر فى السياسة لاعمق لها بشكل عام. بيد أن رفض المؤامرة لايعنى على الاطلاق استحالة وجود تلاق فى الأهداف والاستراتيجيات بين الطرفين. فالاجابة على هذا السؤال الأخير تتطلب مزيدا من البحث والنقاش حول الاهداف الحقيقية التى تستهدفها الحركة الاسلامية وما يحتمل ان تفعل فى الحكم من جانب وحول استراتيجيات الاستعمار الملموسة فى المرحلة الراهنة. وسنرجع الى هذا الموضوع فيما بعد.

يبدو لى ان«برهان» ينسب صعود الحركة الاسلامية فى نهاية الأمر الى كون الحكم السائد فى الأقطار العربية والاسلامية حكما يجمع بين التبعية للغرب والعلمانية وغياب الديمقراطية. وبالتالى يتجلى رفض الشعوب للتبعية وغياب الديمقراطية والعلمانية من خلال اعتمادها على القيم التى تتماهى مع هويتها العميقة وهى هوية اسلامية بالطبع.

رأيى هو أن هذا التفسير ناقص، يجمع بين ما أعتقده صحيحا - ظاهريا على الأقل - وبين فرضيات ضمنية مطروحة طرحا غير سليم وغير كامل.

هذا التفسير قريب لما يقوله الإسلاميون أنفسهم عن أسباب صعود حركتهم الا وهو أنها ناتج "طبيعى" بعد أن أثبتت كل من "الرأسمالية" (الغربية) و "الاشتراكية" (الغربية ايضا) "فشلها". أقول إن هذا الشعار قائم على التباسات وعدم فهم آليات وكنه كل من الرأسمالية والاشتراكية.

الرأسمالية لم تفشل على الاطلاق، لا على صعيد عالمى ولا على صعيد العالم الثالث ومنه الأقطار الاسلامية والعربية. فالرأسمالية لاتستهدف "التنمية" ولاتطوير المناطق المتخلفة حتى تصبح بلداننا "نامية" على نمط الغرب. هذا الشعار هو شعار ايديولوجى بحت لايمت لواقع آليات الرأسمالية ومنطق توسعها بصلة. فمنطق الرأسمالية، القائم على تحقيق أعلى ربح ممكن لصالح رأس المال المهيمن وفى المدى القصير، يتطلب ما يتمظهر فى "تنمية" البعض "وتخلف" البعض الآخر. فالرأسمالية تنتج الاستقطاب أى هذا التناقض بين التنمية والتخلف. وهى من هذه الزاوية ناجحة تماما. ماذا تطلبه الرأسمالية من منطقتنا العربية - الشرق أوسطية فى المرحلة الراهنة ؟ أقول إن ما ترمى الرأسمالية اليه هنا لايتجاوز ضمان الحصول على النفط. فهل الاستعمار "فشل" فى أن يضمن لنفسه الحصول على هذه الثروة ؟

هل النظم الكومبرادورية "العلمانية" ظاهرياً وكذلك النظم التى تعتبر نفسها اسلامية من انواع مختلفة - سعودية وخليجية وايرانية... تقف عقبة فى سبيل هذا الهدف الأساسى للاستعمار ؟

اما الاشتراكية فأين "فشلت" ؟ يقال ان انهيار النظام السوفياتى دليل على هذا الفشل. وبالرغم من أن هذا الحكم شائع إلاّ أنه لايعدو كونه حكماً سطحياً سريعاً وغير قائم على تحليل علمى لواقع التجربة السوفياتية. أنا من هؤلاء الذين قدموا منذ ثلاثين عاماً نقداً لهذه التجربة فتوصلت الى أن هذا النظام مثلّ مرحلة بناء رأسمالية - لا اشتراكية - وأن غياب الديمقراطية فيه هو الناتج المنطقى لهذا الواقع - فى ظروف شبيهة بظروف المجتمعات الرأسمالية الطرفية الأخرى. وبالتالى لم أستغرب عندما "انهار" النظام أى - بتعبير أدق فى رأيى - استعجل فى تطوره "الطبيعى" نحو الرأسمالية. ومن باب أولى لم أر فى النظم التى أطلقت على نفسها اسم "الاشتراكية" فى العالم الثالث والوطن العربى سوى نظمّ حاولت أن تقطع مرحلة فى التطور الرأسمالى. على أن هذه النظم دخلت فعلاً فى تناقض مع استراتيجية الاستعمار - نظراً لخيارها الوطنى ولاعتمادها على التحالف مع الاتحاد السوفياتى. لذلك "فشلت" بمعنى أن اتضح أن هدفها الحقيقى وهو "بناء رأسمالية وطنية مستقلة" هدف مستحيل التحقيق، الأمر الذى أدى - منطقياً - الى تطورها اللاحق نحو إعادة الكومبرادورية.

وبدلاً من هذه الأطروحات الضعيفة بصدد أسباب صعود الحركة الاسلامية، أطرح أطروحة مختلفة تماماً تربط ظاهرة الحركة الاسلامية (وكذلك ظواهر أخرى تلعب دوراً مماثلاً فى مناطق اخرى من الأطراف الرأسمالية) بخصوصيات التراكم الرأسمالى على صعيد عالمى.

قلت فى هذا الصدد إن مرحلة التوسع الرأسمالى ما بعد الحرب العالمية الثانية (من ١٩٤٥ - ١٩٩٠) تميزت بالتعمق

فى العولمة وان انجازات حركة التحرر الوطنى فى العالم الثالث شاركت موضوعياً فى تحقيق هذا التعمق، من خلال تصنيع الأطراف وتحديث أشكال الحكم فيها فى أعقاب تحقيقها الاستقلال السياسى. ثم أضفت الى ذلك أن معيار "النجاح" فى هذه الانجازات لابد أن يكون مقدار القدرة على المنافسة العالمية فى القطاعات الصناعية الحديثة النشأة، تمشياً مع منطق العولمة الرأسمالية.

وعلى ضوء هذا المعيار يبدو بوضوح أن الأطراف تنقسم الآن الى مجموعتين اثنتين مختلفتين من حيث الكيف فى إنجازاتهما. هناك مناطق خطت خطوات فى اتجاه تحقيق هذه القدرة التنافسية وهى مناطق أمريكا اللاتينية وآسيا الجنوبية والشرقية ومناطق أخرى لم تحقق انجازاً مماثلاً. منها مناطق خطت بعض الخطوات فى التصنيع ولكن يبدو أن صناعاتها غير قادرة على مواجهة تحديات السوق العالمية (منها فى الوطن العربى الجزائر ومصر والعراق). ومنها مناطق ظل اقتصادها قائماً على تقسيم العمل الخاص بالمرحلة السابقة، فظلت متخصصة فى انتاج الخامات (منها الدول النفطية الخليجية التى لم تخرج حقيقة عن اطار هذا التخصص، "فثروتها" المالية لاتمثل "نجاحاً" حقيقياً، ومنها أيضاً الدول الزراعية الفقيرة مثل السودان). لعل البعض يرون أن المجموعة الأولى (مصر والجزائر والعراق) تكون نوعاً من الفئة الوسطى بين "الناجحين" (الذين حققوا قدرة على المنافسة الدولية) و "الفاشلين"، على أساس ان صناعتهم قادرة على الاصلاح والتنمية فى اتجاه يتمشى مع احتياجات مواجهة المنافسة العالمية. ربما هذا التشخيص يشتمل على بعض الصحة.

على أنه يمكن - بالاجمال - أن تعتبر أن المجموعة الاولى (أمريكا اللاتينية وآسيا الجنوبية والشرقية) تمثل قلب رأسمالية الأطراف للمستقبل (ولنطلق عليها اسم "العالم الثالث") فى حين أن المجموعة الثانية تشكل فى المرحلة الراهنة "عالماً رابعاً" يحتل الدرجة السفلى فى التراتبية العالمية. والعالم الاسلامى بكليته - عدا تركيا وآسيا الوسطى فى ظل الحكم السوفياتى السابق - ينتمى الى العالم الرابع، الى جانب افريقيا جنوب الصحراء.

وأعتقد أن هذا التمييز يلقى ضوءاً قوياً على نوعية حركات رد الفعل للواقع. فهناك تمييز واضح غاية الوضوح بين حركات الرفض الشعبى فى العالم الرابع وبين الصراعات السياسية والاجتماعية والايديولوجية فى العالم الثالث. نجد فى بعض الحالات فى العالم الثالث صعود حركات صراع طبقى تقليدى الشكل، ينطلق من أرضية اجتماعية حقيقية حول شروط وظروف العمل ليتم تعميمه على المستوى الوطنى فى صراع سياسى حول الديمقراطية واستراتيجيات القرار الاقتصادى. وأقصد هنا بالتحديد أمثلة كوريا الجنوبية والبرازيل حيث ظهر حزب جديد للعمل أخذ فى تجاوز الحدود التاريخية للشعبوية وللشيوعية التقليديتين فأصبح قوة شعبية منظمة ذات شأن فى الساحة، فرئيس الحزب كاد يفوز فى انتخابات رئاسة الدولة). أما فى بلدان العالم الرابع فالحركة الشعبية تتجلى فى صور مختلفة تماماً. وأعتبر الحركة الاسلامية شكلاً من هذه الأشكال الخاصة بالعالم الرابع. والسمة الرئيسية الواضحة التى تتسم بها هذه الحركة هى غيابها عن ادارة الصراع على أرضيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية وهجرها الى سماوات الحلول العامة المجردة ("الاسلام هو الحل") وامتناعها عن ترجمة هذا الشعار المجرد الى برنامج ملموس يتناول المطالب الشعبية واجابات عينية للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية. وبالرغم من ذلك نجحت الحركة الاسلامية فى تجنيد جماهير واسعة وتنظيم أجزاء منها. لماذا ؟ أقول إن هذا النجاح ناتج من طبيعة الجماهير التى تتوجه الحركة اليها ووضعيتها الملموسة فى مجتمع العالم الرابع المتأزم المعنى. فالعالم الرابع يتسم كما سبق أن قلنا بأن اغلبية سكانه "مهمشون" مستبعدون عن نظم انتاجية فعالة. فالأرضية الحقيقية للنضال من أجل تطوير النظم الانتاجية ومشاركة الجماهير فى ادارتها والاستفادة منها هى أرضية تكاد تكون غائبة، بالنسبة للجماهير الواسعة على الأقل. هذه الظروف تخلق بالطبع شروطاً مواتية لأشكال الصراع "فى الشارع" واستخدام وسائل الارهاب واغتيال الشخصيات المسئولة أو الفئات المعتبرة "مسئولة" عن حق أو عن غير حق (وفى هذه الحالة يكون التوجيه فى هذا الاتجاه عملية مقصودة من القيادات..)...الخ. من المعروف ان الحركات الاسلامية جندت جيوشها فى هذه الاوساط المهمشة من الشباب خريجى المدارس الفاشلة التى لم تؤهلهم للفكر الناقد فلا يجدون عملاً، بينما تجد هذه الحركة صعوبة فى التأثير داخل الطبقة العاملة فى المصانع. كما أنه من المعروف أن القيادات تأتى من الفئات الدنيا للطبقات الوسطى ضحايا التدهور الخاص بوضع العالم الرابع. هذه الفئات عاجزة عن تصور حلول حقيقية للأزمة، ووضعها "التجارى" فى كثير من الأحيان يمنع من نقد الوضع الكومبرادورى للاقتصاد الذى تعمل فيه. لذلك قيل عن القوة السياسية الأساسية التى يعتمد الحكم عليها فى ايران إنها "البازار" (والكلمة الفارسية بازار تعنى "سوق" بالمعنى التقليدى للكلمة) أى "التجار"، تمييزاً عن فئات أخرى احتلت مقدمة المسرح فى مراحل سابقة من التنمية الرأسمالية مثل طبقة رجال الأعمال فى الصناعة وكبار التكنوقراط.. الخ. وطبيعى أن فئات "البازار" القليلة التعليم والانفتاح على العصر تقيم تحالفاً تلقائياً مع فئات أخرى

سلفية الفكر، كانت دائماً موجودة فى المجتمع الاسلامى، مثل رجال الدين وبعض أعيان الريف...الخ.

هل هناك تناقض بين هذه الكتلة التى تبلورت وراء شعارات الاسلام السياسى وبين كتلة المصالح الحاكمة ؟ ما مدى هذا التناقض واحتمال تطوره ؟ ان الاجابة على هذه الأسئلة تتطلب نقاش استراتيجية الرأسمالية السائدة عالمياً (الاستعمار) فى المرحلة الراهنة وبالنسبة الى منطقة العالم الرابع.

ليس الهدف الاستراتيجى للرأسمالية هو "الخروج من الأزمة"، بل هو ادارة هذه الأزمة. وهذا شيء آخر تماماً. وأعتقد أن من ينطلق من أن الرأسمالية لابد أن "تحل أزمتها" هو ضحية الخطاب الايديولوجى لنظم الحكم الرأسمالية. وبما أن الأزمة تتجلى فى ظواهر مختلفة فى المراكز المتقدمة وفى العالم الثالث "الناجح" وفى العالم الرابع "الفاشل" (اعتماداً على معايير النجاح والفشل المستخدمة فعلاً فى خطاب نظم الحكم) فإن وسائل ادارة الأزمة تتكيف باختلاف الأوضاع. ففى العالم المتقدم (الغرب) أصبح الخطاب الايديولوجى والسياسى السائد خطاب ادارة الأزمة فعلاً. فالحكومات لم تعد تتعهد "بالغاء البطالة" والعودة الى التنمية المتواصلة التى ميزت المرحلة السابقة، وأحلت محله خطاباً عن "كيف نعيش مع البطالة"، خطاب تسيير الاقتصاد على سرعتين اثنتين... الخ.

أما بالنسبة الى العالم الرابع فإن ادارة الأزمة تستهدف ضمان استمرار توفير الخامات المصدرة (مثل النفط بالنسبة الى الشرق العربى) واستمرار التوجه الكومبرادورى فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، لا أكثر من ذلك. وبما أن تحقيق هذه الأهداف فى حد ذاتها لايخلق شروطاً للتنمية العامة، فإن ادارة الأزمة تعنى ادارة عدم الاستقرار فى المجال السياسى.

ويظل الاستعمار براجماتيكياً فى خيار أدوات ووسائل ادارة "الفوضى". فإذا كانت الكتلة الكومبرادورية قادرة على الاستمرار فى الحكم باستخدام وسائل "مدنية"، بل التظاهر بشيء من الديمقراطية، فلا مانع على الاطلاق من مساندتها. ولايمنع ذلك الالتجاء الى ديكتاتورية عسكرية أو غير عسكرية اذا فرضت الظروف الغاء الصراع الديمقراطى. وفى هذا الاطار أعتقد أن الاستعمار لايمانع على الاطلاق أن تقوم ديكتاتورية باسم الاسلام بادارة الأزمة اذا اتضح أن هذا الشكل اكثر فعالية فى الظروف القائمة. هنا تلتقى الحركة الاسلامية مع استراتيجية الاستعمار.

يجب ان ننظر الى التجارب التاريخية للاسلام السياسى المعاصر على ضوء ما سبق من تحليل حول استراتيجية الاستعمار. أقصد التجارب القديمة نسبياً - السعودية، باكستان - تجربة ايران الثورية، تجربة السودان، تجربة افغانستان، كما يجب أن ننظر الى المضمون المحتمل للبرامج التى ستنفذها نظم اسلامية اذا فازت بالحكم فى الجزائر أو مصر أو غيرها من البلاد الاسلامية. تتسم جميع هذه التجارب بسمات مشتركة هامة.

أولاً: بالرغم من الخطاب الاسلامى الذى يزعم أن "الاسلام ديمقراطى فى جوهر مفاهيمه" (وأنا شخصياً لاأشك فى ذلك شأن الاسلام هنا شأن أية عقيدة دينية صحيحة)، فإن النظم الاسلامية المزعومة ألغت الديمقراطية تماماً فى واقع ممارستها للحكم. فالحزب الفائز باسم الاسلام لم يتردد فى جميع هذه التجارب فى أن يحتكر السلطة والقرار "باسم الاسلام"، كما لو كان غيره من المسلمين بالضرورة خاطئين، بل "كفار". هذا هو درس النظم الاسلامية السلفية التقليدية (السعودية) حيث الطبقة الحاكمة (شيوخ القبائل هنا) تحتكر الحكم باسم الاسلام ؛ ودرس النظم الاسلامية فى باكستان والسودان حيث تحالفت الحركة الاسلامية مع الجيش فى المشاركة فى الانفراد بالحكم ؛ ودرس ايران حيث السلطة (التى تمثل "القوى المعتدلة" أى كومبرادورية البازار) تخلصت من الحركات الاسلامية الأصولية الثورية (فدائيين خلق) باستخدام أعنف وسائل العنف، حتى صارت ايران الآن ديكتاتورية عادية حلت العمم فيها محل الأزياء العسكرية فى ديكتاتوريات أخرى. وهذا الدرس الأخير هام جداً بالنسبة للأجنحة الثورية للحركة فى مصر وغيرها من البلاد اذ أنه يوضح تماماً مستقبل هذه المنظمات. وبما أن ايديولوجيا الاسلام السياسى هذه لاتحترم الديمقراطية فالنتيجة هى أن الخلافات السياسية تحسم بالدماء والحروب. ولنا مثل افغانستان حيث تبلورحوالى خمسة عشر حزباً "اسلامياً"، والقاسم المشترك الوحيد بينها هو "تطبيق الشريعة" واغلاق مدارس البنات وفرض الحجاب وطرد النساء من الوظائف. اما فيما عدا ذلك فكل مجموعة تزعم انها هى الممثلة "الحقيقية" للحل الاسلامى، الأمر الذى أدى الى تورط القطر فى حرب أهلية لانهاية لها، تقتل يومياً من المواطنين عددا يتجاوز أضعاف عدد ضحايا الحرب السابقة ضد السوفيات. والاستعمار ينظر بوقاحة الى هذا الوضع دون أن يرى مانعاً من استمراره، فهذه هى أيضاً وسيلة "ادارة الأزمة".

ثانياً: امتنعت النظم الاسلامية المزعومة عن انجاز أى اصلاح اجتماعى ذى شأن وقبلت قواعد العمل طبقاً لمنطق الرأسمالية الكومبرادورية دون تساؤل. وهذا أيضاً ينطبق على جميع التجارب بما فيها التجربة الايرانية الأكثر تقدمية فى الأصل حيث ان الحركة الاسلامية تلاقت هنا مع مد انتفاضة معادية للاستعمار وأعوانه المحليين (الشاه والطبقة الحاكمة). وبالرغم من ذلك فإن النظام الخمينى لم يجرؤ على القيام باصلاح زراعى مثلاً كما فعلت النظم الشعبوية القومية العربية. بل

تخاذل النظام الاسلامى بالتدريج عن الطموحات "التنموية" لنظام الشاه السابق ليقبل الركود فى وضع كومبرادورية "بازار". لذلك نجد أن الاستعمار الذى عامل الثورة الاسلامية الايرانية معاملة النظم الشعبوية المعادية للاستعمار فى مرحلتها الأولى غير موقفه فيما بعد، حينما تأكد الطابع الاجتماعى المحافظ للنظام. بل إن يرى الاستعمار اليوم بوقاحة أن النظام الايرانى وسيلة لادارة الأزمة التى تتمثل هنا فى تقهقر وضع ايران فى سلم التراتبية الرأسمالية العالمية وتدهورها من طموحات "عالم ثالث" الى قبول وضع "عالم رابع".

ثالثاً: بالنسبة الى الوطن العربى تنازلت الحركة الشعبية عن طموحاتها القومية الوحدوية نتيجة عدم اهتمام ايديولوجيا الاسلام السياسى بهذا الهدف. وبما ان الوحدة العربية فى حد ذاتها هى تهديد احتمالى للهيمنة الاستعمارية على المنطقة، فإن الاستعمار لم ير مانعاً، بل بالعكس رحب، بهذا التنازل. وقد انتج هذا التطور السلبى نتيجته السريعة خلال حرب الخليج الثانية: فلم تقم قوة "الصحوة الاسلامية" المزعومة عائقاً فى سبيل تحويل الخليج الى بحيرة امريكية!

ومن الاهداف الاستراتيجية الدائمة للاستعمار اضعاف دول الأطراف. فالدولة الصغيرة الضعيفة معرضة للضغوط الخارجية تعرضاً تصعب مقاومته. لذلك فإنه فى مراحل الأزمة، يصبح "تفتيت" دول الأطراف وسيلة لادارة الأزمة، اذ ان الدويلة المفتوحة على التجارة العالمية تقبل الكومبرادورية ولا تستطيع أن تقاومها. ويعتمد الاستعمار فى بحثه عن هذا الهدف على وسائل مختلفة، يستخدمها كالعادة بمنهج براجماتيكى. فالاعتماد على "الاثنية" مثلاً فى افريقيا وتشجيع الاتجاهات الانفصالية - باسم حقوق الشعوب والديمقراطية طبعاً، وكذلك الاعتماد على الطائفية، يخدم الهدف.

هكذا نجد حالياً فى الوطن العربى استراتيجية تهدف الى تقسيم العراق اعتماداً على الاثنية (بالنسبة للاكراد) والطائفية (فصل السنة عن الشيعة) دون أن تقوم "الصحوة الاسلامية" عائقاً فى وجه تنفيذ المشروع. هكذا تستخدم الطائفية فى لبنان والاثنية فى المغرب العربى (فصل البربر عن العرب).

أقول إن الجمع بين هذه السمات - رفض الديمقراطية، احتكار الحكم باسم الاسلام وتحول السلطة الى نوع من "الكنيسة" كما يقول - عن حق - برهان غليون، وفض التناقضات بالدماء والحروب الاهلية، والامتناع عن انجاز الاصلاح الاجتماعى التقدمى، وقبول كومبرادورية من درجة سفلى، وعدم الاهتمام بالوطنية والقومية - ان الجمع بين هذه السمات يجعل من الحركة الاسلامية المعاصرة حركة سلفية ماضوية.

انى اعلم تماماً ان الخطاب الايديولوجى للأصولية يختلف عن خطاب السلفية. فالأصولية لاتدعو الى العودة للنظام الذى عرفناه فعلاً فى ماض غير بعيد فى ظل الدولة العثمانية. بل تنتقد هذا النظام وتزعم أنه لم يكن حقيقة اسلامياً، اذ تخص بصفة الاسلامية النظام خلال المرحلة الأولى من تاريخ الاسلام، مرحلة الخلفاء الراشدين. وبالنسبة الى هذا الماضى البعيد ترى الأصولية ان المطلوب ليس العودة اليها بل العودة الى المبادىء التى استلهمتها من اجل مواجهة تحديات العصر. إلا ان الأصولية لا تقول كيف ستستخدم هذه المبادىء الأصلية وما هو فهمها لتحديات العصر. بل تقتصر هنا على تكرار خطاب السلفية فى هذه المجالات: الشورى، العدالة، الشريعة (دون ادراك أن الشريعة نفسها لها تاريخ...). لكل ذلك، ولأن الأصولية لاتختلف عن السلفية من حيث المنهج العلمى - أو بالأدق غير العلمى - ولأن القوى الاجتماعية التى تجندها كومبرادورية البازار هى القوى القائدة للحركة فى كليتها، فإن طموحات وخطب الفئات الأصولية الثورية لاوزن لها فى احتمال التطور المستقبلى. لذلك نرى سلطات محافظة تماماً - مثل سلطة السعودية - لاتمانع فى مشاركة "الأصولية الثورية" فى الحركة العامة.

يجب أن تطرح التناقضات بين مختلف الكتل الحاكمة أو العاملة فى الساحة فى اطار التحليل المقترح اعلاه. وانا أنطلق هنا من ملاحظة هى أن الكتل الحاكمة حالياً والكتل التى تطمح الى أن تحل محلها فى الانفراد بالحكم باسم الاسلام هى تمثلات لنفس القوى الاجتماعية ألا وهى قوى وطبقات ومصالح تنخرط فى المشروع الرأسمالى التبعى الكومبرادورى. وبالتالى فإن التناقضات التى تفصل بينها ليست أساسية بل ثانوية. لذلك نرى أن الاسلوب المتبع فى ادارة هذه التناقضات هو أسلوب انتهازى فى شكله المهيمن. فمثلاً نظم الحكم "غير الاسلامية" - رسمياً - تتجه نحو "تعميم الاعتماد على الشريعة"، مهما كان معنى هذا الاصطلاح الملتبس، وتبالغ فى التظاهر باتباع الطقوس الدينية، وتسلم التعليم والاعلام لشيوخ السلفية....الخ. فالقول إن هذه النظم "علمانية" غير صحيح بالمرة. إلا ان هذا الاسلوب الانتهازى غير فعال. "فالتنازل" يدعو الى مزيد من التطرف من قبل الآخرين الذين لايستطيعون أن يتنازلوا عن احتكارهم تمثيل "الاسلام". فالنزاع بينهم لايعدو كونه نزاعاً حول السلطة لاغير من أجل ضمان استمرار نفس النظام وهو نظام الرأسمالية التابعة.

رابعاً: والآن أصل الى خلاصة سأختزلها فى أربع نقاط هى الآتية:

أ - ليست الأزمة الراهنة للمجتمعات الاسلامية أزمة "هوية" على الاطلاق. فهى أزمة اجتماعية حقيقية ناتجة عن قوانين التوسع الرأسمالى على صعيد عالمى وتحويل بعض مناطق الأطراف فى هذا

الاطار الى مناطق "مهمشة" - عالم رابع - لادور تاريخى لها فى المستقبل المنظور (عدا استمرارها فى التبعية الكومبرادورية من درجة سفلى وتوفيرها بعض الخامات - النفط أساساً بالنسبة الى المنطقة العربية والشرق أوسطية). فالعرب والمسلمون لايشكون فى هويتهم العربية والاسلامية، وليست اللغة والثقافة العربية ولا العقيدة الدينية الاسلامية مهددة ورهينة المعركة. فالتصور أن جوهر المشكلة هو تهديد يخيم على هذه الهوية انما هو قصور وهمى، خرافى. والتركيز على عنصر الدين - أو القومية - دون نظرة تاريخية نسبية الى هذه العناصر يساعد على اخفاء العوامل الأخرى، الأكثر فعالية فى التطور الحقيقى للمجتمعات المعاصرة. وقد حاولت هنا أن أفسر الأسباب الخاصة للوضع الراهن - أزمة الرأسمالية - التى تدفع فى اتجاه المبالغة فى الخطاب حول الهوية. وطرحت أن هذه الاسباب ترجع الى تحويل منطقتنا العربية الاسلامية الى جزء من العالم الرابع.

هذا الواقع هو الخطورة الحقيقية. فالوطن العربى والعالم الاسلامى يواجهان تحديات القرن الحادى والعشرين من موقع أضعف من موقعنا منذ قرن أو قرنين عندما تصدينا للموجة الأولى للاستعمار الرأسمالى. هذا وضعنا الحقيقى، وهو أيضاً وضع بعض المناطق الأخرى من العالم الثالث سابقاً، خاصة مناطق افريقيا جنوب الصحراء كما يقال. هذا بينما هناك مناطق أخرى لم تخرج بعد هى الأخرى عن اطار الوضع الطرفى فى الرأسمالية العالمية الواقعة بالفعل ولكنها تواجه تحديات الغد من موقع أقوى.

ب - بناء على ما سبق من تحليل أعتقد أن التساؤل الحقيقى هو الآتى: أيجب ان نحاول "اللحاق" بالعالم الثالث كمرحلة لا مفر منها وبالتالى تشجيع تلك القوى البورجوازية بالطبع التى يحتمل أن تقود التطور فى هذا الاتجاه، أم يجب محاولة تجاوز هذه الآفاق - التى تبدو فى هذه الرؤية وهماً - وفى هذه الفرضية ما هى القوى التى يمكن الاعتماد عليها من اجل التقدم فى هذا الاتجاه ؟ وما هو الأسلوب السياسى والايديولوجى الاكثر فعالية فى خدمة الهدف ؟ وهل من الممكن - بل من الضرورى - الجمع بين الهدفين فى مرحلة اولى ؟ وما معنى ذلك ؟

لن احاول ان اجيب عن هذه الاسئلة هنا. بل أكتفى بطرحها. ما هو اذن دور البورجوازية بالمعنى الواسع للكلمة ودور ايديولوجيا الديمقراطية والعلمانية فى هذا الاطار الاستراتيجى ؟ وما هو دور "الشعب" فيه ؟ وماذا يمكن ان يكون معنى هذا الاصطلاح العام بالتحديد وما هى مشاكل وتناقضات هذا الشعب ؟

ج - بالعودة الى اشكالية الدين فى المجتمع أرى أن هناك مجموعتين من الأسئلة لابد من التمييز بينهما تمييزاً قاطعاً.

فهناك مشاكل "نظرية" تتعلق بدور الاسلام فى تاريخنا الماضى والحديث. أقصد هنا بالطبع الاسلام كظاهرة اجتماعية تاريخية، لا كعقيدة ميتافيزيقية. ودون أن تكون هذه المقالة قد تناولت هذا الموضوع التاريخى أود أن أكرر هنا ما سبق أن قلت عن "مرونة" الاديان التى أثبتت أكثر من مرة قدرتها على التكيف وفقاً لتطور الأوضاع الاجتماعية.

وهناك مجموعة أخرى من التساؤلات لاعلاقة بينها وبين المشاكل النظرية العامة ألا وهى تساؤلات حول مشروع الاسلام السياسى المعاصر. فالسؤال هنا هو الآتى بكل بساطة: هل تقدم حركة الاسلام السياسى المعاصر اجابة على التحديات الحقيقية التى نواجهها ؟ أو على الأقل عناصر للاجابة عليها ؟ رأيت فى هذه المقالة ان الاجابة بالنفى - فالاقتراح المقدم من هذه الحركة بـ "تطبيق الشريعة" لايعنى شيئاً - فالتجربة اثبتت فى الماضى وفى الحاضر ان هذا الاقتراح لايعدو أن يكون شعاراً فارغاً، فالشريعة تعنى الشريعة زائد الريع النفطى بالنسبة الى البعض والشريعة زائد البطالة بالنسبة الى البعض الآخر ! كما حاولت أن أوضح أن "تكتيك" "العمل فى داخل الحركة" لاطائل تحته. ولست أخفى ان هذا التشخيص للأزمة تشخيصٌ صارم لايدعو من تلقاء نفسه الى كثير من التفاؤل. بل على العكس من ذلك أعتقد أن الوطن العربى يواجه فعلاً تحدياً صعباً وان التاريخ يثبت للأسف أن الشعوب لم تكن دائماً قادرة على مواجهة التحدى. غير أن تفاؤلى قائم على أن شعوبنا واجهت فى تاريخها الطويل تحديات أخرى لم تبدُ أقل خطورة من تحدى العصر، ونجحت فى مواجهتها.

د - فاذا كانت الاجابة من خلال "العودة الى الاسلام" - أو بتعبير أدق ما تقدمه الحركة السلفية الاسلامية على أنه العودة الى الأصولية - اجابة وهمية، فأين مكان الايديولوجيا والمشروع الاشتراكيين فى هذه التساؤلات المركبة ؟

أترك القارىء هنا - إذ إن هذا الموضوع لم يكن موضوع كتاب برهان غليون الذى تناولت نقاشه هنا.

محمد أركون: الفكر النقدى والبعث الروحى
قراءة في كتاب: أين هو الفكر الاسلامى المعاصر

تعليق يسرى مصطفى

محمد أركون مفكر اسلامى من طراز مختلف، فقراءة أعماله تكشف لنا عن عقل منهجى واسع الاطلاع، وعن توجه جديد داخل حقل الفكر الاسلامى يتجاوز الـ ـرف ويبدأ من لحظة العقل المعاصر. فهو يسعى الى نقد العقل الاسلامى بتوسل ما أنتجته العلوم الاجتماعية والانسانية الحديثه من أدوات ومفاهيم. ونستطيع أن نقول أن أبرز ما فى كتابات أركون أنها تمثل حالة معرفية وتنويرية وأخلاقية. قد نختلف أو نتفق مع ما يكتب، ولكن من المفيد حقاً، أن نعيش هذه الحالة المشرقة وأن نعممها.

فهو يؤكد على ضرورة الخروج من دوائر العقائدية المنغلقة على ذاتها، وتجاوز المقاربات الانفعالية والتبسيطية المشروطة بالعوامل السياسية والأيديولوجية. والانطلاق نحو رحابة العلم والبحث الابستمولوجى وتشغيل المنهجيات التفكيكية. وكان قد بدأ مشروعه الطموح "نقد العقل الاسلامى"، كرد على المعرفة الاتباعية أو السكولاستيكية الجديدة، الاسلامية والاستشراقية، والتى يرى أنها تهمل الموضوعات والقضايا الاساسية التى تشغل العالم العربى الاسلامى، كما انه رد على المزاعم الغربية، الاعلامية أو الأكاديمية عن الاسلام. وقد أطلق على مشروعه هذا تسمية "الاسلاميات التطبيقية"، وكما يقول فى أحد كتبه، أن الاسلاميات التطبيقية تدرس الاسلام ضمن منظورين أساسين :

(١) كفعالية علمية داخلية للفكر الاسلامى، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخارى والهجومى الطويل الذى ميز موقف الاسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن.

(٢) كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله....

وبالطبع فان شواغل أركون، كمثقف معاصر، تطال بشكل مباشر موضوعات وجوانب أخرى، لايمكن أن نفصلها عن سياق مشروعه الأساسى. وأقصد بذلك موضوعات مثل : الحركات الاسلامية المعاصرة، العلاقة بين الاسلام والغرب، اشكالية التقليد والحداثة، العلمانية، الاستشراق الخ. وهنا يبرز موقفه من مشاكل العالم المعاصر. فضلاً عن كونه يقترح حلولاً للخروج من الأزمات التى يواجهها عالمنا العربى و الاسلامى. ويأتى كتابه الذى بين أيدينا وهو بعنوان :"من فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟" ليضيف الى المكتبة العربية عملاً جديداً، أعتقد أنه سيثير ردود فعل مختلفة، ذلك أنه ينخرط بدرجة أو بأخرى فى اشكاليات نظرية وأيديولوجية تهم حاضرنا ومستقبلنا. أما بشأن عنوان الكتاب، فقد اختاره الكاتب لكى يثير قضية معرفية وهى القطيعة الفكرية التى حدثت فى التاريخ الاسلامى، والتى كان مردودها سلبيا خاصة فيما يتعلق بمسألة التفسير والتأويل، والعنوان اشارة الى كتابين مهمين لمفكرين بارزين من المفكرين الاسلاميين فى عهد التأسيس والاجتهاد، وهما كتاب "فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة" لأبى حامد الغزالى (٥٠٥هـ/١١١١م)، وكتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لابن رشد (٥٩٥هـ/١١٩٨م)، وقد ربط الكاتب بين العنوانين فى عنوان واحد، لابراز عدد من المقاصد، لعل أهمها كما يقول هو :"الاشارة الى مرحلة فائقة الأهمية من مراحل الفكر الاسلامى، والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلانى واتساع العقل ومدى

حرية البحث والابداع فى الاشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والاقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين...." ويقول أيضاً :"يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء مايقابلها من نقائص ورذائل ومسالب شاعت مع الأسف فى الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الاسلاموى..." (١).

وواقع الأمر أن أركون باختياره هذا العنوان يهدف الى استيقاء العبرة من المكتوب فى هذه المرحلة التأسيسية والاجتهادية، وعينه فى ذلك على نظام الفكر السائد فى هذا الوقت، وكيف يمكن لمنظومة معرفية أن تكون منفتحة أو منغلقة ؟" بدون أى نظرة استرجاعية أو تقليدية.

وثمة ملاحظة تتعلق أيضاً بعلاقة العنوان بمحتوى الكتاب، وهى أن أركون، كما سبق أن ذكرنا، يطرح اشكاليات عديدة، أنثربولوجية وتاريخية وبموجبها يقرأ التاريخ والتراث الاسلامى من ناحية، والعلاقة بين الاسلام والحداثة من ناحية أخرى. ومن ثم فان الكتاب يمس الفكر الاسلامى من خلال بحثه فى اشكاليات نظرية وأيديولوجية أستطيع أن أجمعها فى محورين أساسيين : -

الأول : علاقة الوحى بالتاريخ

الثانى : علاقة الاسلام بالغرب

وأعتقد أن هذين المحورين سيكفلان امكانية قراءة الكتاب، والوقوف على أهم عناصره، وتتخذ قراءة هذا الكتاب أهميتها لسببين أساسيين : -

(١) التعرف على الموقف النظرى لأركون ومدى صلاحيته من وجهة النظر المعرفية.

(٢) التعرف على الانعكاسات الأيديولوجية لهذا التوجه النظرى. وهو ما يهمنا من وجهة نظر العلاقة بين النظرية والممارسة (بالمعنى السياسى والأيديولوجى).

ان قراءتنا هذه لا تعنى، بأى حال، الاحاطة الشاملة بمشروعه. فهذا المشروع متعدد المستويات والشواغل. ولكنها محاولة للتحاور مع بعض جوانبه كما جاءت فى كتابه. وهدفنا النهائى هو الوقوف على موقع مشروع أركون ضمن المشروع الاشمل للتحرر السياسى والاقتصادى والثقافى والخروج من دوائر التخلف والظلامية.

أولاً : الأسطورة - المجتمع - التاريخ:

كما هو وارد فى الكتاب، فاننا نستخدم مفهوم "الأسطورة" بالمعنى الأنثربولوجى للكلمة، لا بالمعنى الدارج والذى يعنى أن الاسطورة مجرد خرافة أو تخريف. والواقع أننا عندما نقول الأسطورة، فاننا ندخل مباشرة فى تحديد أصول ظاهرة الدين، فأركون يماهى بين الاسطورة والوحى وبهما يأخذ الدين، فى خطابه، معناه ومضمونه. كما أن استراتيجية أركون تهدف الى وضع الدين فى دائرة البحث النظرى وفى ساحة العمل الاجتماعى، بمعنى تخليصه مما علق بنواته الروحية من أيديولوجيات، ومن ثم اعادته للاشتغال كمنظم ومنتج للمعنى.

ونشير هنا الى أن الكاتب، لايفصل بين المعرفى والأخلاقى، فهما عنصران أساسيان فى بنية خطابه، بهما يؤسس مشروعه، ولهما يوجه عمله واجتهاده. ولايضاح استراتيجيته، فاننا نسوق هذه السطور من كتابه والتى يقول فيها :"من البديهى أن العقائد الدينية لايمكن فصلها عن الابداع الرمزى والفنى. وبالتالى فان ما ندعو اليه ليس تشكيل تيولوجيات ذهنية أو تجريدية جديدة، وانما هو توسيع آفاق المعنى الى ما لا نهاية. أقصد آفاق المعنى المعرضة لتفحص العقل. وهكذا بدلاً من أن نستنزف جهودنا فى محاولة استعادة القيم العابرة المرتبطة بأشكال منتهية من الثقافة، أو بأنظمة حضارية منقرضة، فاننا نقدم للناس رجالاً ونساء امكانيات جديدة لتحرير الوجود وتجديده والسيطرة عليه" (٢)

وسؤالنا الذى نطرحه هنا هو : الى أى مدى كان منطق أركون عقلانياً (بالمعنى المعرفى)، ما هى النتيجة المعرفية للتفاعل بين العلمى والأخلاقى فى خطابه ؟ هذا ما سنحاول استكشافه فى السطور القادمة.

(١) الأسطورة (الوحى) والتاريخ:

يذهب أركون الى أن اللحظات التأسيسية أو التدشينية فى تاريخ الجماعات والأمم، تلعب فيها الأسطورة (أو الوحى) دور المؤسس، والنواة المركزية التى يتشكل بموجبها القدر الجماعى وهى البارقة الأولى للضمير والهوية. فالأساطير، برأيه، هى :"تفاسير تهدف الى التأسيس الذاتى للأمة أو للجماعة، وهى بمثابة الحكايات التدشينية"، ويفسرقائلاً : "هكذا أدعو كل الخطابات الشفهية والمكتوبة والتى تحول المسار التاريخى لجماعة ما الى قيم أصيله والى نماذج مثالية عليا للفكر والسلوك. ثم يتحول كل ذلك فيما بعد الى لحظة تأسيسية أو تدشينية عظمى لقدر جماعى. وهذا هو الحال فيما يخص المنفى بالنسبة الى موسى، أو الآلام بالنسبة الى المسيح، أو الهجرة بالنسبة الى محمد أو الثورة الفرنسية بكل القطيعات التى أحدثتها" (٣).

ونواصل معه فنجد أن الأسطورة لها وظيفة، تتجاوز التاريخ، ذلك لأنها وظيفة وجودية لاتنفد، حتى ولو حجبها أو شوهها التاريخ المادى، فسوف يبقى دائماً هناك حاجة اليها، لأن استبعادها لايعنى أن هناك ما يستطيع أن يحل محلها بشكل ايجابى وفعال، سيبقى فراغ تملؤه أفكار مشوهه ومستبده سواء كانت دينية أو علمية. يقول :"ان الأسطورة تملأ وظيفة فى الوجود لايملؤها شىء سواها وهذا لاينطبق فقط على المجتمعات التقليدية، وانما أيضاً على المجتمعات الحديثة، فهى بحاجة الى الأسطرة التى تؤمنها لها الاسطورة" (٤).

هكذا يعتبر أركون أن اللحظات التأسيسية، هى فى جوهرها أكبر من أن تكون مجرد لحظة تاريخية، فهى لحظات انتاج وخلق. ولعل أول ما يستوقفنا هنا هو عبارات : تأسيس/تدشين. فهى تنطوى على دلالات لا تاريخية، حيث يتحول بموجبها التاريخ الى مسار يبدأ من

نقطة أو نواة مركزية تأسيسية تدفع الزمن وتندفع به، وتُحجب عنه أو تنخرط فيه. فلن يكون الماضي ذكرى أبداً، لأنه محفور في كيان الحاضر وضميره. ونقول أن أركون يؤكد على ضرورة اعمال العقل التاريخي أي تلك العلاقة القائمة بين الفكر واللغة والتاريخ، ولكن هذه الدائرة والتي تعبر عن نزوع تاريخي واضح، تبقى منفصلة في خطابه عن مانسميه الرؤية الشاملة للتاريخ وحركته. وأقصد بها القوانين المحركة للتاريخ وعلاقتها بالمكونات الاجتماعية المختلفة بما فيها العامل الرمزي والأسطوري. فمسيرة التاريخ عنده لاتخضع لقوانين، بل هي تدفق : ينساب أو يعاق أو يتجمد، وتبقى اللحظة الأولى هي معيار لعقلانية التاريخ أو انحرافه.

وان كان لي أن أتعسف قليلاً، فأتساءل : الى أي مدى اختلف هذا المنطق، عن ذلك الذي تعتمده بعض الاتجاهات الفكرية الاسلامية المعاصرة ؟ وأقصد بها، تحديداً، ذلك الاتجاه الذي يسمي نفسه بالتيار التقليدي المجدد، والذي نجد له كتابات تحاول الارتكاز الى مبدأ العلم أيضاً.

بالطبع أنا لا أحاول أن أماهي بين خطاب أركون وبين ما يقوله أنصار هذا التيار، ولكن ما نريد ايضاحه فقط هو رؤية أركون للتاريخ، لنرى ما اذا كان نقده للعقل الاسلامي كان في نفس الوقت نقداً للعقل الديني أم لا. والواقع أن اختلاف أركون عن هذا التيار وغيره من التيارات التقليدية، جوهري وأساسي، بل هو لب مشروعه. فأركون يرى أن اللحظة التأسيسية أو لحظة الوحي معيارية بقدر ما هي منتجة بالمعنى الرمزي والروحي. أما التيار الأخر فيراها فضلاً عن ذلك لحظة تشريعية، وهو الأمر الذي يسعى أركون لنقده من خلال كشف استراتيجية الغاء التاريخية التي ربطت ما بين الوحي - الحقيقة - التاريخ. وهي مسألة أخرى ناقشها هو في مكان آخر. ولكن ما نقصده هو الموقف المتماثل من اللحظة التاريخية التأسيسية وعلاقتها بالتاريخ اللاحق لها، وذلك الاتفاق حول طابعها التأسيسي، واللاتاريخي. يقول أركون :"ان الخرافة والتخريف يعبران عن المبالغات والشطحات والتحولات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكرية التي تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية" (٥).

ان التاريخ الأول، هو تاريخ معياري حيث أن العلاقة بين الذوات الاجتماعية والذات العليا قائمة ومنفتحة، بمعنى أن القنوات التي يتدفق منها المعنى للبشر مفتوحة ومتدفقة، أما التاريخ اللاحق، كما يرى هو، فهو تاريخ انقطاع المعنى واحتكاره من قبل الوسطاء والكهنة ومن ثم فهو تاريخ الخرافة والتخريف والشطحات الخ. ان هذا التعارض الذي يقيمه أركون في مسار التاريخ لايقنع أي باحث في مجال عمل الأيديولوجيا، وأعني القبول بفكرة الخرافة والتخريف كتشوه تاريخي للأسطورة، أو أن التحولات التي تحدث في حقل التصورات الاجتماعية هي مجرد سلب الأسطورة محتواها. فلابد وأن نقول أننا مع أركون بصدد فلسفة جواهرانية، تعطي للماضي حياته وتنتصر لنقاء اللحظة الأولى. وان كان لنا حق المقارنة فنقول أن ماقاله باشلار في سياق كلامه عن فلسفة برجسون يمكن أن ينطبق على أركون :"فهناك دائماً وبطريقة ما شيء معين خلفنا، هناك دائماً الحياة وراء حياتنا، والبارقة الحياتية تحت دوافعنا. كما أن ماضينا بأسره يسهر وراء حاضرنا، وبما أن الأنا قديم وعميق وغني ومليء فهو يملك فعلاً واقعياً حقاً. فنحن مرتبطون بنواتنا وفعلنا الحاضر لايمكنه أن يكون منقطعاً ومجانياً : فلابد له من الافصاح عن أنانا بوصفه صفة تعبر عن جوهر(٦).

ونحو المزيد من ايضاح فهمه للأسطورة (أو الوحي)، نجده يقول :"ان الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء لاجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها الى ما لانهاية، وانما هو يخلع المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل (انظر بهذا الصدد مسألة الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن). كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن الميثاق المعقود بين الله والانسان" (٧). بغض النظر عن النزعة الصوفية المثالية، فان عناصر التفاعل الوجودي بين الذات - و - الذات العليا (الانسان والله) تدخلنا من جديد في خطاب الجوهر المثالي الهادف الى اعادة انتاج الروح والفرد بالمعنى المثالي للكلمة. واذا كان الله في هذا الخطاب ذاتاً باقية ومتعالية فوق ما هو اجتماعي. فأعتقد أن (الفرد) هو أحد أهم عناصر الفكر البرجوازي، فمن ثم يجب على هذا الفكر وان اختلفت أشكاله أن يسعى بشكل مباشر أو غير مباشر الى تأبيده : فالفرد ضالة الفكر البرجوازي. واذا كانت الفلسفة البورجوازية منذ ديكارت قد شرعت في اعلان استقلالية الفرد عن الله وانتاج الفرد - المواطن. فان أركون لايرى أن هذا الأخير واقعة تاريخية ومن ثم يسعى الى اعادة ضمانة الله للانسان : انه الشكل الديني للفكر البرجوازي، وهي المماحكات الفلسفية التي تهدف الى التمحور حول الذات الفردية.

ان نواة مركزية تتجاوز أثر التاريخ، يمكنها أن تحمي كل علاقاتها من أثره أيضاً، وهكذا يكون الفكر المثالي قادراً دائماً على حماية ذاته بواسطة استراتيجية مزدوجة : أولاً : رفع نواته المركزية فوق التاريخ (الذات العليا). ثانياً : خفض العلاقات الاجتماعية الى علاقات بين أفراد أو أدوات متفردة ترتبط بعلاقة فردية بالذات العليا (الله أو الدولة) بميثاق أو بعقد اجتماعي، هذه هي الاستراتيجية التي سيبني من خلالها أركون خطابه حول الانسان في مجتمعاتنا المعاصرة. وبموجبها أيضاً سيكون خطابه عن الوحي والأسطورة فعالاً. وبسبب من اغفاله موضوعات مثل العلاقات الاجتماعية والتكوينات الاجتماعية، سيتمكن من الحديث عن الانسان كشيء وجودي فقط، وبالتالي اغفال سائر ابعاد الذات الانسانية (التاريخية والاجتماعية)، الأمر الذي سيترتب عليه مسألتان أساسيتان:

أولاً : تقديم الأسطورة كشيء لاتاريخي وذي وظيفة دائمة، ذلك أن البعد الوجودي للذاتية الانسانية عنده هو المجال الوحيد لمخاطبة الانسان بواسطة الأيدلوجيا (٨).

ثانياً : استنفاذ كل ابعاد الذاتية الانسانية (الاجتماعية والتاريخية) في هذا البعد الوجودي، ومن ثم تكون المخاطبة الأيديولوجية المعترف بها أوبصلاحيتها، بالنسبة له، هي الأساطير. أما سائر المخاطبات الأيديولوجية فهي مجرد تنكير أو تزييف.

وحتى عندما يستدعي أركون الابعاد الأخرى للذاتية الانسانية، فانه يضعها جميعها في مكان واحد، وفي سؤال واحد ينتظر اجابة الأسطورة. وفي هذا خفض شديد لمفهوم "الأيديولوجيا" ولوظيفته ولتعدد مستوياته، لصالح التضخيم الكامل لمفهوم "الأسطورة". وقد يكون صحيحاً أن المجتمعات البدائية كانت قد ارتبطت بالوظيفة الشاملة والمهيمنة للأسطورة. ولكن أركون يسحب هذه الأخيرة لتغطي التاريخ البشري كله، فهي ذات وظيفة أبدية ودائمة. ان الوحي (أو الأسطورة)، برأيه :"كلام متجه نحو الفعل والممارسة، انه يؤثر على تاريخ البشر بشكل دائم وفعال لأنه يقدم حلولاً عملية للحالات القصوى للوضع البشري" ويقول :"نقصد بالحالات القصوى هنا : الحياة، الموت، العدالة، الحب، السيادة (أو الهيبة) الشرعية، السلطة الظالمة، العلاقات الاجتماعية، التعالي، الخ (٩).

ان النقطة التي نهدف الى ابرازها هنا هي : موقع الأسطورة في التاريخ من جهة، ووظيفة الايديولوجيات في تشكيل وتحويل الذاتية الانسانية من جهة أخرى. ان المنظور الأخلاقي/ الديني، الذي ينطلق منه أركون، والذي بموجبه يرفع الأسطورة (الوحي) فوق التاريخ، يجعله لايهتم بباقي أشكال التصورات الاجتماعية (الأيديولوجيات) الا من زاوية تعارضها مع المثال (الأسطورة). وهي اشكالية سنسعى الى القاء مزيد من الضوء عليها من خلال النقطة التالية وهي : العلاقة بين المقدس والسياسي.

(٢) المقدس والسياسي :

يستخدم أركون مفهوم "مديونية المعنى"، الذي استعاره من كتابات مارسيل غوشيه، وكان هذا الأخير قد ابتكر هذا المفهوم في سياق بحثه وتفسيره لظاهرة الدين وأصولها في المجتمعات البدائية (مجتمعات اللادولة)، وفحوى هذا المفهوم عند غوشيه هي : أن المجتمعات البدائية اللاطبقية هي مجتمعات ضد السلطة، ومن ثم فان المقدس يظهر فيها كشيء خارجي ومغاير ويؤدي وظيفة محددة وهي منع انفصال السلطة في الداخل، الأمر الذي يكفل تنظيم المجتمع واستمراريته كما هو. فالذوات البشرية تعيش حياتها وتستقي معنى وجودها من هذا الشيء الخارجي والمتعالي (الأسطورة) :"فنحن مدينون للآلهة – ولنقل ببساطة لكائنات ذات طبيعة مختلفة عن طبيعتنا لكي نكون كما نحن عليه" (١٠). والمديونية هذه هي الوسيلة الناجعة لمنع انفصال السلطة في الداخل (داخل المجتمع)، وانقسامه على ذاته. وهذا ليس معناه غياب السلطة فهي "موجودة ولكنها ليست للبشر، ويجب أن نكف عن كوننا اناساً، لكي نقترب منها، بموتنا مثلاً" (١١). انه مبدأ المغايرة والذي تحول فيما بعد من الأسطورة الى الدولة في التشكيلات الاجتماعية المنقسمة على ذاتها.

وعملاً بقول ج. كانغليم، فان أركون يستعير المفهوم، ويجري عليه تحولات، ويمده خارج منطقته الأصلية، باختصار يعطيه شكل وظيفة ما. هكذا سار المفهوم نحو الاشارة الى ظاهرة الدين بدون ارتباط فعلي بتكوين اجتماعي محدد (المجتمع البدائي عند غوشيه)، بل امتد ليفسر هذه الظاهرة على مر التاريخ باعتبارها ظاهرة وجودية تشتغل بكاملها في اللحظات التأسيسية وتشوه أو تعطل في السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المختلفة. كما أنه فصل بينه وبين كونه مفهوما سياسيا : أي أنه استبعد وظيفته الأساسية وهي تنظيم المجتمع ومنع انفصال السلطة واعتبره (أي المفهوم) تعبيراً عن علاقة على مستوى المعنى فقط : أي تلك العلاقة بين الذات والذات العليا والتي بموجبها يتدفق المعنى بشكل دائم.

ان فصل الأسطورة أو الوحي عن السياسي هو الوجه الآخر لفصلها عن التاريخ. لأن الاعتراف بها كواقعة سياسية هو في نفس الوقت اعتراف بتاريخيتها، والعكس صحيح.

وكانت الانثربولوجيا السياسية قد أكدت على أن الأسطورة أو المقدس هي أحد أبعاد الحقل السياسي. فاستراتيجية المقدس بأشكالها المختلفة أسطورية كانت أم أيديولوجية تعبر عن استراتيجية سياسية بامتياز. وعلى الرغم من أن المجتمعات البدائية (بعكس المجتمعات الطبقية) كانت قد حققت درجة من الانسجام الذاتي والتماهي بين الواقع والاسطورة، منظوراً الى ذلك بشكل تاريخي، فان ذلك كان تعبيراً عن وظيفتها السياسية. فالواقع أن هذه المجتمعات تنطوي على توترات وتناقضات كانت الأسطورة حلها الرمزي/السياسي :"ليست الرواية الأسطورية هي البنية الاجمالية للمعنى الجماعي فقط ولكن أيضاً أداة الضبط الاجتماعي والشرعية الوظيفية والاكراهية معاً التي تحفظ على نظام التفاوت التراتبي. وليست هاتان الوظيفتان متنافرتين، وعلى عكس ذلك فان خصائص النظام الاسطوري أن يؤمن في الوقت نفسه اعطاء المعنى الشامل وتفسير عالم الأشياء والناس والفرض القسري لنظام التراتبات والسلطات" (١٢).

وكما جاء في كتاب بالانديه "الانثروبولوجيا السياسية" : يؤكد ج. ميدلتون بقوة العلاقة القائمة بين مختلف عناصر الاستراتيجية السياسية :"فالله والاموات والسحرة يدخلون في نظام السلطة مثلما يدخل فيه الاحياء من الناس" (١٣).

وأعتقد، بعكس ما يذهب اليه أركون، أن اللحظات التأسيسية أو لحظات الوحي هي بمثابة منعطف في تاريخ التصورات الاجتماعية الاسطورية، بمعنى

أن النبي ودوره في اظهار الالهي (الواحد)، قد قطعا مع تاريخ الأسطورة ليحل محله الدين (كايديولوجيا). بالضبط كما يمكننا أن نقول أن الثورة الفرنسية هي قطع مع الايديولوجيا الدينية وتدشين الايديولوجيا بأبعادها المختلفة. ليست الأيديولوجيا والسياسة هما خيانة الأسطورة كما يرى ذلك أركون بل هما الاشكال التاريخية الجديدة لانتاج المعنى.

وتبقى ملاحظة يجب أن نبرزها هنا وهي : أن محاولات اللاتسيس هذه، كما يقول جورج بالانديه هي مصدر خطر و:"لايقتصر الخطر فقط على اعطاء بعد علمي خاطيء بل يتجاوز ذلك الى التقهقر الأيديولوجي. ان رفض السياسي ينتقل تدريجياً الى المجتمعات المسماة حديثا ذات الدولة القوية : فالتحليل الشكلي البحت يحجب اذاً الديناميات التي تتضمنها البنى ويحول آثار علاقات السلطات الى مشكلات تنظيمية مرتبطة بحلول تقنية صرف" (١٤). أو أنها تتحول الى أزمة في انتاج المعنى كما يرى ذلك أركون. ان مبدأ اللاتسيس سينعكس أيضاً على تصوراته لبعض الاشكاليات الراهنة كما سنرى ذلك في رؤيته للعلاقة بين الاسلام والغرب.

الاسلام والغرب :

نستمر مع أركون لنرى كيف أنه يسقط التاريخ والواقع من حساباته. و الملاحظ أن اختلافه عن الفكر الديني التقليدي لايعني تحرره من هيمنة هذا العقل. فهو ضد الزعم الديني بشأن الخصوصية والفرادة، ومع بنية لاهوتية مفتوحه، ولكن يبقى الديني حاضراً ومحركاً لمساره الفكري. فمثلاً عند تحليله للعلاقة بين الاسلام والغرب فانه يختزل المجتمع والتاريخ في الثقافي وحده، والثقافي عنده جوهره ديني، ومن ثم يكون الاسلام بالمعنى الثقافي/الديني اللاتاريخي هو الذي يواجه الغرب/المسيحي أو العلماني : جوهر مقابل جوهر، وبينهما يضيع الاجتماعي بعناصره السياسية والاقتصادية بل والأيديولوجية ويسقط في دائرة اللامفكر فيه.

ولأن أركون يتوسل العلم بكثافة وغزارة، فانه يستدعي عدداً ضخماً من المفاهيم، والتي تضفي، ظاهرياً، على خطابه طابع العلمية. ان سلسلة كاملة من الانزلاقات تقع فيها المفاهيم العلمية عندما تُستخدم لخدمة الفكر الديني. وهذا ما حدث مثلاً لمفهوم "القطيعة" في خطاب أركون الذي يستخدمه للاشارة الى حدثين بارزين في تاريخ المجتمعات (الغربية والاسلامية) المعاصر وهما من وجهة نظره:

(١) القطيعة التي حدثت في الغرب (الثورة الفرنسية).

(٢) القطيعة التي حدثت في المجتمعات العربية والاسلامية في الخمسينات.

ان الرؤية التي نتبناها هي تلك الرؤية التي تعتبر أن النظام الرأسمالي العالمي المعاصر تأسس بفعل قطيعة واحدة هي تلك التي حدثت في الغرب وتم بموجبها القطع مع النظام الاقطاعي على كافة المستويات الاجتماعية : السياسية والاقتصادية والثقافية. ولا نستطيع أن نفهم معنى القطيعة ومستوياتها الا من خلال فهم الطابع البنيوي لكل من المجتمع الاقطاعي السابق على الرأسمالية، واختلافه عن النظام الرأسمالي، باستخدام مفاهيم المادية التاريخية وكل الأدوات والمفاهيم المتعلقة بها مثل : التشكيلات الاجتماعية، الايديولوجيا، الهيمنة، علاقات الانتاج، القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، الميتافيزيقيا الخراجية الخ). ومن ناحية أخرى :فان تحول النظام الرأسمالي الى نظام كوني ومن ثم دخول مجتمعات الاطراف في بنية النظام الكونية، أحدث في هذه المجتمعات انقطاعات بالمعنى : الاقتصادي والسياسي والايديولوجي، ونقول انقطاعات وليس قطيعة لأنها لم تشهد قطيعة بالمعنى الذي حدث في الغرب.

ولأن أركون ينطلق من الديني وله، فهو لايرى القطيعة في مستوياتها المتشابكة والمعقدة. بل يراها من منظور الفكر الديني، فتكون قطيعة في مسيرة انتاج المعنى. هذه المسيرة التي غيبت التاريخي والسياسي، وتركتنا معلقين معه في الفضاء بحثاً عن المعنى المهدور. يقول أن :"الثورة الفرنسية عندما أحلت حق التصويت العام محل الوظيفة النبوية بصفتها الذروة العليا لخلع المشروعية على السلطة السياسية، فانها في واقع الأمر قد حذفت نظاماً معيناً لانتاج المعنى وادارة شئونه من أجل أن تفرض نظاماً آخر محله. وقد تم هذا الاستبدال من خلال العنف وبعد اراقة الدماء"، ويضيف :"ولكنها اذ فعلت هذا لم تحدد شروط صلاحية مثل هذه القطيعة ومشروعيتها(١٥).

وبالطبع فان نظام انتاج المعنى الذي يقصد، ليس له أدنى علاقة بنظام الانتاج، فهو نظام مستقل بذاته وكما قلنا سابقاً فان مفهوم مثل (الأيديولوجيا) لايعني عند أركون سوى التزييف والتنكير والسلب. وعليه فانه عندما يتساءل عن صلاحية ومشروعية القطيعة، لايضع في الاعتبار أيا من العوامل الاجتماعية والتاريخية، لأن مايعنيه فقط هو نظام المعنى، وهكذا تدان الثورة الفرنسية لأنها قطعت مع الديني واستبعدته. وهكذا أيضاً نجد أن الديني بذاته يتحدد وبه يتحدد الواقع. ففي الفكر الديني يبقى الواقع مشروعاً بالتحولات التي تطرأ على الدين أو المثال. ان سطور أركون السابقة تخفي كل الاشكاليات الاجتماعية والتاريخية المتعلقة بالماضي والحاضر على السواء. أقصد بذلك وظيفة ودور الدين في المجتمعات ماقبل رأسمالية، وأسباب استبعاده في المجتمعات الرأسمالية. ويحيل هنا الى كتابات سمير أمين الذي يرى أن شفافية علاقات الاستغلال الطبقي في المجتمعات الخراجية السابقة على الرأسمالية كان يتطلب تدخل الدين كعامل أساسي في جهاز الهيمنة الطبقية، أما النظام الرأسمالي الشغال بفعل قانون القيمة، فان المجال الاقتصادي فيه يحظى باستقلالية نسبية، فضلاً عن كونه العامل المسيطر، الأمر الذي يكفل له الاستقلالية عن تنظيم السلطة وعن التبرير

الايديولوجى لمشروعيته، وكما يقول سمير أمين :"ان قوى السوق تفرض نفسها بوصفها قوى مستقلة، مماثلة لقوى الطبيعة، وهنا يجد المضمون الجوهرى لثقافة الرأسمالية تعريفه : انه الاغتراب الاقتصادوى، وعلاقة السيطرة هذه التى يتسم بها المجال الاقتصادى تفسر كل الجوانب الظواهرية للحداثة، سواء اعتبرناها ايجابية أو سلبية. سرمديه أو محددة تاريخياً ألا وهى : المفاهيم والممارسات العصرية للحرية والديمقراطية، العمل المجزأ وقوة العمل المحالة الى وضعية السلعة، الفصل بين الطبيعة والمجتمع...الخ" (١٦).

والواقع أن أركون عندما يتساءل عن صلاحية ومشروعية القطيعة التى أحدثتها الثورة الفرنسية، لم يكن بحال معادياً للحضارة الغربية المعاصرة ومنجزاتها، فهو يعلن على الملأ (الغرب بالطبع) عقيدته العلمانية، كما أنه موافق موافقة تامة على ما وصلت اليه الحضارة الانسانية فى شكلها الغربى، سواء على مستوى التنظيم (دولة القانون، حقوق الانسان) أو على مستوى عقلانيتها وانفتاحها الفكرى. كل ما فى الأمر أنه يريد أن يُعاد الاعتبار الى الدين وأن يُفسح له مكان فى ساحة العمل الاجتماعى، لأنه الضامن الأول لعقلانية التقدم والتغيير والسلام الاجتماعى. باختصار هو مع فصل الدينى عن السياسى، ولكنه ضد فصل الروحى عن الزمنى، والفصل الأول ضرورة لتحرير الدين، أما الثانى فهو ضد تحرير الانسان. ومن ثم فانه يدعو الى ضرورة تدريس الأديان علمانياً، وعلى أسس جديدة يقول :"ان التدريس العلمانى لتاريخ الأديان لاينبغى عليه فقط حظر ادخال كتب العبادات والتعاليم العقائدية للدين الى المدارس، فهذا شىء متفق عليه من قبل جميع الاطراف، وانما الشىء الجديد والحديث فعلاً هو أن تكشف عن حقيقة أهداف الأديان، وعن وظائفها التاريخية، وعن منجزاتها الثقافية، ومكانتها التى لم تستطع أية نزعة انسية حديثة أن تملأ الفراغ الذى خلقته الآن بشكل كامل".

ويضيف :"أقصد بمكانتها تلك المهمة التى لاتنتهى أبداً بالنسبة الى الانسان والتى تكمن فى أنسنة الانسان والسيطرة على العنف وضبط المتخيلات الجماعية ورفض الأيديولوجيات الاستبدادية والتوتاليتارية التى تتلبس بلباس العلم والأديان أيضا(١٧).

ان الخطاب الأخلاقى الدينى، يمتلك قدرة عالية على تصفية وتنقية الدين من كل تجلياته الاجتماعية والتاريخية، انه (أى الدين) دائماً المحتمل الجميل، والمثال المهدور بفعل الواقع المادى. واذا غضضنا الطرف عن هذه النزعات المثالية، فاننا لايمكن أن نغفل الواقع الاجتماعى والتاريخى للدين وللمجتمعات. ولهذا أقول أن أركون يعيب على القطيعة التى أحدثتها الثورة الفرنسية أنها استبعدت الدين، وله أن يقول ما يشاء عن الجوهر الغنى والعذب للدين، ولكن الخطر يكمن فى اهمال دور الدين فى المجتمع الاقطاعى القروسطى من جهة، واغفال التناقضات والاغترابات الفعلية التى يعانى منها الانسان والمجتمعات المعاصرة والتى لم تكن ناجمة عن غياب الدين، كما أن الدين ليس هو حلها كما يعتقد أركون. ونذكر هنا بمبدأ اللاتسيس الذى يتمخض عن فكر أركون.

ولأن أركون ينطلق من رؤية كونية ومتعالية للدين، أى ضد الزعم بالخصوصية، ولأن الدين عنده هو المحدد للمادى، فان المادى يتماثل بتماثل الدينى. هذا ما نلاحظه فى سياق حديثه عن المجتمعات العربية والاسلامية، يقول أن :"القطيعات العنيفة التى تشهدها المجتمعات العربية والاسلامية منذ الخمسينات كانت قد حصلت سابقاً فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى المجتمعات الغربية المسيحية. ورد فعل الاسلام تجاه هذه الأحداث يشبه رد فعل المسيحية. وقد تمثل رد الفعل هذا اما عن طريق أسلمة المعايير والقيم وأنواع السلوك المرتبطة بالحضارة المادية بواسطة المجريات والوسائل الأصولوية، واما عن طريق مواجهتها صراعياً كما فعلت المسيحية فى أثناء الأزمة الحداثية"(١٨).

ان هذا الموقف، وبغض النظر عن شكلانيته المفرطة، ينطوى على عدد من النقاط التى يجب الاشارة اليها وهى :-

أ - اسقاط تاريخية تطور المجتمعات العربية والاسلامية، وتحولاتها البنيوية التى ارتبطت بتحول النظام الرأسمالى الى نظام عالمى.

ب - اغفال الطابع التاريخى للأيديولوجيات الاسلامية المعاصرة، وعلاقتها بالثقافة الرأسمالية الكونية.

ج - الخضوع لمنطق التماثل، ومن ثم الذهول عن واقعة الاستقطاب التى تميز النظام الرأسمالى.

ويهدف أركون من وراء مماثله الاسلام بالغرب المسيحى، الى دحض المفهوم الغربى عن الاسلام. والتأكيد على أن (الحقيقة الاسلامية)، بخلاف الخطابات الاحتجاجية الاسلاموية، لاتتعارض مع قيم ومبادىء الحداثه وحقوق الانسان، وأن تأخر الاسلام عن الغرب راجع الى وجود عقبات ظرفية وعابرة. ويسوق مثالاً على ذلك فيقول بشأن ظاهرة التزمت فى المجتمعات الاسلامية، بأنها ظاهرة كونية تشمل كل مجتمعات الكتاب، بل وما يسميه الأديان العلمانية (الأيديولوجيات الماركسية، والاشتراكية الطوباوية، والعقلانية الوضعية)، ويقول :"واذا كان الاسلام يمثل حالة خاصة فان ذلك عائد أساساً الى المعطيات السوسيولوجية والثقافية والاقتصادية". وبالطبع فان هذه المعطيات عند أركون تمثل المادى (المستثنى من فكره)، وهكذا نراه يقول :"ولكننا نعلم أن كل هذه المعطيات ظرفية وعابرة، فلا تسمح لنا بأن نتحدث عن خصوصية معينه للاسلام تميزه عن سواه(١٩).

اننا بصدد مركب يتوخى الراحة والحذر والسلام. فبما أنه ضد الزعم بالخصوصية الدينية، ولأنه لايستطيع أن يرى الظواهر فى تجلياتها التاريخية والاجتماعية، فانه لايبقى الا على التماثل، ومرجعية التماثل ليست الاسلام الذى مازال براية فى حاجة الى اكتشاف مكنونه أو حقيقته، ولكنها

الغرب فى لحظته الحضارية المرجعية. ونستطيع أن نستكشف ذلك من حديثه عن العقبات السوسيولوجية والثقافية والاقتصادية، والتى يعنى ازاحتها بالنسبة له أن تتحقق الذات مثلما هو الحال فى الغرب. باختصار أن المجتمعات العربية الاسلامية، برأيه، فى حاجة الى ان تحقق النموذج الغربى حتى يتحرر الاسلام كما تحررت المسيحية. وبدون أى تعسف نقول أن مشروع أركون يتوهم بأنه ضد النظرة الاوربية التمركز، فى حين أنه ينطلق منها ولها.

وللمزيد من ايضاح هذه النقطة نقول أنه ينطلق من المنظور الشكلانى لثنائية : الحداثة/التقليد، وهى ثنائية تسمح بفصم العلاقة بين الذات والآخر ورد الظاهرات الاجتماعية المختلفة الى منطق الداخل فى كل منهما. ولأن أركون(٢٠) ضد الخصوصيات، فانه يرى أن الآخر (الغربى) هو الذات، وقد تخلصت من عوارض الزمان الاقتصادى والسياسى والثقافى، وأن الذات هى احتمال الآخر شرط أن تتجاوز منطق الداخل، وهذا لن يتحقق الا باتباع منطق الآخر. ولايضاح تصور أركون حول منطق الداخل المعرقل سنستعير سطوراً من أحد كتبه، يفرق فيها بين مفهومين يشتغلان على بنية الداخل يقول :"ينبغى أن نفرق بين العتق (القدم) Larchais-me والتقليد Traditonalisme، ان كلمة "عتيق" تعنى كل ما يجىء من الماضى بما فيه ماضى ما قبل الاسلام، أى العقائد والتصرفات السابقة على الاسلام. أما "تقليدى" فتعنى كل ما هو متعلق بالتراث الاسلامى الذى راح هو الآخر يتجمد ويتقولب فى شكل بنى عتيقة متحجرة".

ومن ثم :"ينبغى معرفة كيف راح العتيق والتقليدى يتداخلان ويشكلان بذلك حالات معقدة، أى حالات متخلفة تتحول الى عقبات تحول دون نهوض وتشكل الدولة الحديثة".

انها اشكالية الغربة عن العصر، لأن الماضى ظل قائماً وفاعلاً فى حين أن العصر تغير وتحقق فى الآخر (الغرب).

فى الواقع أن أركون يتحرك فى نسق منفتح على المفاهيم منغلق على العلم، وعلىَّ هنا أن أستعير عبارة مهدى عامل المحكمة والتى ينتقد فيها فكر البرجوازية العربية اللاتاريخى :"ليس الماضى، فى بقائه فى الحاضر، سبب "التخلف"، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضى فيه" (٢١). ولكن أركون المشغول بالتصالح مع الحاضر، فانه يوجه النظر نحو الأماكن البعيدة، السماء أو الماضى السحيق.

ونفس الشىء يحدث عندما يحاول تحليل ظاهرة التزمت الفكرى فى المجتمعات الكتابية فانه يردها دائماً الى منطق الداخل، كظاهرة تتوالد ذاتياً. فالأصولية هى نتاج سلسلة من التدخل فى مسار الوحى، يقول :"هكذا يولد الخطاب الأصولى : فالفقهاء والمفسرون هم الذين يحددون الأصول ويسبغون بواسطة التقنيات الشكلانية للاستنباط أصولاً الهية على القانون (أو الشريعة).... وهذه الأصولية تولد النزعة التمامية [التزمتية] :أى المحافظة على نزاهة الوحى وكليانيته" (٢٢). ولأن الظاهرة ذاتية ولأن الماضى هو سبب تخلف الذات فى الحاضر فى نظر أركون، فانه يقترح علينا أن نبحث عنها فى الماضى، ويطرح السؤال الذى يحله تفهم الظاهرة وهو :"ماهى الأصول الثقافية والنفسية واللغوية للأصولوية والتزمت فى مجتمعات الكتاب؟ (أى كل مجتمعات الكتاب :اليهودية والمسيحية والاسلامية(٢٣).

نقول من جديد أن غياب المحددات الاجتماعية : السياسية والاقتصادية والثقافية، يعنى الانفصال النظرى والايديولوجى حتى لو ألح هذا الفكر فى تأكيد علميته. ان ظاهرة الأصولية أو التزمت شأنها شأن كل الظواهر الاجتماعية يجب أن نبحث عنها انطلاقاً من لحظتها التاريخية. فبعكس ما يقول أركون، فلم تكن هناك قطيعة على أى مستوى من المستويات فى عالمنا العربى الاسلامى، ولكن هذا لايعنى أننا نوافق على منطق الاستمرارية التاريخية للماضى فى الحاضر. فالمسألة مختلفة تماماً، فثمة حضور للماضى ولكنه حضور بالمعنى التاريخى والبنيوى أى أن الماضى فى وجوده فى بنية الحاضر يتخذ مواقع بنيوية ووظيفية تخضع لمنطق الحاضر : بمعنى أن سيرورة الماضى هذه خاضعة للشروط التاريخية المعطاة، كما أن مضمونها ووظيفتها يشتقان من بنية الحاضر. ومن ثم فاننا نرفض أن تكون علاقة الاسلام/والغرب، علاقة انفصال وتمائل كما يذهب أركون. ونؤكد على ما توصل اليه سمير أمين من أن :"الاستقطاب المحايث للنظام (الرأسمالى) لم يعمل فى اتجاه اجتياز ماتم اجتيازه فى أوربا ومن ثم خلق نوع من التجانس الثقافى : فالاستقطاب يعنى اذن، على الصعيد الثقافى أن يكون العالم الحديث واحداً ومتنوعاً فى آن معاً، ان الثقافة الرأسمالية سائدة على الصعيد العالمى، ولكنها لم تستطع أن تستوعب فى أطرافها الثقافات السابقة مثلما استوعبت الثقافة الاوربية والمسيحية السابقة السائدة فى مراكزها، وفى ظل هذه الأوضاع لايعتبر دوام التنوع الثقافى اثراً باقياً من الماضى فى سبيله الى الذوبان التدريجى، انه نتاج التوسع الرأسمالى الاستقطابى" (٢٤).

ان تغييب الاقتصادى، تغييب للنظام القائم كنظام رأسمالى، وفى تغييب هذا الأخير تغييب للواقع المادى الذى به وله تكون المعرفة علمية. واذا كان أركون يرد على النزعة الوضعية والماركسية الاقتصادوية متهماً إياهما باهمال العامل الرمزى فى التحليل، فقد اتجه هو الى دراسة العامل الرمزى، ولكن من خلال الغاء العوامل المادية. لقد أعطانا مقلوب الاقتصادوية وهى الثقافوية المفرطة فى مثاليتها والمفرطة فى توسل الأدوات والمفاهيم العلمية. انها كما يقول مهدى عامل تأخذ مشروعيتها من تغليب منطق الانشاء على منطق الأشياء.

واذا عدنا الى النقطة التى كنا قد انطلقنا منها فى سياق قراءتنا السريعة لكتاب أركون وهى : التعرف على الموقف النظرى للكاتب ومدى صلاحيته المعرفية،

فاعتقد أن قراءتنا هذه توضح كيف أن غياب المادي في فكره، قد انعكس سلباً على مساره النظري، وهو ما لايمكن أن تلاحظه أو تقربه العقلية المثالية. ومن ناحية أخرى، فإن الانعكاسات الأيديولوجية لمثل هذا الفكر ستكون، بلاشك خطيرة، لأنها تدفع نحو اللاتسيس، ولأنها تغيب التناقضات الفعلية سواء أكانت اقتصادية أو ثقافية أو سياسية، ولأنها أخيراً، تمثل خضوعاً مفرطاً للنظرة الأوربية التمركز. وما يتبقى لنا هو حلول على مستوى الفكر أو حتى الخيال.

وأخيراً لنا ملاحظة وهي أن أركون مازال يتحدث عن مشروعه النقدى العلمي، ولم يتجاوز حدود المشروع الى التطبيق الا بشكل جزئي. فهل اسلاميات أركون قابلة فعلاً لأن تكون اسلاميات تطبيقية، وبأى معنى ومستوى. هذا هو السؤال العملي الذى يمكن أن نوجهه له.

المراجع:

* محمد أركون : كاتب ومفكر اسلامي جزائري، يشغل منصب رئيس قسم الدراسات الاسلامية فى السوربون. وصاحب العديد من الكتب التى ترجمت الى العربية، بفضل مترجمه وشارحه هاشم صالح. ونذكر منها "تاريخية الفكر العربى والاسلامى"، "الاسلام : الأخلاق والسياسة"، "الفكر الاسلامى : نقد واجتهاد". بالاضافة الى العديد من المقالات والدراسات.

** محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال... أين هو الفكر الاسلامى ؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

(١) محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، ص اا

(٢) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٨٩

(٣) ، (٤) محمد أركون : المصدر السابق ص ٤٤.

(٥) محمد أركون المصدر السابق ص ٤٥.آثرنا هنا اقتطاف سطور من مقال لطارق البشرى يتحدث فيه عن اللحظة التأسيسية للاسلام، لابهدف مماثلة أركون بطارق البشرى. ولكن لتوضيح التماثل فى الموقف من التاريخ، يقول البشرى عن هذه الفترة أن أهميتها :"لاترد من كونها مجرد "تجربة تاريخية" ولكن ترد من قيمتها التشريعية الأصولية. وأن مقتضى النظرة الايمانية أن ما نستخلفه من أصول هذه الفترة، انما يتعلق بما يعتبر لدى المسلم نصوصاً وأحكاماً "غير تاريخية" أى أنها ذات صفة دوام وتعلو على نطاق الزمان والمكان.... أما بعد ذلك من أزمان وفترات فهى تاريخ من التاريخ، وهى تجارب من التجارب وناسها من الناس فى كل أحوالهم وأوضاعهم، وموقفهم من النصوص كموقفنا منها فى أى عهد أو صقع"

[طارق البشرى : اشكالية الشريعة الاسلامية والحداثة، منبر الشرق، العدد ٢، يونيو / حزيران ١٩٩٢]

(٦) غاستون باشلار : جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل. ص ١٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(٧) محمد أركون : المصدر السابق ص ٦٢.

(٨) يحدد جوران ثوربورن نشوء وتفصل الأيديولوجيات وعملها بحدود ومفردات تكون الذاتية الانسانية، والتى يعين فيها أربعة ابعاد أساسية، بموجبها يتكون حقل المخاطبات الايديولوجية، فيما يسميه "الكون الايديولوجى". وفى الواقع أن المنظومات الميثولوجية والدينية لاتمثل الا أحد بنود هذا الكون الأيديولوجى يطلق عليه ثوربورن "الأيديولوجيات التضمنية - الوجودية" وهذا النموذج من الخطاب الايديولوجى يقدم معانى تنتسب لكون المرء عضواً فى العالم،أى معنى الحياة، العذاب، الموت، الكوسموس، والنظام الطبيعى. انها تتصل بما الحياة هى، ما الذى هو صالح وطالح فى الحياة، ما الممكن فى الوجود البشرى، وما اذا كان ثمة حياة بعد الموت الجسدى"

[جوران ثوربورن:"أيديولوجية السلطة وسلطة الايديولوجيا" ترجمة الياس مرقص، دار الوحدة ١٩٨٢]. (٨) محمد أركون : المصدر السابق ص ٩٢.

(٩) محمد أركون : المصدر السابق ص ٩٢.

(١٠) مارسيل غوشيه : دين المعنى وجذور الدولة [فى كتاب "فى أصل العنف والدولة" ص ١٤٨، تعريب وتقديم على حرب، دار الحداثة، الطبعة الأولى ١٩٨٥]

(١١) غوشيه : المصدر السابق ص ١٧٢.

(١٢) بيير انار : الايديولوجيات والمنازعات والسلطة، ترجمة احسان الحصنى، ص ٢٨، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى. دمشق ١٩٨٤.

(١٣) جورج بالانديه : الانثربولوجية السياسية، ترجمة جورج أبى صالح، ص ٩٤، منشورات مركز الانماء القومى، بيروت ١٩٨٦.

(١٤) جورج بالانديه : المصدر السابق ص ٧

(١٥) محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، ص ٦٣.

(١٦) سمير أمين : الثقافة والايديولوجيا فى العالم العربى : أدب ونقد، العدد ٩١ مارس ١٩٩٣.
(١٧) محمد أركون : من فيصل التفرقة الى فصل المقال : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، ص ٤٢.
(١٨) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٢٩.
(١٩) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٣٢.
(٢٠) محمد أركون : تاريخية الفكر العربى والاسلامى، ترجمة هاشم صالح مركز الانماء القومى - بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٧٧.
(٢١) مهدى عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية - الفارابى، ١٩٨٥، ص ٤٣.
(٢٢) محمد أركون : أين هو الفكر الاسلامى المعاصر، ص ١٢٨.
(٢٣) محمد أركون : المصدر السابق ص ١٢٨.
(٢٤) سمير أمين : المصدر السابق.

مؤتمر الحوار القومى • الدينى

تعليق رباب الحسينى

يحتد الجدل فى الفكر السياسى العربى الآن، بين التيارين القومى والدينى، فعلى حين لا يرى التيار الدينى أى امكانيه لصياغة المجتمع بعيداً عن الدين وعن تطبيق الشريعة الاسلامية، نجد أن التيار القومى قد شهد مرحلة من تاريخه تراوح فيها موقفه من الدين بين استبعاده عن الشئون السياسية، أو إنكاره وعلى افضل الظروف تهميشه.

إلا أنه مع انحسار التيار القومى وخاصه بعد ١٩٦٧، وصعود التيار الدينى، ظهر توجه فى التيار القومى يدعو إلى قيام حركة قومية جديدة ذات مشروع حضارى عربى جديد،وعلى هذه الحركة الجديدة أن تقيم حواراً مع القوى التقدمية العربية الأخرى ومع القوى الثورية الاسلامية.

ولقد كان هذا هو الداعى لاقامة هذا الحوار كما اعلنه خير الدين حسيب فى كلمة الافتتاح للندوه. الا أن ها السبب العقلانى المتزن، والمحكم الصياغه لا يمنعنا من أن نشير إلى ما ذكره احد القوميين « اذا كنا نهتم بالتيارات الاسلامية فليس ذلك لاسباب تكتيكية أو عاطفية أو انتهازية، وانما لأن التيارات الاسلامية اليوم تحتل مركز الصداره جماهيرياً وهى بالتالى تتحمل إلى حد ما مسئوليه الأمه أو المنطقة ويهمنا الا تقع فى الاخطاء التى وقعت فيها الحركة القومية والا تبدأ من جديد » محمد المسعودى الشابى P.339.

إما عن اهمية هذا الكتاب فأنها ترجع بالاضافة إلى مضمونه وخطورة القضايا التى يعالجها، إلى أن له السبق فى أقامة حوار من هذا « النوع » بين التيارين، وإن كان هذا لا ينفى وجود عدد من الدراسات التى عالجت موضوع القومية العربية والاسلام حيث عقدت ندوة تحمل هذا العنوان عام ١٩٨٠ وندوة أخرى حول التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى عام ١٩٨٥. وهناك ايضاً الدراسات التى تمت من طرف كل جانب على حده مثل ندوة ثورة ٢٣ يوليو : قضايا الحاضر وتحديات المستقبل ١٩٨٦، وكذلك نقد الحركة الاسلامية الذى اشرف عليه عبد الله النفيسى.

ينقسم الكتاب الذى نحن بصدده إلى قسمين رئيسين يتضمن القسم الاول ثمانى اوراق تعكس اسماء مقدميها انتماءتهم للفكر القومى أو الدينى على الرغم مما ذكره البعض من انهم يتكلمون بصفتهم الشخصية غير ممثلين لتيار ما. وعدم وجود تمثيل رسمى لا يسحب عن القارىء الحق فى أن يصنفهم مدافعين عن هذا الفكر أو ذاك. وهذه الاوراق مقدمة من طارق البشرى، عابد الجابرى، عبد العزيز الدورى، رضوان السيد، احمد كمال، ابو المجد، جوزيف مفيزل، احمد صدقى الدجانى، محمود محمد الناكوع.

أماالقسمالثانى من الكتاب فقد خصص لمناقشة القضايا المرتبطة بالموضوع وهى جامع العروبه والاسلام، مبدأ المواطنة، الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، النظام السياسي، الاوضاع السياسيه، النقد الداخلى، حوار مفتوح.. ما العمل.. وتتضمن كل من هذه

رباب الحسينى - باحثة بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

القضايا عددا من الجزئيات المرتبطه بها.

وبعد القسم الثاني في مجمله اكثر اهميه من الاوراق في مجملها ويمكننا أن نلاحظ ذلك من أن الاوراق لم تحظ بكثير من النقاش والتعليق، وعلى حين ابرزت قضايا الحوار، عدداً من الخلافات بين التيارين عما لم يرد في الاوراق أو لم يعط حقه، بالاضافه إلى أن طبيعة الحوار والمناقشة كطريقة في التعبير المباشر تكشف كثيراً من الافكار التي تدور في ذهن المتحدث دون اعداد سابق ولهذه النقطة اهميتها في معالجة موضوع على قدر عال من الحساسية مثل هذا الموضوع ويمكننا ايضاً أن نضيف أن طريقة معالجة قضايا الحوار، بتفصيل كل قضيه على حده، مثل محور تطبيق الشريعة الاسلامية يسّر التعرف بوضوح على موقف كل تيار دون خلط القضايا.

ولقد استخلصنا من خلال القسم الاول من الكتاب عدداً من المواقف صنفناها على النحو التالي:

١ - موقف متشدد من كلا التيارين:

حيث يظهر ممثلو كل تيار في حالة استحالة التلاقي أو الحوار، مثالاً على ذلك حيث يرفض احد القوميين (جوزيف مغيزل) تطبيق الشريعة بقوله «هل يصح ان نطبق اليوم في نهاية القرن العشرين و وبعد التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتنظيمية والعلمية والتقنية، احكاماً ونظماً كانت صالحه منذ الف وخمسمائه عام دون أن ندخل عليها تغيرات جذرية أو نستبدلها بسواها P.105

يقابله من التيار الديني موقف متشدد كما يظهر في ورقه طارق البشري في معرض حديثه عن ما لحق بالتيار القومي من افكار ماركسيه وهو ما جعله يطلق عليها « العروبه المادية » ويشير إلى انها صيغه لا يرمى لها لقاء مع التوجه الاسلامي في أي صوره من صوره » P76 وان كان لا ينفي امكانية للالتقاء مع عروبة أخرى تنفي نفسها من صيغة العلمانية ومن الافكار الماركسية.

وينتمي إلى هذا الجانب ايضاً موقف رضوان السيد حيث جاء في ورقته « اذا كان على الاسلاميين ان يتقبلوا فكرة الحوار والتلاقي مع فصائل الحركة العربيه ومن ضمنها الشيوعيون العروبيون، فإن تصنيفاً آخر ينبغي ان يسقط من قائمة شروط حركة دراسات الوحده العربية للحوار وهو شرط تكرر في الاعوام، وما زال حاضراً في ورقة دعو المركز للحوار، واعني به تسميه التيار الاسلامي بالتيار الديني والاشتراط عليه ان يكون مستنيراً. فالاسلام بالنسبه إلى الامة العربية ليس أي دين، أنه لمكون الثقافة الاساسي لهذه الامة... وارى اخيراً وضع قضية «الاستناره» جانباً ايضاص » P. 76

٢ - موقف اقل تشدداً

ويمكن ان يمثل بما ذكره احمد كمال ابو المجد حين رأى امكانيه للالتقاء بين التيارين في حالة «ايجاد صيغة العلاقه بينهما » وهو ما حاول ان يقوم به بمناقشته لأهم القضايا التي تطرح في كلا الجانبين وهي قضيه الشريعه وقضية العلمانية. وهما القضيتان اللتان يظهر فيهما دائما الموقف المتشدد.

وفي اطار تعرضه لقضيه الشريعه يناقش كيفية علاج الموقف الناتج عن وجود فجوة في الفقه الاسلامي المعارض بين الحلول القديمة التي انتهى اليها مجتهدو العصور الاولى وبين كثير من الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة.

وحل ذلك في تصوره ضرورة فهم مقاصد الشريعة وهدفه قواعدها الكلية ونصوصها القطعيه فيما وردت فيه نصوص قطعيه ثم ممارسة الاجتهاد وهذا يقتضي احاطة علمية دقيقة في عديد من العلوم والفنون. والسؤال الذي نطرحه بدورنا هل لدينا بالفعل من هم قادرون على القيام بهذه المهمة الشاقه، ولو أنه يوجد مثال لقضية معاصرة استطاع فيها المجتهدون أن يدلوا بدلدهم فيها - لكان هذا المثال التطبيقي - اكثر اقناعا غير غافلين عن اراء العلامه القانوني السنهوري الذي دعا إلى استفتاء القوانين من الفقه الاسلامي كما اشار إلى ذلك طارق البشري P. 851 .

تعرض كذلك احمد كمال ابو المجد لقضية أخرى تثار عند الدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية وهي حقوق الاقليات من غير المسلمين ورأى أن هذه القضية يمكن أن تعالج بوضع عدد من الضمانات والضوابط. أما قضيه العلمانية ويدعو إلى ضرورة تحليل المكونات المختلفة للعلمانية على اعتبار أن بعضها لا يتعارض مع الدين الاسلامي P . P 51-54.

٣ - موقف تجميعي

بمعنى إنه لا يتوقف كثيراً عند نقاط الاختلاف ولكن يبحث عن نقاط أخرى للتعاون بأي شكل ومن ثم فيشير إلى القضايا التي من المفترض أن لا يكون حولها خلاف مثل قضية تحرير فلسطين وينتمي إلى هذا الموقف ما قدمه احمد صدقي الدجاني في ورقته.

٤ - موقف تعجيزي

وذلك بالدعوة للالتقاء والتلاقي بين التيارين القومي / والديني ولكن تحت شروط صعبة إن لم تكن مستحيلة التحقيق وذلك على سبيل المثال « الوحدة الاسلامية لن تتحقق كامله، من المنظور الاسلامي نفسه، الا عندما يتعرب غير العرب من المسلمين لسانا وثقافة... وإذن فأول نقطه في جدول عمل الوحدة الاسلامية هو نشر لغه القرآن وعلوم القرآن بين الشعوب المسلمه من غير العرب » P 74 ..

وفي تناولنا للجزء الثاني من الكتاب والذي يتعلق بمناقشات الندوه فقد اعتمدنا تقسيماً لها على النحو التالي:

أ - قضايا ليس فيها خلاف جوهري.

- وتمثلت اولى هذه القضايا فيما يجمع العروبه والاسلام، ومن هنا ظهر اتجاه بضرورة التفرقة بين القومية والعروبه. وقد كانت هذه اولى قضايا النقاش وكان طبيعياً أن يركز على ما يجمع لا ما يفرق وأن كان هذا بسبب ظهور بعض الاراء المتشددة.

- وفيما يتعلق بقضية حقوق المواطنة

فقد هناك اتفاق عام حول ان مواطنى الدول العربية لا يتمتعون بهذه الحقوق التى تنص عليها الدساتير واعلان حقوق الانسان.

– لم يظهر خلاف جوهرى فى قضية الجزيه باعتبارها انها كانت ضريبه جنديه ولم تعد وارده اليوم على اعتبار أن المسلمين والمسيحيين يدخلون الجيش.

– وكان ايضاً من النقاط التى لم يظهر فيها خلاف جوهرى أو كان عليها اتفاق هى ضرورة الحفاظ على الهويه الحضاريه فى مواجهه الغرب.

– وفى اطار مناقشة النظم السياسية فى الدول العربية اتفق المتحاورون على أن السلطه السياسية تمارس فى البلاد العربية بشكل فردي ممارسة للقهر والضغط وقد عبر يحيى الجمل عن ذلك بقوله «الحقيقه اننا فى مواجهه النظام السياسى نجد انفسنا اسلاميين وقوميين فى موقف واحد أو فى مواقف متقاربة P. 241.

– كذلك كان هناك اتفاق فى كل ما يتعلق بقضايا الحريه وحقوق الانسان والقضيه اللبنانيه وافغانستان ؛ واعطاء الاولوية لقضية فلسطين، وقد لا يختلف احد حول هذه القضايا وحول سهولة تجميع الاتفاق حولها، ولكنه فى بعض الاحيان قد يبدو الاتفاق غير جوهرى لأن كل تيار ينظر مثلا للحرية أو لحقوق الانسان من جانب دينى أو قومى، وكذلك قضية فلسطين التى يبدو وان هناك إمكانية للخلاف حول شرعيتها ولكن من الممكن أن ينظر اليها كما ترفع الشعارات أن فلسطين عربية أو ينظر اليها أن فلسطين اسلاميه ؛ ٢ – قضايا الخلاف الجوهرى.

– ويتبدى على قمه تلك القضايا – قضية تطبيق الشريع الاسلامية فلامفاوضه أو مهادنه فى ضرورة تطبيق الشريعة باعتبارها ركناً من اركان الاسلام، من جانب التيار الدينى

واذا كان يعنى بتطبيق الشريعة أن تكون الدوله دينية وإن سلطه الحاكم مستمده من الله فهذا لا سبيل لأن يتقبله القوميون واذا كان الاسلاميون يريدون تطبيق الشريعه دون ادخال تشريعات جديدة تتلاءم مع مطالب البعض فذلك مما لا يوافق عليه القوميون.

– وتمثل قضية الاشتراكية نقطة خلاف ثانية وكما اشار احد المتحدثين بأنها ستظل نقطه خلاف « وليظل الناصريون يدعون إلى الاشتراكية وليظل التيار الاسلامي يعارضها » فريد عبد الكريم P 335 ..

– كذلك العلمانية كما يفهمها الاسلاميون من انها فصل للدين عن الدوله ستظل قضيه خلاف دائم.

واذا كنا قد تناولنا هذين الجانبين من قضايا فيها شبه اتفاق وقضايا الخلاف جوهريا. إلا أنه ظهرت قضايا لم تحسم ودعا فيها الطرفان إلى ضروره إعطائها حقها من الدراسه للفصل فيها على سبيل المثال موضوعات مثل رئاسه الدوله وإمارة الجيش والقضاء والفقه (داخل قضية حقوق الاقليات).

يبقى بعد ذلك، ان نتناول ابرز جوانب هذا الكتاب والتى تتجلى فى الفصل المخصص لتقديم النقد الذاتى، سواء فيما يتعلق بالفكر أو الممارسة، وحيث يمثل هذا الجزء نجاحاً حقيقياً للحوار وللندوة.

ولقد تبارى الفريقان فى تقديم هذا النقد الداخلى – وتبارى احيانا فى تبرير نقاط التقصير – ونشير إلى ما ذكره الجانبان اجمالاً معتمدين على ذكر ابرز النقاط التى ذكرت فى كلا التيارين والتى تمثلت فيما ذكره خير الدين حسيب وما ذكره راشد الغنوشى. فقد ذكر خير الدين حسيب « نقطة من بينها تخلف العمل الفكرى القومى على العمل السياسى، عدم الاطلاع والاهتمام الكافى بالتراث العربى الاسلامى، موقفهم من قضية الديمقراطية السياسية واولويه التنمية والتغير الاجتماعى، كذلك تناول قضية الاشتراكية،الوصول إلى السلطه واللجوء إلى العمل السرى. P P . 274 . 281

أما عن التيار الدينى، فقد ذكر راشد الغنوش ما يقرب من ١٤ نقطه من بينها غلبة النظر الجزئى على النظر الكلى غلبة النزعة الأممية، غلبة المذهبية، غلبة الرفض لمكاسب العصر، وغلبة النزعة التآمرية فى تفسير الاحداث، التجرد والانعزال عن هموم الجماعه، والانشغال بوصول الحكم P P 296 . 299.

وهذا الجزء يستحق أن يقرأ من يريد التعرف على جانبى الضعف والتقصير من كلا الطرفين من خلال ما يقدمونه بأنفسهم بكل الموضوعيه والثقة بالنفس التى تأتى، ابتداء بمعرفه الاخطاء.

العلمانية من منظور مختلف

د. عزيز العظمة

تعليق : يسرى مصطفى

«إن المنظور الذى تتناول منه العلمانية فى الحياة والفكر العربيين.. ليس إلا منظور الواقع التاريخى بغبة التعريف بواقع تاريخنا الحديث والتصالح معه والالمام بزمانيته، ونقض صياغة التاريخ الحديث بصيغة التمنى والحنين»

عزيز العظمة

من منظور معرفى، يستحضر التاريخ ويعى الواقع ومعطياته، يناقش عزيز العظمه إشكالية العلمانية. ومن البديهى أن يكون منظوره مختلفا، طالما كان السائد الفكرى، فى معظمه، محكوماً بالاعتبارات الأيديولوجية. فعندما يعيد الكاتب الاعتبار المنهجى إلى الأثرين التاريخى والاجتماعى، فإنه، بلا شك، يضيف إلى رصيد الفكر العقلانى ما ينقض الدعائم الهشة معرفياً والمتسلطة أيديولوجيا للسائد فى الثقافه العربية والذى تمثل «اللاتاريخية» لحمته وسداه.

وكما هو معروف فإن الجدل الدائر بشأن إشكاليه «العلمانية»، مشروط أغلبه بسطوة المتخيل الايديولوجى عن العلاقة بين الذات والآخر وبين الماضى والحاضر، فتكون العلمانية، وفقا لهذا الجدل، جوهراً للآخر (المسيحى أو الغربى) فيرفضها الخطاب الاسلامى (أو الإسلاموي) بزعم «خصوصيته المطلقة» ويقبلها الخطاب «التماهوي» برغم عقلانية الآخر المطلقه، وبينهما الخطاب التوفيقى بحلوله الوسطية الموهومه. وفى كل الأحوال يسقط الاعتبار التاريخى، فى صخب الضدية الاسلاموية، ووهم التوفيقية، وهشاشة الاحتفاليه التماهوية.

ولكون الكاتب قد حدد منذ البداية، موضوعه ومنهجه، فقد تحرر وحرر أدواته من تأثير الايديولوجيا وككل محاولات البحث الموضوعى والتأصيل الفكرى، عاود قراءة التاريخ واستكشاف مسارات الواقع الاجتماعى، بحثا عن ظاهرة العلمانيه كأمر متضمن فى الفكر والممارسة الاجتماعيين والسياسيين، فلم يبدأ من «مفهوم» معين عن العلمانية ليبحث عن تاريخه، بل على العكس، بدأ من التاريخ ليصل إلى أبعاد ومسارات الظاهرة كما أفرزها الواقع والتاريخ.

والقضية الأساسية فى هذا الكتاب هى واقع العلمانية فى المجتمعات العربية منذ انخراطها فى منظومة عالمية وثقافه كونية، يمثل الغرب بؤرتها المركزية، ومرجعيتها التاريخية. وبدخول هذه المجتمعات زمن التحديث بكل سلبياته وايجابياته، وظهور دولة التنظيمات الحديثة، طرأت متغيرات، وحدثت تحولات كانت بمثابة انقطاع للمسارين التاريخى والسوسيولوجى السابقين. ولكن قبل أن يتناول، الكاتب، بالتحليل هذه القضية خصص فصلا من كتابه، ناقش فيه العلاقة بين الدين والحياة الاجتماعية فى المجتماعات الغربية المسيحية، متتبعا المسارين التاريخى والاجتماعى اللذين أفضيا إلى ظهور العلمانية. وبنفس المنظور المعرفى تطرق إلى معالجة ذات العلاقة فى المجتمعات الاسلامية ما قبل زمن التحديث، ونقول أن عزيز العظمة قد استطاع فى تحليله هذا أن ينفى جملة من المزاعم الأيديولوجية واللاتاريخية الشائعة عن العلاقة بين الدينى والزمنى فى كل من المسيحية والاسلام، وفى مقدمتها الزعم القائل بأن «العلمانية ترتيب للحياة العامة تأمر به المسيحية»، وذلك القائل بخلو التاريخ الاسلامى من وجود كهنوت دينى، بعكس المسيحية، التى وفقاً بهذا الزعم - اختص تاريخها بهذه الظاهرة، وأيضا تلك الرؤية التى تبسط ظاهرة العلمانية وتجعل منها دالاً بسيطاً على التعارض بين الدين

والدنيا.

ضدا لهذه المزاعم، وما تتوسله من مأثورات نصيه، كان مقتضى النظرة المعرفية - كما قدمها الكتاب - هو البحث التاريخي الواقعي لهذه المجتمعات. فلم تكن المقولة النصيه المقدسة في لاتاريخيتها هي محرك النظر، وانما المؤسسة الدينية وخطابها التاريخي هما موضوع النظر والتحليل، وكذلك العلاقة - الخاضعة لتحولات متعددة - بينها كمؤسسة دينية وبين الدولة وسائر المؤسسات الاجتماعية وهكذا راح عزيز العظمة، متسلحاً بثقافه موسوعيه، يرصد العلاقات ويعين المسارات، ويخلص من ذلك إلى أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطه، بل هي نتاج لمسارات وتحولات إجتماعيه وسياسية وفكرية وثقافية متعددة. كما أنها تندرج في أطر أوسع من تضاد الدين والدنيا، فكما يقول علينا أن نتفادى الانزلاق إلى الشعارات وننأى بالنظر عن انتظار مبارزة دراميه بين العلم والدين، فالعلم جمله معارف مضبوطه والدين جملة تصورات قيميه لا تخضع للعقل، وليس يمكن ايجاد وضع من التناقض بينهما، ولو كان القضاء محتماً إن حاول الدين بادعائه امتلاك حقائق الكون تعطيل الفاعلية العلمية في وضع كانت فيه التصورات المبنية على الفاعلية العلمية آخذه في التوسع في مجالات تخرج عن نطاق العلم وتنافس الدين في المرجعية التفسيرية، كما أن تهميش العقليه الدينية وحصرها في مجال العبادة، والكلام هنا عن المجتمعات الغربية - لم يحدثا إلا باجتماع الحداثه العلمية المتمة واكتشاف العالم التاريخي بما هو مجال للتحول، واقتران ذلك مع اكتشاف إمكان التحول المجتمعي المنعكس في الديموقراطية السياسية». وبالاضافه إلى ذلك فان العلمانية لها وجوه متعددة

«وجه معرفي يتمثل في نفس الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجه مؤسسي يتمثل في إعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالاندية والمحافل، ووجه سياسي يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجه أخلاقي وقيمي يربط الاخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة».

ومن ناحية أخرى، كانت المجتمعات الاسلاميه قبل أن تندرج في زمن التحديث، وتخضع لجملة التحولات الاجتماعية والتاريخية، تعيش زمنها الاجتماعي تحت سيطرة المؤسستين السياسية والدينية، وقد استطاع عزيز العظمة، بمزيد من العمق، تحليل نشأة وآليات عمل المؤسسة الدينية في صياغة رائعة تبرز وظيفة هذه المؤسسة ودورها في تثبيت الواقعين الديني والسياسي، وتحويل الوقائع المستجدة تاريخياً من التجربة إلى الشرع أو من المجال الزمني إلى مجال المقدس. فضلا عن كونه طرح قضيه الشريعة وآليات إنتاجها كقضيه ابستمولوجية رابطا إياها بمفهومي التاريخ والسلطة. وفيما توصل إليه هو أن التاريخ الاسلامي شأنه شأن التاريخ المسيحي شهد المؤسسة الدينية بما يعنيه ذلك من اختصاص فئة معينة بحق الكلام في شئون القضاء والعبادة، وكانت هذه المؤسسة ممثلة لسلطتين : سلطة الدولة وسلطة الدين، وكانت المتحدث باسم التراث الذي تمثل «في كل آن في من يحمله، أي المؤسسة الدينيه القانونية، القائمة في المدارس والمذاهب، والمتوسطه بين عباد الله ومصادر الشرع المسيطرة على العباد بمعرفتها للشرع، وعلى الشرع بإشرافها على صحته».

ومجيء زمن التحديث، تخضع هذه المؤسسة لمجموع التحولات، وخاصة الثقافية، التي أثارها الوافد الغربي وأفضت إلى إزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الهيمنة الاجتماعية، لحساب المعطيات الجديدة التي أفرزتها المثاقفه الكونية، وأقرتها التحولات الاجتماعية، ودعتها دولة التنظيمات الحديثة، رغم طابعها الانتقالي اللامكتمل، والتي صارت فاعلية ثقافيه، برزت بموجبها فئة جديدة من المثقفين :«على أساس مرجعية مؤسسية هي الدولة والتي لم تكن قبل دولة التنظيمات فاعلية ثقافية». ويطلعنا الكاتب على التحولات التي تبرهن على انسحاب المؤسسة الدينية عن محوريتها الاجتماعية سواء على المستوى السياسي أو الثقافي، أو القانوني.

فعلى المستوى الثقافي نجد أن الفكر الديني أذعن لفرضيات الوافد الغربي، وهذا ما تمثله حركة الاصلاحيه الاسلامية، والتي حاولت الربط الشكلي بين الاسلام والواقع. وكان الخطاب النهضوي للقرن التاسع عشر مقترناً بالوضعيه والتطورية الداروينية، مع الابقاء على الاسلام متضمنا - اسميا - في الخطاب في محاولة للحفاظ على المرجعيه الرمزية - ولكنها وقعت في عدم الاتساق النظري فهي تأخذ من الحاضر ما يرضيها، وتبقى الاسلام إسما ودلالة ومحتوى شكليا فكانت الاصلاحيه في مضمونها تعبيرا عن مراوغة تاريخية وانتهازية فكرية، كما أن صعود مفاهيم إدارية وتقنية وسياسية جديدة خلق مجالاً مفاهيميا واستحال معه على الخطاب الديني أن يلتهمه أو حتى ينافسه.

وعلى المستوى القانوني حلت القوانين الوضعية محل ما يسمى بالشريعة، ومع تقنين العلمانية وبروز الخطاب العلماني الصريح ، استدعى الأمر مقاومة ممثلي الثقافة الدينية «فكان أن جعل الدينيون من الاسلام معيارا على السلوك الأخلاقي بعد أن أدخلوا العوائد والأخلاق - خلافا للتراث - في إطار الدين»، وتمثل قضية المرأة أحد أهم الموضوعات التي إستخدمت لإعمال قواعد الضبط الأخلاقي عليها، وظل قانون الاحوال الشخصية متخلفا عن سائر القوانين الوضعيه، لكونه يتعلق بما يسميه الكاتب «العلاقات الاجتماعية الاوليه»، وقام الاسلام بعدما تحول من موقع الهيمنه إلى موقع المقاومة، «بتحويل نفسه من كيان تاريخي إلى جملة من القواعد الشمولية جعلت منه عالماً «بديلاً» أو عالما مضادا فكان أن تحجرت معالمه في هذه العملية الموازية والمحاكيه لقيام التنظيم الاجتماعي على

دعوى العقلانية والضبط».

وعلى طريق أنماط المثاقفة الفكرية، ظهرت فئة من المثقفين ترفع العلم شعارا، وتضع الدين في موضع البحث والنظر العقلي، فبرزت مساهمات تاريخية في هذا الصدد، أكبرها أثراً كانت محاولات طه حسين وعلي عبد الرازق، وفي هذا المناخ نشب الصراع بين المرجعية العقلية والمرجعيه الغيبيه في النظر إلى التراث ولكل منهما مؤسساتها التربوية والسياسية وسعت المعارضة الدينية بمعاونة السلطة السياسية إلي احتكار عدد من المجالات الفكرية ورفض التدخل العقلي فيها، وكان من نتائج محاكمة طه حسين وعلى على الرازق، وهما القضيتان اللتان يعتبرهما الكاتب «محطتين أساسيتين في سياق الهجمة الدينية على تعميم العقلانية وأسس النظر التاريخي على مجالات اعتبرها الدينيون حكراً عليهم»، فكان من نتائجهما «أن نجح الدينيون، وبؤازرة السلطات والقوى السياسية.. في تثبيت المطالبة، وبالتالي تكرارها، بحظر النظر العقلي في أمور النصوص الاسلاميه وتقاليد التاريخ الاسلامية المتعلقة بصدد الاسلام، وبتثبيت المقالة الذاهبه إلى أن الاسلام دين ودنيا» وهكذا نجح الدينيون في تعطيل الفاعليه العلمية، وقد تزامن هذا النجاح لاحقاً مع تبني الدولة الأيديولوجيا الدينيه ورعايتها لها في مؤسساتها التربوية والاعلامية.

ولم تكن العقلانية الليبراليه الصاعدة، في عشرينيات هذا القرن، باتباعها النموذج الغربي كمعيار ومرجعية قادرة على وعي التمايز وارتباط هذا التمايز بكونية الغرب الراهنة، ولا كان ممثلو هذه العقلانية قادرين «على إدراك حقيقة رباطهم العضوي بمجتمعاتهم، فبقي تصورهم الضمني لعلاقتهم بهذا المجتمع استنساخاً لنموذج علاقة خارجية بين غرب متطور علماني، وشرق شرقي متخلف متدين على صعيد الشرق». وهو الأمر الذي أضاف إلى رصيد معارضيهم ونقادهم بوصفهم ووصمهم بالتغريب وافتقاد الخصوصية، وظلت فئه المثقفين والمتنورين في انفصام عن الجمهور اللاتاريخي العصي، كما صورته مخيلتهم، فبقي تصورهم لعلاقتهم الثقافيه بمجتمعاتهم تصورا منبوياً صرفا وبدون أي توسط مؤسسي.

أما التحولات الاجتماعية والسياسية التي رافقت حقبة الاستقلال الوطني وما بعد ها من تاريخ، فإنها أفضت على المستوى الثقافي إلى مسلسل من النكوص المتواتر، فبفعل الدولة راجت البضاعة الدينية والغيبية، وهو ما يعتبر خروجا على المسار السابق للدولة التنظيماتيه والوطنية. وقامت هذه الدولة بتقوية المؤسسات التربويه والاعلامية والتي اختل بموجبها ميزان القوى لصالح العقلية الغيبية. وتتفاقم أزمة العقلانية والعلمانية ويسود المناخ الثقافي العربي نزعة سلفوية مع ظهور النفط «وخصوصاً في السبعينات، وعندما أخذت الأجهزة التربوية والاعلامية والثقافية النفطية في التوسع السريع بل الشامل وبرعايتها أعدادا كبيرة من المثقفين المقيمين في الخليج وغير المقيمين فيه وفي هذا المناخ ارتفعت حده الصراعات الطائفية والاثنية وأزمة المواطنة، وهو ما أدى إلى انهيار الأسس التي يمكن أن تقوم عليها الديموقراطية، فجاءت الفتنه الطائفية في الثمانينات دلالة على فقدان النظام لتماسكه ولتردي الاوضاع السياسيه والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وفكرياً ارتبط هذا الصعود الدرامي للايديولوجيات السلفويه والدعاوى الرجعية، باستقالة العقل التاريخي، تحت ضغط مقولات الاستمرارية التاريخية. وهو ما انعكس في الخطاب التحديثي الليبرالي أو القومي، الأمر الذي يبرهن على ارتهان هذا الخطاب للخطاب الاسلامي «باستيلاء هذا الأخير على مفصل أساسي فيه هو التاريخية التي يلقيها الزعم الاسلامي بأن الاسلام هو جوهر المجتمع والتاريخ ومآله الحقيقي الوحيد». وفي هذا السياق يعالج عزيز العظمة الأساس الذي يقوم عليه خطاب الفرادة «أو الخصوصيه» ومتعلقاته، وما هو في واقع الأمر إلا «تغليب التسمية الاسلامية على المجتمع والتاريخ وإعلائها علماً على الفرادة» في خطاب يراوغ التاريخ ويفتقد إلى التجانس والاتساق.

وعلى الرغم من علمنة المجتمع واقعياً، منذ بداية زمن التحديث، إلا أن العلمانية ظلت من الأمور المسكوت عنها فكريا، ولم تشر إلا من قبل الدينيين «وذلك في سياق إقامة النقائض التي تستشير قيام السياسة الاسلامية وانتشارها». وإشاعة أن العلمانية علم على الالحاد، واستخدامها أداة لنفي الآخر، وتدعيم الشموليه الاسمية للاسلام. كما أن الصمت السياسي والثقافي على قضية العلمانية هو إذعان لهذه الشمولية، وارتهان للغيبي والمطلق.

وأخيراً، فإن الكتاب باستبعاده لكل تقييم أيديولوجي أو ميتافيزيقي، ووضع العلمانية فكرا وواقعا في دائرة النظر المعرفي، استطاع أن يقدم درسا في التاريخ والمجتمع والسياسة، وكما يقول الكاتب «ليس حديثنا عن العلمانية في هذا الكتاب إلا مناسبه لابراز حقيقة تاريخ العرب في السنوات المئة الأخيرة، والنظر إلي مرتكزات هذا التاريخ بعيدا عن أوهام الاستمرار والاستجابة لفرصة تقديم قراءة علمانية لتاريخنا وواقعنا. ذلك هو «المنظور المختلف» الذي تتناول به العلمانيه : ليست العلمانية بصيغة أو قول واحد، بل هي موقع تاريخي نتخذ منه منطلقا لمسائلة واقعنا ورصده في سبيل مستقبل ديموقراطي راق».

يبقى أن نقول أن العرض، وما هو إلا إشارة إلى أهمية الكتاب، يظل قاصرا عن إبراز الشيء الأهم، وهو الممارسة النظرية، فالكتاب بكل المقاييس تجربة ثرية في استعمال المنهج وتطويع اللغة لتكون أداء أجمالياً وضرورة معرفيه. كما وأنه ككل مؤلف هام سيثير الاتفاق والاختلاف ولكن الثابت أن الكتاب سينتقل بإشكالية العلمانية خارج دائرة اللغط الايديولوجي إلي حيز الجدل العلمي والنقدي.

عرض لكتاب:

النزاع الديني في مصر: الأزمة والصراع الأيديولوجي في السبعينات

للدكتورة نادية رمسيس فرح
تعليق : غادة الحلواني

في مقدمة كتابها «النزاع الديني في مصر..»، تشير د. نادية فرج الي أن المحاولات التي سعت للكشف عن أسباب هذا النزاع الديني جاءت مبتسرة وجزئية، وانها وان كانت تفيد في فهم بعض الشروط الخاصةالتي ساعدت علي تفجر الظاهرة. الا انها ليست كافية لتقديم تفسير كامل ودقيق. ومن هنا استقرت الباحثة علي المنهج البنيوي لدراسة صعود المد الديني والنزاعات المصاحبة له، حيث يأخذ ذلك المنهج في اعتباره بالتفاعلات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية المسئولة عن سلسلة الحوادث التي تم تصنيفها تحت عنوان «النزاع الديني».

بدأت د. فرج بمناقشة الأسباب الرئيسية التي فجرت ظاهرة العنف الديني وهي :

- تفاقم أزمة الهوية بعد هزيمة ١٩٦٧
- استخدام الصفوة الحاكمة الاسلام كأداة للشرعية
- غياب الديمقراطية
- ازدياد التفاوت الاقتصادي خلال السبعينيات.

أبدت الباحثة اهتماما خاصاً بقضية أزمة الهوية، فعرضت لآراء بعض المثقفين المصريين الذين يرون أن انتشار التدين في مصر بعد حرب ١٩٦٧ قد جاء كردة فعل للهزيمة، خاصة مع انهيار أيديولوجية القومية العربية وارجاع النظام الحاكم الهزيمة الي نقص الحماسة الدينية وغياب التماسك الأخلاقي. نتيجة لذلك بدأت أزمة الهوية في التفاقم وانتقلت من المستوي العام الي المستوي الفردي لتجد تجليها في ازدياد التوجه نحو الدين.

واذا كان هؤلاء المثقفين قد طرحوا اشكاليتهم في صيغة السؤال «لماذا تتجه الجماهير نحو الدين بالذات ؟» فان د. فرج تري في هذا الطرح تحجيما للظاهرة بوضعها فقط علي الصعيد الثقافي - الايديولوجي، ومن ثم تطرح اشكالية بديلة تعطي للسياسي أهميته بصياغتها للقضية في سؤال هو «لماذا هيمن الاتجاه الاسلامي علي الساحة السياسية بعد هزيمة ١٩٦٧ ولم ينجح أي اتجاه آخر في تحقيق نفس القدر من الهيمنة؟».

للاجابة عن السؤال السالف قامت الباحثة بتتبع المنعطفات الأكثر أهمية في الفترة منذ ١٩٦٧ وحتي ١٩٧٧ وتأثير التيار الاسلامي بفصائله المختلفة فيها. وبجرد الأحداث السياسية لتلك الفترة توصلت الباحثة الي أن التيار الاسلامي لم يكن فاعلاً مؤثرا في أحداث ماقبل ١٩٧٧، فالمظاهرات الجماهيرية التي خرجت لتثني عبد الناصر عن قراره بالتنحي لم تكن مصبوغة بأية صبغة دينية، ومظاهرات الطلاب في فبراير ونوفمبر ١٩٦٨ كانت في جوهرها احتجاجاً علي الأحكام المخففة التي صدرت بحق القادة العسكريين المسئولين عن الهزيمة وجاءت حركة الطلاب والعمال لتطالب بتحرير سيناء وحل المشكلات الاقتصادية. ومن هنا تصل د. فرج الي أن تلك الأحداث لم يكن لها أدني علاقة بالاخوان المسلمين، الفصيل الأساسي في التيار الديني، وانما تمت تحت قيادة تحالف من الاتجاه الوطني القومي والاتجاه الشعبوي واليساريين.

ولكي تؤكد الباحثة هذه الاستنتاجات عادت مع التاريخ المصري الي الفترة التي أعقبت ثورة ١٩٥٢ لتدرس موقع الاسلام والاخوان المسلمين خلال حكم عبد الناصر. وفي شأن تلك الفترة تري د. فرج أن السنوات الخمس الأولي للحكم بعد ١٩٥٢ لم تؤد الي تحول ايديولوجي عنيف، حيث نجح الضباط الأحرار في

ادماج الاتجاهات الايديولوجية الأساسية في الاتجاه العلماني لاضفاء صفة علمانية علي الدولة. لكن ذلك السلوك جاء علي حساب الجانب الديمقراطي في العملية السياسية، ففي الوقت الذي استخدم فيه النظام الايديولوجية الاسلامية لاضفاء الشرعية علي سياساته، لم يعط الأخوان المسلمين، وكذلك بقية الأحزاب، اليسارية منها والليبرالية، حق العمل السياسي.

وتمضي الباحثة في تأكيد تصورها من خلال توضيح ماتقصده «بالشرعية» حيث تري أن السلطة تظل دائما بحاجة الي قاعدة اجتماعية واجماع من دائرة الصفوة والمسئولين علي تنفيذ قواعد محددة، وعلي ذلك يمكن للشرعية أن تستند الي مؤسسة بيروقراطية في بعض الأحيان، والي كاريزما قوية في أحيان أخري، أو الي نظام تقليدي في أحيان ثالثة. وبقراءة سريعة في المفهوم نجد أن د. فرح تتبني نظاما مفاهيميا مركبا، فهي تلجأ الي التحليل الفيبري (نسبة الي فيبر) ومفاهيمه الرئيسية، مثل : الصفوة، الشرعية، البيروقراطية، الكاريزما، النظام التقليدي، وان كانت تدمجها في تحليل بنيوي ماركسي التوجه، حيث يظهر بوضوح تأثرها بأفكار بولانتزاس حول الهيمنة الأيديولوجية والتعبئة. اذ تقول في معرض حديثها عن استخدام نظام يوليو للايديولوجيا الاسلامية كأداة للهيمنة وتعبئة الجماهير حولها، ان التعبئة «تهدف الي خلق قاعدة اجتماعية تعمل علي دعم سياسة النظام، وهذه القاعدة الاجتماعية أبعد ماتكون عن السلبية، فهي تتحرك بنشاط لارساء سياسة النظام وايقاع الهزيمة بالمجموعات الأخري. وتؤدي هذه العملية الي تثبيت هيمنة النظام أيديولوجيا علي المجتمع».

علي أساس من هذا الموكب المفاهيم (الشرعية - التعبئة - الهيمنة) تقرأ د. فرح الخريطة الاجتماعية - الاقتصادية والتحولات الأيديولوجية للنظام المصري كي تفسر عملية صعود التيار الاسلامي في السبعينيات. ففي نهاية الستينيات - حسبما تري الباحثة - أدي ظهور التوترات الاقتصادية، التي نتجت عن تآكل سياسة تصنيع بدائل الواردات، الي انقسام النخبة الحاكمة. ولقد برز توجهان أساسيان : جناح ناصري يساري يري أن الحل الوحيد لأزمة الاقتصاد المصري والمشكلات السياسية التي يواجهها النظام هو تعميق رأسمالية الدولة، وتمتين الصلات مع الكتلة الشرقية والاتحاد السوفيتي، وتحرير سيناء من خلال العمل الدبلوماسي أو العسكري. وجناح يميني يري أن حل هذه المشكلات يكمن في اطلاق اليات السوق، والتخلص من القطاع العام وانهاء العلاقات القائمة مع الاتحاد السوفيتي، وتشجيع رأس المال الخاص، والتقرب من الولايات المتحدة الأمريكية، وعقد اتفاقية سلام مع اسرائيل، والتحلل من العلاقات مع العرب، والتركيز علي المشكلات الداخلية والنمو الاقتصادي. ولقد حسم هذا الصراع موت عبد الناصر وتولي السادات الحكم ليقود البلاد تحت راية الجناح اليميني.

كان تولي السادات فاتحة لظهور الصفوة الجديدة، التي طالبت باتباع استراتيجية الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، وكان اختيارها لهذا النموذج الاقتصادي يتطلب احداث تغيير كامل في بناء علاقات القوة. ولهذا كان علي النظام الجديد أن يخطو خطوتين أساسيتين :

١- تأسيس طبقة مسيطرة جديدة

٢- القضاء علي تحالف القوميين / الشعبويين

ولقد استخدم النظام الأيديولوجيا الاسلامية لتنفيذ هذه المهام، أي أن الدعوة الدينية التي أطلقها السادات كانت تستهدف :

١- صياغة طبقة مسيطرة واحدة متلاحمة أيديولوجيا

٢- توسيع قاعدة المساندة للنظام

٣- وضع برنامج سياسي واضح مميز

٤- تشويه وعزل القوي المضادة، عن طريق وصمها بالالحاد، وبذلك يتم تنفير المجتمع منها وفض جماهيرها من حولها.

من هنا انطلق نظام السادات في عملية تعبئة ايديولوجية واسعة ذات طابع اسلامي، وذلك من خلال ابراز شبح متوعد يهدد المجتمع المصري المسلم، ذلك الشبح الذي يتمثل في مؤامرات الأقباط والاشتراكيين واليهود والعالم المسيحي ككل ضد المسلمين. وعلاوة علي ذلك حاول النظام استخدام الشريعة الاسلامية كأداة شرعية للهيمنة. وبالطبع كان من نتيجة ذلك أن بدأت تتوتر العلاقة بين الجماعتين المسلمة والقبطية.

ولكي يؤكد السادات هذا التوجه قام في سبتمبر ١٩٧١ باجراء استفتاء رسمي علي جعل الشريعة الاسلامية المصدر الرئيسي للتشريع وأقر ذلك في الدستور الدائم الجديد، كما قام من ناحية ثانية باطلاق سراح الاخوان المسلمين من السجون. ولقد أدت هاتان الخطوتان الي احداث تقارب بين البيروقراطية الساداتية والجماعات الاسلامية المحافظة المعبرة عن مصالح النخبة التجارية، وأثرياء المزارعين، وشرائح من الطبقة المتوسطة، وملاك الأراضي الزراعية.

لم يكن لليسار المصري، كما تري الباحثة، القدرة علي مواجهة تلك التوجهات الساداتية، حيث كان اليسار ككل في حالة دفاعية منذ عام ١٩٧٣، فاذا كانت الحركة الطلابية ١٩٧٢ - ١٩٧٣ قد حولت الاهتمام الشعبي من الخطر المزعوم الذي يتهدد الاسلام الي التهديد الحقيقي الذي تمثله اسرائيل، فان النظام استطاع تدمير الأثر الذي أحدثته هذه الحركة من خلال حملة اعتقالات واسعة للقوي الوطنية - الشعبية، كما أسهمت حرب أكتوبر في ازدياد شعبيته. وعلي الرغم من استمرار مظاهرات الطلبة والعمال حتي عام ١٩٧٧، الا أن اليسار لم يكن قادرا علي تنظيم صفوفها أو ترسيخ وجوده وسط الطبقة العاملة.

من ناحية ثانية، ترصد الباحثة آثار التحولات الاقتصادية وتسييد اقتصاد السوق وقوانين الانفتاح، علي نمو التيار الاسلامي. فازدياد التضخم والبطالة نتيجة لتلك التحولات قد أدي الي خلق حالة توتر اجتماعي شديدة الحدة. تجلي ذلك في المظاهرات الواسعة التي ماجت

بها القاهرة عام ١٩٧٥ احتجاجا علي التضخم وزيادة التفاوت في الدخول وسياسات القمع والقهر. ولمواجهة هذا التمرد، عمد النظام مرة أخري الي اللجوء الي القوي الدينية حيث سمح للأخوان المسلمين في يوليو ١٩٧٥ باعادة اصدار جريدتهم. كما لجأ من ناحية أخري، الي تمرير قانون من خلال الأزهر يسمح له بضرب الحركة اليسارية، وهو قانون الردة الذي يقيم الحد علي من تحول عن الاسلام بعد اعتناقه. ولقد وصل الأمر ذروته في ١٨، ١٩ يناير ١٩٧٧، عندما انطلقت مظاهرات الخبز وعمت جميع انحاء مصر. واتهم السادات قوي اليسار باثارة هذه الاضطرابات وقام بحملة اعتقالات واسعة. وبهذا تم له القضاء علي حركة اليسار لتخلو الساحة السياسية تماما أمام الجماعات الاسلامية.

تفرد الباحثة قسما هاما من كتابها لتتبع علاقة التيار الاسلامي بالنظام فعلي حد قولها، كان اليمين الاسلامي المحافظ أحد أقسام الكتلة المهيمنة التي نظم السادات صفوفها. ولقد أثمرت استخدامات النظام للأيديولوجيا المتأسلمة في نشوء العديد من الصدامات بين المسلمين والأقباط وصلت ذروتها في نوفمبر ١٩٧٢ وهي الأحداث المعروفة باحداث قرية الخانكة وتقدم د.فرح تفسيراً جديراً بالاهتمام لظاهرة النزاع الديني في مصر السبعينيات اعتمادا علي مفهوم خاص للصراع الاجتماعي. فالباحثة تري أن النزاع الديني في مصر يشكل جزءاً من ظاهرة أوسع هي الصراعات عبر الطبقية اذ يمكن لهذه الصراعات أن تأخذ أشكالا متعددة، عرقية أو عنصرية أو لغوية أو دينية. ولكي تكتمل شروط تحول النزاع الديني الي صراع إثني لابد من وجود أقلية خاضعة علي جميع المستويات، سواء الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، كما يتطلب ذلك حدوث تفاعلات ثقافية عدائية بين الأغلبية والأقلية. وتحدد الباحثة ثلاث حالات لعلاقة الصراع الإثني مع الصراع الطبقي.

الحالة الأولي : ويتداخل فيها الانشقاق الإثني مع الانشقاق الطبقي. ففي حالة ازدياد الفجوة الاقتصادية بين الطبقات، نتيجة لأسلوب معين في التنمية، يمكن للصفوف ان تستخدم التوترات الاثنية كأداة لادارة الصراعات الطبقية، حيث تتوزع الانفعالات العرقية وفقا لخطوط طبقية.

الحالة الثانية : قد يؤدي أسلوب التنمية المتبع الي حدوث تطور لا متكافئ، تزدهر معه أقاليم معينة، ويصيب الركود والتخلف أقاليم أخري. ويؤدي تطابق الانشقاق الاقليمي مع الانشقاق الاثني الي خلق شروط ينفجر معها صراع إثني حاد.

الحالة الثالثة : قد تنفجر الصراعات الدينية مع وجود انشقاق اثني لا يتطابق مع انشقاق طبقي أو اقليمي. وتري د.فرح أن النزاع الديني في مصر هو ناتج عرضي لصراع طبقي نشب بين الجماعات الاجتماعية التي لاتنتمي الي تكوينات عرقية مختلفة، وأدي ذلك الي تبني بعض التيارات لأيديولوجيات خاصة ذات طبيعة عدوانية تهدد حقوق الاقليات.

بالعودة الي علاقة التيار الاسلامي بالنظام نجد أن الاسلاميين، متحالفين مع السادات، حاولوا اثارة نزعات دينية طائفية لدي الجماهير. ولقد استفاد طرفا التحالف (الاسلامي – الساداتي) من تلك الممارسات طوال الفترة من ١٩٧١ الي ١٩٧٧. بين أن الفترة التي أعقبت ١٩٧٧ اتسمت العلاقة بينهما بالتوتر، فلقد اتضح للاخوان المسلمين، بعد مظاهرات يناير ٧٧، ضعف الموقف السياسي للنخبة البيروقراطية، ومن ثم فقد قرروا القيام بمناورات مستقلة عن النظام في محاولة منهم التعبير عن أيديولوجيتهم الخاصة والتعامل المباشر مع الجماهير. فبدأت مطبوعاتهم تعارض بعض سياسات النظام خاصة معاهدة كامب ديفيد، وذلك في اطار استراتيجية مزدوجة.

١- ترهيب النظام عن طريق دعم والدفاع عن الهجمات الارهابية التي قامت بها الحركات الاسلامية الجديدة.

٢- تبني مطالب الشعبويين – القوميين المعارضين للنظام لاستثمار شعبيتهم.

تشير د.فرح من ناحية ثانية الي أن خطر النزاع الديني قد ازداد بظهور الجماعات الاسلامية الجهادية الجديدة. وتربط الباحثة بين الأصول الاجتماعية لأعضاء تلك الجماعات وخصائصهم العقائدية، فتري أنهم ينتمون أصلا الي فئات برجوازية صغيرة معادية بشدة لسياسات النظام. ولصغر سن أعضائها وميلهم الي العنف (وهي سمة مميزة للشباب) وتشددهم الأخلاقي المثالي، اتجهت هذه الجماعات الي العنف كوسيلة للاطاحة بالنظام والصدام مع الأقباط. ويتضح ميل الجماعات المشار اليها الي العنف الديني في حرق الكنائس، تلك العمليات التي بدأت منذ عام ١٩٧٤ واستمرت حتي نهاية السبعينيات. ويبرر أعضاء الجماعات تصرفاتهم العدوانية بأن الأقباط يعتنقون ديانة مخالفة ومن ثم فهم يحاولون منع تحول مصر الي دولة اسلامية، وأن الكنيسة تحاول بشتي الطرق العدوانية تحويل المسلمين عن ديانتهم.

من ناحية أخري، أخضعت د.فرح المجتمع القبطي في مصر للتحليل حتي تكتمل صورة النزاع الديني بطرفيها الاسلامي والقبطي. وفي ذلك تشير الي عامل هام كان له دوره في اعادة صياغة ملامح المجتمع القبطي المصري، ألا وهو تولي البابا شنودة الثالث. ففي رأيها أن انتخاب البابا شنودة قد سجل تغيرا كبيرا في هيراركية الكنيسة. ذلك أن راعي الكنيسة الجديد. وهو الحاصل علي تعليم عال، لديه درجة مرتفعة من الوعي السياسي، ورؤية أعمق وأكثر حداثة لدوره، وهو يختلف في هذا عن أسلافه من رجال الاكليروس المحافظين السابقين. وبتولي البابا شنودة أصبح هناك انقسام عميق في هيكل قيادة الكنيسة متطابق بدرجة أكبر أو أقل مع الانقسام الحادث في المجتمع القبطي ككل بين الجديد الراغب في التحديث والقديم المحافظ.

وبشأن العلاقة بين الكنيسة والدولة في السبعينات، تشير د.فرح الي

مرحلتين. اتسمت الأولي بقدر من الهدوء والتفاهم، استعان فيها السادات بقيادة الكنيسة لاكساب تصرفاته بعض الشرعية، مثلما حدث عندما أعلنت الكنيسة موافقتها علي معاهدة كامب ديفيد. لكن حتي في هذه المرحلة لم يعط السادات للكنيسة أي دور سياسي. أما المرحلة الثانية فقد اتسمت بتوتر العلاقة واتهام البابا بالتآمر.

وحول موقع الجماعة القبطية في المجتمع المصري بوجه عام، تري د. فرح أن الأقباط لم يعيشوا في عزلة عن مجتمعهم اقتصاديا أو سياسيا أو جغرافيا، حيث يتواجدون في صفوف كل الطبقات الاجتماعية، الطبقة الوسطي، الطبقة العاملة، الفلاحين، لكن دورهم السياسي كان ضئيلا للغاية ولا يتوازي مع وجودهم العددي. ومن الناحية الأيديولوجية نجدهم موزعين، علي مختلف الايديولوجيات السياسية، وعلي الصعيد الثقافي، تؤكد الباحثة انتماء الاقباط الي الثقافة المصرية الواحدة غير مختلفين في ذلك عن المسلمين المصريين. من هنا يمكن أن نصل مع مؤلفه الكتاب الي قناعة مفادها أن مصر لاتحمل بذور الطائفية في أرضها، وإنما هو صراع فجرته اتجاهات غير بعيدة عن العنصرية.

لاهوت التحرير
لماذا تعثر فى الثقافة العربية الاسلامية

د. حيدر ابراهيم على
عرض : حلمى شعراوى

- ١ -

تقديم

لم يكن «لاهوت التحرير» مجرد مصطلح جديد فى الفكر الدينى للكنيسة بأمريكا اللاتينية اتخذ كل هذه المكانة فى الفكر الانسانى الحديث، كما لم يكن مجرد تطور إصلاحى فى علاقة الدين بالمجتمع والسياسة فى هذه المنطقة، وانما أخذ هذه المكانة بسبب القفزة الهائلة فى عملية تحول كبيرة لدى رجال الدين ومفاهيمهم المجتمعية، وصلوا بها إلى حد استعمال مناهج ماركسية ليدخلوا بها عالم الثورتين السياسية والاجتماعية ، بل وإلى عالم العنف والثورة المسلحة ضد أوضاع التبعية والتردى التى حاقت بالعديد من شعوب أمريكا اللاتينية. وقد جعلت هذه القفزة مناطق أخرى كثيرة خاصة منطقتنا العربية تحت إلحاح السؤال : لماذا تعثر موقف الفكر الدينى هنا إلى هذه الدرجة ؟

ولم تعرف الثقافة العربية كتابات بارزة عن هذا الموضوع، بل وقلما كتب عن حركة الثورة فى أمريكا اللاتينية عموما، اللهم إلا بدايات د. حسن حنفى فى الستينيات والتى كان يحاول الانطلاق منها إلى اجتهاداته اللاحقة عن التجديد والثورة فى الاسلام.

بدا لى دائما أن المثقفين والمفكرين السودانيين قد توفر لهم قدر أكبر من الشجاعة فى ساحة الفكر الدينى - تحليلا ومنهجية - رغم أنه لم تتوفر لهم الاعلامية الكافية ليشكلوا جناحا قويا فى الثقافة العربية الاسلامية. وسوف لا نبحث هنا عن السبب فى دور وثقل المركز المؤسسى - قاهرة الأزهر - أو ما يتردد كثيرا عن طبيعة دور الأطراف فى حركة التجديد والمحافظة على السواء، ولكن متابعتى المحدودة للدراسات والاجتهادات السودانية تضمن لهذا المبحث قدرا من المصداقية !

من هنا فان جهد الدكتور حيدر ابراهيم الريادى فى معالجة موضوع لاهوت التحرير - لا يمكن عزله عن اجتهادات مثقفين سودانيين آخرين فى اقتحام مجال التحليل الاجتماعى العلمى الموضوعى للمسألة الدينية والفكر الدينى، أجد من واجبى تقديرهم قبل عرضى وتقديرى لجهد حيدر ابراهيم.

فمنذ وقت مبكر اصدر دبلوماسى شاب فى الخرطوم هو محمد مكى ابراهيم كتابا بالغ الدقة والعمق عن «أصول الفكر السودانى» حلل فيه وضع الدين الإسلامى الخاص فى البيئة السودانية الأفريقية العربية، وأثر غياب المؤسسة الدينيةالتقليدية على انطلاقات الفكر الدينى الصوفى والشعبى فى السودان بل ومحدودية تأثيرات الطائفية فى انطلاقة الفكر الحديث بالسودان حتى برزت جماعة علماء سنار وصلت من مصر تأثيرات المؤسسة الدينية الراسخة التى دعمت فيما بعد نفوذهم لدخل الفكر كله أطرا جديدة الحقته بالتقليدية إلى حد كبير، بينما يرى «مكى ابراهيم» أن التحام الفكر السودانى بافريقيا من جهة وقاعدته الشعبية من جهة أخرى كانا سيأتيان بنتائج مختلفة.

ولا يقل عن هذا العمل أهمية مؤلف آخر للدكتور عبدالله على ابراهيم باسم «الصراع بين المهدى والعلماء» (الخرطوم ١٩٦٦) حلل فيه الظروف الاجتماعية والسياسية للفكرة المهدية عموما وظهور المهدى فى السودان بوجه خاص وأوضح - من خلال الرسائل المتبادلة بين المهدى وعلماء الدين فى هذه الفترة - الفروق بين فكر المؤسسة الدينية وعناصر الثورة

الفكرية الجديدة التى قادت المهدى للجوء إلى القتال وتحويل الدين إلى قوة تعبوية فى مواجهة «المؤسسة» والحكم الأجنبى...

وبعد قرن من الزمان شهد السودان بمحاكمة الشهيد محمود محمد طه ١٩٨٥ فورة ضد الفكر التقليدى للاخوان المسلمين الذين ساندوا نميرى وبرروا له إعدام الاستاذ الرائد الفكرى فانطلق أكثر من باحث يجادل مباشرة فى وضعية الشريعة الاسلامية ومدى تناسبها مع العصر وصدامها مع الفكر الاجتماعى الحديث والعالمى، فصدر كتاب الاستاذ طه ابراهيم «هذا أو التخلف» بالخرطوم عام ١٩٨٦ كما صدر للدكتور عبدالله احمد النعيم العديد من الدراسات فى هذا الاتجاه وخاصة بالانجليزية وأحدثها بالعربية ضمن كتابا من تحرير د. حيدا ابراهيم عن «محمود محمد طه رائد التجديد الدينى بالسودان». وقريب من هذا الاطار نفسه اصدارات محمد سعيد القدال عن «المهدى ثائرا»، بل ودراساته السابقة فى الموضوع كمثقف ماركسى يحلل اضافات المهدية وثورتها فى الفكر الدينى.

إن جرأة المثقف السودانى هنا على خوض معركة تفسير الفكر الاسلامى اجتماعيا وسياسيا من جهة وطرح بعضهم بنفس الجرأة لامكانيات التصدى لمقولة الشريعة الاسلامية نفسها من جهة أخرى على أساس عقيدى نظرى وتطلع المسلمين إلى التطوير والتغيير الفعلى، كل ذلك يجعلنا ننظر إلى جهد حيدر ابراهيم لا مجرد نظرة تقدير لعمل جديد فى الثقافة العربية، وفى معركة مواجهة الفكر السلفى وغلوائه فى الجمود، وانما نظرة تقدير لكل محاولات الجرأة العلمية على ثوابت يجادلها العصر بكل وقائعه مع التقدير الخاص لصدور هذا الجهد الآن فى ظل الظروف السائدة فى السودان وفى انحاء مختلفة من العالم العربى.

وكتاب «لاهوت التحرير : الدين والثورة فى العالم الثالث» ليس مجرد جهد من حيدر ابراهيم كأستاذ فى علم الاجتماع الدينى، اطلع فى اصعب ظروف عمله وتنفيه الاختيارى على جهود اصيلة حول لاهوت التحرير فى امريكا اللاتينية بشكل أساسى مع المرور بأهم ملامحه فى افريقيا وآسيا طارحا قضاياه للقارىء العربى بتركيز مقتدر، وإنما ترجع اهمية الكتاب أيضا إلى «مقدمته» الوافية والمركزة عن الجهد العربى فى مجال «التجديد والاصلاح» فى الاسلام، والحدود التى وقفت بهذا الجهد دون الوصول لحد المساهمة فى الثورة المتوقعة أو «الفهم الاسلامى التقدمى الأصيل» بل وجعلته «يبحث فى النهاية عن اكثر الجوانب تغريبا ومحافظة» على حد تعبير حيدر الذى سنعود إليه لاحقا.

قد يساعدنا البدء الآن بعرض أسس وحركة «لاهوت التحرير» كما طرحها حيدر ابراهيم فى أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا، لنعرض عقب ذلك خلاصة لمحاولة المؤلف الاجابة عن اسئلة الواقع العربى الإسلامى نفسه، وإن كان هذا الترتيب للعرض يأتى خلافا لترتيب الكتاب نفسه الذى دفعه الحماس للبدء بمدخل عن الواقع العربى ثم استعراض موضوع الكتاب.

- ٢ -

لاهوت التحرير : مرحلة الانطلاق :

ارتبطت انطلاقة «لاهوت التحرير» بفكرة أساسية عن «كنيسة المؤسسة» مقابل «كنيسة الشعب» لتفجر بذلك المضمون الاجتماعى للدين، وتطرح طبيعة صلته بالأوضاع الاجتماعية. وليس جديدا ان ينظر إلى المؤسسات الدينية من حيث انحيازاتها الطبقية، ولكن التحليل يتجه دائما إلى تفسير الوضع الراهن من حيث تبرير الكنيسة مثلا للأوضاع الطبقية السائدة أو تقديم غطاء ايديولوجى لاستبداد الطبقات الحاكمة، أو تثبيت معتقدات الناس عند البعد المركزى، الوجودى، الأصولى، اللاتاريخى، المتعالى، وكان الجديد من لاهوت التحرير هو انطلاقه للهجوم بدلا من الدفاع، ومن ثم الانتقال بمفهوم الدين المسيحى كله من هذه النصوص والكيانات الخالدة «الكنيسة» إلى عوالم جديدة ذات طبيعة تطورية وتاريخية وجماعية، تحكى تجلى سر الله فى التاريخ... كتاريخ صراعى.. تاريخ أدنى، يمثل تجلى الله فى واقع محدد.. وهو واقع الفقراء والمضطهدين وفقا للنص «الفقير سيرث الأرض»، فالتجلى الإلهى «فى الأرض كما فى السماء» يجعله «تجليا جديدا باستمرار فى قلب الحقيقة» والحقيقة هى هذا الواقع الذى تعيشة الكنيسة فى الأرض.. وليست هنا حاجة لتكرار ظروف شعوب امريكا اللاتينية التى جعلتها مهدا لانطلاقة أفكار لاهوت التحرير خاصة منذ الستينيات من هذا القرن، وقد زخرت بحوث مدرسة التبعية التى انطلقت ايضا من امريكا اللاتينية بصورة الاستغلال والسيطرة من قبل الرأسمالية الأمريكية والنظم التابعة لها وخاصة العسكرية منها. وهو استغلال متوارث منذ الاستعمار الأسبانى للبلاد واضطهاد وتصفية سكانها الأصليين. وطوال هذه الرحلة والكنيسة الكاثوليكية تلحق نفسها بالدولة، وتبشر بالنظام الاقطاعى ثم الرأسمالى، «بل واعتبرت الوريث الاقتصادى للامبراطورية الاسبانية فى امريكا اللاتينية. وحين عرفت الكنيسة موجه الاصلاح الدينى فى أوروبا فإنها لم تعرفه لصالح الفقراء بقدر ما خدمت به التوسع الرأسمالى نفسه.ولذا لم يتغير وضع الكنيسة نفسها فى امريكا اللاتينية مثلما حدث مثلا فى بلدان أوروبية، رغم أن الوافد كان هو الثقافة الأوروبية المسكونة بالاضطهاد والاستغلال للسكان الأصليين. ومع ذلك لا يميل البعض - فى رأى حيدر ابراهيم - إلي اعتبار لاهوت التحرير ظاهرة «امريكو لاتينية فقط» حرصا على إبعاد الجانب الغرائبى والفولكلورى عنه كظاهرة خاصة بهذه المنطقة وحدها، ذلك ان لاهوت التحرير يحاول ان يكون عالميا، وأصيلا، يحدد على المستوى النظرى الوجود الملموس للرب والمسيح المصعد فى أوضاع انسانية متعددة، أى أن يكون نصيا وتاريخيا، لأنه لو حاد عن ذلك لوقع فى خطر تأمل «إله معكوس» بأيديولوجية الطبقة

المهيمنة (ص ٣٨). لذلك يرصد مؤرخو لاهوت التحرير تطور الظاهرة، ليس على مستوى الكنيسة وحدها فى امريكا اللاتينية بل علي مستوى الحركة الثقافية والفكرية عموما وعلى المستوى الشعبى بوجه أخص.

أ – على المستوى الكنسى : كانت الكنيسة تغلى بتيارات الرغبة فى التجديد عقب الحرب العالمية الأولى لكن مؤتمر كنائس امريكا اللاتينية فى ريو ديجانيرو عام ١٩٥٥ بحضور البابا بيوس، كان يبدو الأكثر حساسية لضرورات التطوير، ومناقشة «الدور الجديد للكنيسة فى النظام الاجتماعى»، والحديث عن «مملكة المسيح بين الفقراء..» ويشعر القارىء ان هذه هى الفترة التى شهدت انطلاقة ثقافات التحرر الوطنى هنا وهناك من انحاء العالم الثالث كما كانت البيرونية فى الارجنتين وفارجا فى البرازيل، وكاردينا في المكسيك هى تجسدها فى امريكا اللاتينية، لكن الثورة الكوبية ١٩٥٨ وتصعيد الحركة الجيفارية بتعبئة الفلاحين فى حركة الكفاح المسلح، انزعا الفاتيكان وجعلاه يدعو إلى مجمعه فى يناير ١٩٥٩ مئات القسس من امريكا اللاتينية، وتزايد تمثيلهم تباعا، وأطلق البابا نفسه المصطلحات الأولى للاهوت التحرير.

ويعتبر المؤرخون ان المؤتمر الكنسى فى ميدلين (كولومبيا) عام ١٩٦٨ ووثيقته الأساسية الصادرة عام ١٩٧٠ هما الصياغة الكنسية الرسمية لموضوعة لاهوت التحرير، التى ترادفت منذ ذلك الحين بكلمات «التنمية المتكاملة» و«التقدم الملموس» الذى يتباعد عن العبودية «والتبعية غير العادلة» وقدمت فى مؤتمر كنسى – مفروض ان يكون تقليديا – وثائق بعنوان الحركات الشعبية، الإعلام الجماهيرى وفقر الكنيسة، التعليم والشباب، بما جعله يبدو مؤتمرا جماهيريا أو فكريا بأكثر من كونه دينيا. وتأتى وثيقة ميدلين عام ١٩٧٠ لتحقق نقلة أخرى أكثر راديكالية وأصالة فى فكريات لاهوت التحرير.، وتبدأ الوثيقة بالمصادمة الصريحة مع مقولات حاكمة ورائجة مثل :«ولو كانت التنمية هى الاسم الجديد للسلام، فإن تخلف أمريكا اللاتينية بخصائصه المحددة فى مختلف الأقطار هو وضع غير عادل ومثير للتوترات التى تتآمر ضد السلام – والتوترات – فى تعريف الوثيقة تمضى فى ثلاثة مجالات :

توترات بين الطبقات والاستعمار الداخلى، وتوترات عالمية مرتبطة بالاستعمار الحديث الخارجى، وتوترات بين أقطار أمريكا اللاتينية نفسها بسبب الوطنية المتضخمة والتسلح. وتتحدث الوثيقة التى تؤسس للاهوت التحرير على المستوى الكنسى – عن دور الفقراء فى بناء الكنيسة والمؤسسة السياسية، وترجع الفقر إلى معطيات بنائية وليس نتيجة الفشل وسوء الحظ الذى يعالجه الاحسان والرعاية الكنسية التقليدية، أو تعاطف الاغنياء المزيف تجاه الفقراء، ومن هنا تنشأ ضرورة تغيير البنى التى تسبب الفقر، وهذه مسألة تقوم على القوة، والفعل السياسي، وامتدت فى الوثيقة أفكار الخطيئة التى تتجذر فى الاخلاق الشخصية لتشمل كل النظم الاجتماعية وخاصة النظم غير العادلة التى تتسم باللامساواة المكشوفة والعنف المألوف بكل أشكاله. والعمل السياسى يكسب شرعيته بالتحرر من الخطيئة، وهذه مهمة الكنيسة، فتغيير المعنى الرمزي للفقر ليس فى القبول السلبى والتضحية ولكن بالدعوة للمساواة والعدل.

ويضيف الباحث – حيدر ابراهيم بنفس الاهتمام انجازات مؤتمر آخر فى بيويلا ١٩٧٩ حيث وضع مفهوم التحرير فى الصدارة من وعى الكنيسة ولتجعل مفهوم الفقراء لا يقل أهمية عن مفهوم الله لان عباده الله لا معنى لها دون العدل وحب الفقراء، وان الممارسة المسيحية للتحرير هى مصدر الروحانية.

ب – على المستوى الفكرى : فى إطار النشاط الكنسى المؤسسى حول لاهوت التحرير يدرج الباحثون نشاطا بارزا لعدد من المثقفين المسيحيين الذين لم يكونوا بعيدين عن موجة لاهوت التحرير، بل ساهموا كثيرا فى صياغتها مثل مجموعات اليسار المسيحى التى برز نشاطها فى البرازيل خاصة بين ١٩٥٩ / ١٩٦٤. والتى تحدثت عن نموذج مثالى مسيحى للتاريخ يرتبط بالفعل الشعبى، وطالبوا بالاستفادة من دراسات العلوم الاجتماعية، وتعاونوا مع القساوسة فى مناطق أخرى من العالم لإصدار خطاب إلى شعوب العالم الثالث ١٩٦٧ جعلوا القساوسة يقرون فيه أن الثورة أداة مناسبة للتغلب على الظلم لأن الاغنياء يحرضون على العنف.

لم يكن مثقفو لاهوت التحرير بعيدين عن الحركة الثقافية وتياراتها الفكرية الغنية فى تلك الفترة، فقد قرءوا جيدا باولوفريرى عن تربية المقهورين ومفهوم الوعينة أو تكوين الوعي كمنهج لا يكون الناس به مجرد متلقين بل ذوى عارفة تحقق إدراكا عميقا بالحقيقة الاجتماعية وذلك ردا علي دور الكنيسة التقليدى – مثل مؤسسات التعليم فى التلقين. وهودرس لمعرفة طريق المقهورين لتحرير أنفسهم بلغة لاهوت التحرير. ولا يسمح المجال لعرض ما يورده الباحثون عن تأثير وتأثر كاميليو توريز، القس الكولومبى الغنى، عالم الاجتماع، عضو قوات الثورة المسلحة فى كولومبيا. كما لا يسمح المجال لعرض أعمال جماعة المسيحيين من أجل الاشتراكية التى ابتدأت من شيلى عام ١٩٧١ عن طريق وثيقة موقعة من قبل ثمانين قسيسا يعلنون فيها أنهم لا يرون تناقضا بين المسيحية والاشتراكية. وذلك فى رد على تحليلات لوثيقة مؤتمر ميدلين التى اتسمت باختيار وسط بين الاشتراكية والراسمالية. وسيرد لاحقا أيضا عرض تأثر القسس ولاهوت التحرير بالفكر الماركسى لتاكيد الصلة بين حركة لاهوت التحرير والغليان الفكرى الثورى الذى اتسمت به امريكا اللاتينية فى تلك الفترة.

جـ – على المستوى الشعبى : يرى حيدر ابراهيم – بموضوعية – أن لاهوت التحرير ليس هو نتاج حركة القساوسة الشعبوية وحدها ولا بمجرد صلتها بالحركة

الفكرية، إذ أن كل ذلك إنما كان من العوامل المساعدة القوية الأثر، لكن لاهوت التحرير ظهر فى حيوات الفقراء والمضطهدين بأمريكا اللاتينية وبالتحديد فى التجمعات القاعدية المسيحية، وهى فى الأصل مجموعات صغيرة تجتمع لدراسة واقامة الطقوس والعمل الاجتماعى، وغالبا ما يتم ذلك دون تسيس مهنى ولكن بقيادات مدربة، وذلك فى أقل من حجم أبرشية، يمثلون القاعدة أو جذور المجتمع التى كانت الاداة العملية للاهوت التحرير واقعيا. وكان تكوين هذه التجمعات الصغيرة هو الرد الحاسم على انظمة الحكم الشمولية حيث يجد الفرد المضطهد نفسه فيها ويشعر باحترام الجماعة فى المناقشة ويصبح الدعم المتبادل ممكنا ، وكلما زاد الضغط من الخارج ازداد تضامن المضطهدين.. وبذلك دشنت الكنيسة وجددت تجديدا حقيقا بعلاقات المؤمنين العاديين، ووجدت هذه التجمعات فى الأرياف وأطراف المدن، بين فئات غير متعلمة فى الغالب، ولذلك سعت إلى تبسيط المسيحية وربطها بالحياة اليومية.. ومع نهاية السبعينيات كان هناك حوالى ٨٠ ألفا من هذه التجمعات فى البرازيل وحدها، وكانوا هم مادة لاهوت التحرير، لأنهم الفقراء بالفعل ولذلك تعتبر الكنيسة الكاثوليكية فى البرازيل اكثر الكنائس تقدمية لاهوتيا واجتماعيا لانحيازها الفعلى للجماهير، ومبادراتها فى تشكيل منظمات ديمقراطية وتكوين الجماعات القاعدية (ص ٤٩).

وبيان القاعدة الشعبية على هذا النحو لحركة لاهوت التحرير، يمكننا أن نقلب الهرم لنعرف أن الغليان الشعبى على هذا النحو فى امريكا اللاتينية كان وراء كثير من الظواهر التى بدت لفترة خاصة بهذه القارة، مثل العنف المسلح، وأنكار مدرسة التبعية، ونظريات التربية والتعليم ومن ثم لاهوت التحرير، وذلك كلة أيضا ردا على الهيمنة الراسمالية، وتاريخ الاستغلال «والاستعمار الداخلى» على نحو ما اسمته بعض وثائق لاهوت التحرير نفسه، فضلا عن فشل النظم الشعبوية فى تقديم صياغات ديمقراطية للحركة الشعبية، بل وتعثر الاحزاب الشيوعية لفترات طويلة، مما ساعد على استقرار النظم العسكرية الفاشية لفترات أطول فى حياة أمريكا اللاتينية وسوف نرى فى الفقرة التالية عرضا لبعض قضايا لاهوت التحرير - كما أوردها كتاب حيدرابراهيم لنتعرف إلى أى حد قدم بعض الإجابات على الاسئلة الملحة فى حياة هذه القارة.

- ٣ -

قضايا التطور :

لا يفلت أى لاهوت فى خطابه السائد عن روح عصره - وهذا ما خضع له لاهوت التحرير بالضرورة، فقد ولد فى خضم الصراع الاجتماعى الحاد بين التخلف المنتشر والتضخم الراسمالى فى أعلى مراحله ، ومن هنا صدرت مفاهيمه الأساسية، بل صدر دور الكنيسة نفسه، فكيف يبلور المؤلف هذه المسألة الهامة فيما تعرض له لاهوت التحرير خلال تاريخة القصير ؟

١ - قيمة الممارسة : يكاد لاهوت التحرير يبدأ وينتهى بهذه القيمة، فهى مصدر التفكير والمواقف أو التقدم والبطء، وبالاساس مصدر الالتزام تجاه فقراء أمريكا اللاتينية، فالانجيل عند أحد قادة هذا اللاهوت - بوُفْ - موجه أساسا إلى أولئك من غير المشخصين الذين حرموا من حقوقهم الأساسية ولذا فالالتزام بتحررهم هو الذى حفظ للانجيل مصداقيته التى كانت له فى البداية فى الفترات العظيمة للقدسية والشهادة »، والمعرفة تعنى المحبة والاندماج والتواصل مع الفقراء والمحتاجين، ومن الصعب الدعوة للرب فى مجتمع لا إنسانى، فكيف يكون المضطهدون ومستغلوهم معا أبناء الرب ؟ واللاهوت ليس مجرد الأيمان، أنه ينبع من تجربة العقيدة ولذا فالممارسة ليست تسييس اللاهوت، ولا هى وحدهامعيار اللاهوت، ولكنها كذلك فى ضوء العقيدة بالاساس فاللاهوت عقيدة مسيحية وممارسة تحريرية، ومهمة اللاهوت تغيير العالم وليس مجرد فهمه ومن هناضرورة الانحياز لنضالات الفقراء.

٢ - خيار الفقراء : أى لاهوت لا يبدأ بالاصغاء لصراخ الفقراء وسيستمر فى طرح الاسئلة المجردة ويقنع بالاجابات المثالية الخاطئة ويغرق فى المطلقات. فالحى من الانجيل والموروث وتاريخ الكنيسة والعقيدة هى مصادر ثانوية للمعرفة الحقيقية، «ولا » يوجد منظور لاهوتى معيارى مرجعى له الاسبقية على الالتزام إلى جانب الفقراء والمضطهدين»، وتؤكد احدى الوثائق الرئيسية لمؤتمر كنسى (بيوبلا ١٩٧٩) إن مفهوم الفقراء فى المسيحية لا يقل أهمية عن مفهوم الله أو لا يمكن فصله عن الله... » وسوف نرى فى استعراض تيارات لاهوت التحرير كيف دفعت هذه القضية المركزية - قضية الفقراء - إلى مواقف عملية لحل مشكلة الفقر «والظلم المؤسسى» مقابل العنف المؤسسى »على حد تعبير اصحاب لاهوت التحرير. «والممارسة الخلاصية» هى حقيقة الرب الذى صلب ليخلق الحياة مجددا، والإيمان هو ان نفعل ما يفعل الرب وألا تفكر فيه فقط بل أن نفعل مثله وقد ادت سيادة روح «المعاونة فى الخلاص» هذه بالانتماء للفقراء إلى موجة من التوحد مع الفقراء قام بها رهبان وراهبات بهدف المشاركة والدفاع عن الفقراء بطريقة نقترب من الشعبوية الروسية فى القرن التاسع عشر، ولكنها فى النهايةدفعت آخرين للمسارعة بصياغة تفكير منظم عن مناهج التحرير اللاهوتى وانماط الالتزام التى اتخذت شكل التوحيد مع الحركة الثورية.

٣ - بين الروحانية والتسييس : سارع عدد من اللاهوتيين إلى الاهتمام بالجانب الروحى لممارسات لاهوت التحرير إزاء مخاوفهم من الاندفاع فى الشعبوية، أو لخوفهم على العقيدة من التبسيط والابتذال المعرفى للاهوت حسب تعبير بعضهم أو خوف البعض من انغماس الحركة فى التيارات الاشتراكية بدليل عدم ميل هؤلاء «لاعتبار الراسمالية هى الشيطان والاشتراكية مملكة الرب». وهناظهرت موجه التسييس ونقيضها فى

روحانية اللاهوت فحيث رأى البعض مثل «جوتييرز» ان الموقف من الفقراء موقف بنيوى يجب ان يصل إلى مدى تحرير الفقراء من أوضاعهم ومن اغراء المثل الزائفة للمجتمع الاستهلاكى، بينما رأى البعض الآخر أن هذا الانحياز تفضيلى وليس حصريا أو إبعاديا فا الانجيل جاء للجميع، وكما يخاطب الفقراء فإنه يخاطب الاغنياء بهدف تحريرهم من المادية الانانية. كان هذا فى الواقع تعبيرا عن صراع قائم فى المجتمع بين موجة التطور عن طريق التحديث والنمو الاقتصادى. وموجه الإفقار والتهميش الناتجة من عملية التنمية هذه والتى ادت إلى «الظلم المؤسسى» «والفقر المؤسسى» أيضا وقد ادى هذا الصراع إلى بروز صراع الروحانية والتسييس إزاء تصاعد الخطاب الاجتماعى التحليلى داخل حركة لاهوت التحرير، وظهور كتب لقادته مثل كتاب Araya باسم «إله الفقراء» الذى طالب بتدمير الفقر البنائى الذى يشمل النظام الاقتصادى والثقافى والاجتماعى على السواء، أو كتاب «كومبلين» عن «الكنيسة ودولة الأمن القومى» جعل فيه الكنيسة عنصرا سياسيا إلى جانب المضطهدين وكفاحهم من أجل مجتمع عادل وربط بين العبادة والممارسة الثورية . وقدم مفكرون آخرون فى لاهوت التحرير أفكارا اكثر عمقا، مستجيبة للحركة الشعبية فى أمريكا اللاتينية وتتجاوز مجرد الفصل أو الربط بين الدين والسياسة، مثل «ليفين الذى يرجع العلاقة بين الدين والسياسة إلى إشكالية وضوح مفهوم «الديمقراطية» «والدمقرطة» فالأولى تعنى تأسيس وتقنين ومساندة وجود مؤسسات حرة تعددية ومفتوحة نسبيا، بينما الثانية تعنى خلق عدالة ومشاركة اكبر ضمن المؤسسات الرئيسية ومنها الكنيسة، الديمقراطية مهمتها أسهل لأنها تدور حول عمل القادة الدينيين لتطوير حقوق الإنسان والحريات السياسية والحد الأدنى لأفكار العدالة والحق والمساواة، أما الدمقرطة فاصعب كثيرا لأنها تدعو صفوة الكنيسة وكل أفرادها لتقنين مفاهيم العدالة وتطبيق نماذج جديدةلسيطرة الديمقراطية فى قلب تراتبية المؤسسات التسلطية، ويمثل هذا التقاطع بين الديمقراطة والدمقرطة فى علاقة الكنيسة بالشعب، أي بالثقافة الشعبية، الدين الشعبى، الطبقات الشعبية، التنظيمات الشعبية . بهذا يمكن أن يناقش لاهوت التحرير علاقة الكنيسة بالدولة مثل مناقشة علاقة السلطة بالعدالة ومعايير الشرعية لأى نشاط ليجعلة طيبا ومقبولا. من هنا نتصور كيف طرح لاهوت التحرير - ويمكن أن يطرح كل لاهوت تحرير قضية المجتمع المدنى، والتنظيمات الاجتماعية الشعبية، ومفهوم ديمقراطى شعبى حقيقى برفض فكرة صفوة أهل الرأى والشورى... الخ

٤- اعتماد التحليل الاجتماعى (ويسميها البعض الاجتماعوية Sociol-ogism) : تنبه الدراسة هناإلى جانب بالغ الأهمية من لاهوت التحرير وهو فى الواقع أمر هام لكل عمل سياسى وذلك هو اعتماد التحليل الاجتماعى مصدرا لاتخاذ المواقف إلى جانب المنطلق الفكرى أو السياسى، والتحليل الاجتماعى ليس مجرد «الاجتماعوية» التى قد تؤدى به إلى مخاطر انتبه بعض مفكريه إليها - مثل تنبيه البعض منا لمخاطر «الاقتصادوية» فى العمل السياسى الحديث . وبالنسبة للاهوت التحرير أشار البعض إلي أن اللاهوت عموما اعتمد أحيانا على الفلسفة التى كانت علم العلوم فى وقت ما، ولم يختزل ذلك مضمون العقيدة، إلى مجرد فلسفة «ونفس الشيء ينطبق على العلوم الاجتماعية، وهو أمر طبيعى فى أمريكا اللاتينية لان مجال اللاهوت هو الانسان المحروم من انسانيته، وهذا الحرمان سببه اجتماعى وليس فلسفيا، ومن هنا ضرورة الحوار بين لاهوت التحرير والعلوم الاجتماعية. ويرجع المؤلف سبب بروز هذه القضية إلى لحظة اهتمام لاهوت التحرير بالتغيير فى التنظيم الاجتماعى بحثا عن العدل تجاه الفقراء، هنا صدرت آراء الاجتماعيين - مثلما عندنا ! حول التحديث والتنمية، كما صدرت آراء حول البحث عن أسباب الفقر الاجتماعية - وليست الاخلاقية - وهى ليست كامنة - كما رأى البعض - فى الروح الثقافية للشعب الأمريكى اللاتينى أو فى سيرورة علاقة «الاضطهاد /التحرير» منذ الغزو الأسبانى أو تدين الشعب ودوره فى التحرير الخ ورأى آخرون أن هذا التفسير اللاهوتى الثقافى لفكرة الشعب لا يتوصل إلي دينا ميكية الكتابات والحركات الشعبية، ولا إلى اعتبار العامل الاقتصادى والصراع الطبقى. وحين وصل البعض إلى تمام منهجية الماركسية فى التحليل، وصعب ذلك على بعض اللاهوتيين توصل لاهوت التحرير لمناهج تكاملية لاتغفل التحليل الاجتماعى لمصدر الفقر والبؤس واكتشاف حجم الفجوة بين الفقراء والاغنياء الذين يدعون معا الإيمان بالعقيدة المسيحية، لكنه وضع يؤدى بالضرورة إلى التذمر الاخلاقى الدينى والاحتجاج ويلزم الكنيسة باتخاذ المواقف الايجابية.

٥ - التمرحل والتصنيف : يهتم هذا الفصل (٦٨/ ٧٢) بجهود دارسى لاهوت التحرير فى تصنيف مراحله ومناهجه وتياراته ليكشف عن بيئة ثقافية كاملة تلقى ترحيب الاجتهاد والمجتهدين وتسعى إلي تحديد المواقع والمواقف، وهو فصل جدير أن يفرد فى كتاب وحده حيث يقتضى من الاشارات السريعة فيه معرفة ظروف المرحلة التأسيسية التى ظهرت فيها القضايا الاجتماعية ومرحلة البناء التى تم فيها التوازن بين اللاهوت والتسييس، ثم طبيعة القضايا التى قامت عليها مرحلة الاستقرار، أو المرحلة الشكلية أما بالنسبة لتصنيف المشتغلين بلاهوت التحرير، فإننا نشعر بالحاجة بعد التعرف على البنية الاكليريكية لهم، كيف يمكن الاستفادة من تصنيفهم، الامبريقي أو الوظيفى أو البنيوى، فى التعرف على تحليلات لاهوت التحرير الحالية بعدعودة التسلط المطلق للرأسمالية التى قام لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية على ربطها بمؤسسات الفقر والعنف.

- ٤ -

التيارات الرئيسية :

تجاذبت لاهوت التحرير عدة تيارات انطلاقا من رغبة أولية فى «الاصلاح الدينى» ومرورا بنزوع إلى الشعبوية الانسانية، وتأثرا بما ساد أمريكا اللاتينية من نظريات فى البحث والتفكير حول الثقافتية والتبعية و الماركسية وحتى إيديولوجية الكفاح المسلح إن جاز التعبير.

ولكن لأن لاهوت التحرير ليس مجرد ظاهرة إقليمية، قارية، كما سبق القول فإن رافده الافريقى، والآخر الآسيوى لابد أن يؤخذا فى الاعتبار وإن كان لهما بدوريهما ملامحهما الخاصة . وسوف نمر هنا بايجاز نتحمل مسئوليته على التيارات التى سادت فى امريكا اللاتينية باعتبارها الأساس ثم نعرج على ملامح المناطق الأخرى، وليصبح ما أورده حيدر ابراهيم من تأملات وتحليلات عن المنطقة العربية هو جزءاً من معالجات بحث التيارات فى المناطق المختلفة حتى لو وضعه فى مدخل الكتاب لا فى آخره كما رأينا وحتى لو كان السؤال الأساسي بشأن هذا الجزء العربى هو : لماذا لم يتبلور لاهوت التحرير فى الفكر الدينى العربى الاسلامى ؟!

إولا : التيار التحليلى - الاجتماعى - الشعبوى :

يمثل هذا التيار النزوع المسيحى الانسانى. كما يعكس التوجه الثقافاتى والشعبوى الذى تأثر بمدارس الانثربولوجيا الثقافية ذات الاقدام فى امريكا اللاتينية. لذلك يميل ممثلوها للحديث عن روح الشعب فى امريكا اللاتينية خلال تاريخه، وعن الممارسه التاريخية للشعوب، والشعب هنا مقولة ثقافيه تاريخية وليس تركيبه من الطبقات الاجتماعية المتصارعة، بل كتلة ذات وحدة وطنية وذات طابع فى التدين الشعبى. والحل عند هذا التيار فى العودة إلى القيم الأساسية وإلى طبيعة الشعب البسيطة التى تظهر فى الازمات، وتفرض هذه الروح الحاجة إلى العناية بالروح الانسانية اكثر من البناء الاكليريكى الوثوقى ويعتبر «ليوناردو بوف» وكلودوفيس بوف أفضل من صاغ هذا التيار فى كتابهما «تقديم لاهوت التحرير» ومن منطلقاتهما هذه تساءلا دائما : ماذا يمكن أن يفعله المسيح للمضطهدين، والمسيح يطلب منا تصحيح أفعالنا وليس مجرد تصحيح عقيدتنا ؟ وقد يكون العنف فى نظرهما ضروريا من أجل التحرير الاجتماعى ولكن المسيحيين لن يبدأوا بالعنف. وقد اهتم لاهوت التحرير، بالتحليل الاجتماعى لظاهرة الفقر الذى اعتبروه ظاهرة جماعية ولكنها أيضا صراعية، ولكن الفقر عندهم ليس فقط فى المستوى الاقتصادى على نحو ما تركز الماركسية ولكن أيضا على المستويين العرقى والجنسى. والانجيل عند هؤلاء هو المصدر الرئيسى ولكنه يحتاج لقراءة جديدة هى تأويل التحرير من موقع المضطهدين، فيما يسمونه «الدائرة التاويلية» بالميل المتبادل دائما بين «الكلمة والفقراء».

ويذهب «جون سوبرنيو» لأبعد من ذلك قليلا فيطالب بتطوير علم مسيحى يتناسب مع ظروف أمريكا اللاتينية حيث يتحدث فيها عن «الشعب المصلوب» وسر حقيقة الرب فى الوقوف إلى جانبه. ولذا فالرب ليس مجرد حقيقة متعالية من الماضى ولكنها تاريخية، وتأملية مستقبلية فالدعوة هى إلى مملكة الرب لا إلى الكنيسة. وحين يتحقق الإله التاريخى تصبح إرادة الانسان حرة والمستقبل ممكنا. لذلك عرف هذا التفكير توحيدا بين «الأنسنه والمسحنة» وتغيير الفعل الاجتماعى للحقائق.

اضطردت التطورات فى هذا الاتجاه لتصبح أكثر اجتماعية، فمع الحديث عن أزمة الكنيسة فى العصر الحديث رآها «سيجوندو» فرصة لتخلص الكنيسة من الرضاء الزائف عن النفس، والاعتراف بأنها لا تملك الاجابات وأن على المسيحيين أن يتقدموا بأنفسهم فى طريق التحرير كحافز جماعى، وعمق «سيجوندو» الدائرة التأويلية ليتحدث عن «الشك الإيديولوجي» وهو المصطلح السائد الأن لدى أصحاب لاهوت التحرير، مشيرين إلى الايدلولوجيات والتفسيرات التى لونت الافتراضات الأساسية للمسيحية وخاصة فى اللاهوت الغربى الذى يدعى الحياد الايجابى بينما هو يعبر عن طبقات سائدة. ولذلك يطالب سيجوندو بالتخلي عن هذا الزيف لصالح نشاط ثورى تحويلى للمجتمع وليس مجرد تحويل اللاهوت.

أضاف «آسمان» دور العلوم الاجتماعية فى لاهوت التحرير، وسماها سوسيولوجية اللاهوت، ليصل بها إلى تحليل اجتماعى متميز للاوضاع فى امريكا اللاتينية والتى ادت إلى مأسسة العنف مثل مأسسة الفقر والاضطهاد. وان التفضيل المعرفى للفقراء يميل للتحرير ومعرفة الرب فى السياق الاجتماعى ليصبح «الإله المحرر» وليس الرب المساند للاضطهاد. ويدافع هذا الاتجاه عن ذاتية لاهوت التحرير باعتباره ليس ماركسية خفية ولكن النشابه ناتج من التزامهم الاجتماعى واعتقادهم فى أن الثورة هى الوسيلة الوحيدة لمواجهة تزايد القمع. ورأى البعض مثل «بونينو» أن الوحدانية الراديكالية فيها تأليه غير فطن للتاريخ الانسانى، ومع ذلك فإن ضرورة نحت أخلاق سياسية مسيحية - عند بونينو - تقتضى تحليل تاريخ مقاومة شعوب امريكا اللاتينية نفسها وهى الفكرة التى ثبتت الاهتمام بالدين الشعبى والشخصية الثقافية وبناء كنيسه من أدنى لأعلى لبناء روحانية التحرير عند هذه المدرسه.

ثانيا : التيار الماركسى

كان اطار العلاقة الدائم بين الكنيسة والماركسية هو العداء المتبادل الذى اشتد مع تصاعد النفوذ الاستعمارى أواخر القرن الماضى وفترة ما بين الحربين لأسباب لا تخفى بالنسبة لتصاعد نفوذ الفكر الاشتراكى وهاجم البابوات وكبار رجال الدين الماركسية «وتحريضها للفقراء على الحقد» كما كان لطبيعة موقف الماركسية والاحزاب الشيوعية من الدين تأثير سلبى بدوره، ولم يكسر هذه الموجه لأول مرة إلا تقارب الكنيسة، والحزب الشيوعى فى كوستاريكا سنة ١٩٤٦ كما أدى صعود النازية إلى تقارب الطرفين تدريجيا

وخاصة مع رجال الكنسة الألمان ومدارسهم البروتستانتيه، وظهر «لاهوت الأمل» والإله المعانى وقوة المستقبل، كمصطلحات جديدة واقترب التحليل الكنسى من الجدل الهيجلى ثم الماركسى تدريجيا، مقترنا بتطور الفكر الماركسي نفسه بعد ستالين وظهور تيارات اليسار الجديد المتأثرة «بالالتوسيرية»، «وماركوزه» . لكن الأمر احتاج لنضج التجربة الشعبية والحركة الاجتماعية نفسها فى ضوء فشل فلسفات التنموية والاصلاحية والنظم الاجتماعية التى ارتبطت بها مع مزيدا من إفقار الجماهير لتندفع بحركة الثورة كلها فى امريكا اللاتينية لمداها خلال الستينيات، لتؤكد معنى ربط التيارات الفكرية بنضج الظرف الاجتماعى وليس مجرد الاجتهاد الفكرى . فى ظل تطور لاهوت التحرير فى الستينيات، أصبح يحتاج أساسا إلى أداة للتحليل الاجتماعى ومن هنا تعددت مناهجه وتياراته، وكانت مدرسة التبعية آخذة فى النضج بدورها فتلقفها لاهوت التحرير إلى جانب قراءاتهم لماركس الشاب والبيان الشيوعى الذى اعتبره البعض انجيلا جديدا . وقد اعترفت المصادر الحاكمة الامريكية مع انزعاجها الشديد بهذا التاثير المتبادل فيما عبر عنه تقرير ركفلر ومؤسسة راند خاصة بعد زيارة الأول الخاصة بهذا الهدف عام ١٩٦٩. وأقامت الادارة الامريكية وقتها معهد الدين والديمقراطية لتنظيم الحملة على لاهوت التحرير والتحامه بالماركسية. ولم يمض الوقت حتى تاكدت مخاوفهم بحكم الليندى فى شيلى ٧٠/ ١٩٧٢ والذى قام على جبهة عريضة ضمت رجال الدين وفق أفكار لاهوت التحرير وهى نفس الفترة أيضا التى شهدت جرأة رجال الدين لتشكيل حركة المسيحيين من أجل الاشتراكية وتسارع الايقاع بتنظيم كوبا للحوار المسيحى الماركسي، واعقبه التحالف المسيحى الماركسى فى الجبهة الساندينية بنيكاراجوا.

وعبر «توريز» عن هذا التلاقى وهو الراهب والسيوسيولوجى حين رأى أنه لا خلاف بين الماركسية والمسيحية. فكلاهما ثورة بصرف النظر عن الأساس الفكرى لكل منهما، والثورة هى برنامج عمل لتغيير البناء الاجتماعى، وكل من المسيحية والماركسية برنامج للعمل الثوري ويعملان لتغيير البناء الاجتماعى الطبقى ؛ الأول سار على أمر إلهى والأخر ايديولوجى. وهناك = فى رايه - ماركسيات متعددة مثلما أن هناك إلهيات مسيحية عديدة لكن المهم الالتقاء على نفس الهدف وهو القضاء على المجتمع الطبقى واستعمال اسلوب عمل موحد هو الثورة المسلحة».

يبدو الأمر هنا كأن ثمة اتفاقا كاملا على ان الماركسية هى أداة التحليل الإكيدة وان كانت ليست بالضرورة هى الحل. ساعد على ذلك اتجاه عديد من اللاهوتيين للتحليل السوسيولوجي النقدى الذي كانت الماركسية فى أمريكا اللاتينية تسهم فيه بأنضل مما تفعل الماركسية السوفيتية فى ذلك الوقت. من هنا كانت مكانة جرامشى وألتوسير ولو كاش هى الأبرز فى هذه الساحة.

ومثل «جوزيه ميراندا» هذا التيار كنموذج جيد، وقد درس الاقتصاد واللاهوت فى أوربا ودافع عن الماركسية كأداة لفهم وتغيير المجتمع فى امريكا اللاتينية، ودافع عن التشابه بين الماركسية والعقيدة المسيحية فى كتاب «ماركس والانجيل. نقد فلسفة الاضطهاد» فاعتبره بعض ناقديه مجرد مسيحى يفسر ماركس !، وهو يرى أن الدوافع لبناء نظام اجتماعى اكثر عدالة هى اصلا دوافع اخلاقية وليست مادية وليس من الانسانية أن يخضع البشر للاضطهاد، وعند ماركس نفسه ان الحرية هى جوهر الانسانية وحتميته لاتنفى حقيقة الحرية، ودافع «ميراندا» صراحة عن الشيوعية - المسيحية فى كتابة «الشيوعية فى الانجيل» الذى اعتبره «المانيفيستوا الانجيلى»، ودفعه حماسه ليبحث عن مبادىء الشيوعية فى نصوص الانجيل بشكل حرفى أحيانا مثل مبدأ من كل حسب طاقته لكل حسب حاجته فى الانجيل لوقا.

واعتبر «جوتييرز» أن جرامشي هو الماركسية فى غير صورتها الاقتصادية، وأنه ممثل جيد للمادية الديالكتيكية، واهتم بتحليله الثقافى كاساس للتحليل اللاهوتى للواقع من زاوية الممارسة، وساهم لاهوتى آخر مثل فادورو» فى المطالبه بتطوير الماركسية وتكييفها مع واقع أمريكا اللاتينية.

ثالثا : التيار التبشيرى التأويلى

هو التيار الوسط بين التيار التحليلى الاجتماعى والتيار الماركسي - وهو ذو طابع انسانى عام، ومن هنا كان طابعه التبشيرى كما أنه اعتمد على تأويل نصوص الكتاب المقدس ليخرج ببعض المبادىء المتقدمة. مثل «روبيم ألفيس» هذا الاتجاه حين تحدث عن «الأمل الإنسانى»، والبعد القيامى (المستقبلى) للتاريخ. فالتاريخ مستقبلى ومفتوح دائما للبدايات الجديدة باعتبار أن اللاهوت الأمل والكمال الأخير، والتاريخ عند هذا التيار مدفوع نحو العدل الاجتماعى والتحرير الأنسانى، والغد أحسن دائما وممكن تحقيقه. ولذا فالتوجه الانسانى عنده سياسى أيضا. كانت إضافته - رغم لاهوتيته التقليدية أحيانا - أنه أكد تاريخية المسيحية وأحداث الانجيل نفسه، لكنه يلتقى مع إغراقه فى التأويل والتحليل إلى حد اليأس الوجودى والقول بجاهلية القرن العشرين.

ولكن تأملية هذا التيار وتوجهه الثقافى، أديا به ، أيضا إلى المساهمة بجديد فى عالم لاهوت التحرير حول الخصوصيتين العرقية والثقافية والعناية بموضوعات المرأة والجنس واستحضار الثقافةالكاريبية والشعوب المضطهدة عنصريا فى هذه المنطقة، ليحق اعتباره من اكثر من قرءوا الانجيل بعيون الفقراء والمضطهدين

. رابعا : لاهوت التحرير الافريقى : «والثقافى والسياسى»

يعبر ظهور لاهوت التحرير فى افريقيا بشكل متميز - وان لم يتخذ حيزه المناسب - عن دلالتين :

أولاهمـا : أن ظـاهـرة تـطـويـر «اللاهوت» يمكن أن تصدر عن أكثر من بيئة مختلفة وفى الظروف المتباينة خاصة من الناحيتين الثقافية والسياسية وليس وفقا لتكوينة اجتماعية معينة.

ثانيتهما : أن ما يسمى بدول الاطراف أو «الجنوب» يمكن أن تواصل ضخ ظواهر تحريرية متجددة فى مواجهة دول «المركز» أو «الشمال»، وأن الثقافة الأفريقية وإن كان لها تميزها، فليس ذلك وفقا للمفهوم الانتروبولوجى «الامبريالى»، عن الخصوصية ولكنه تميز الواقع الاقتصادى السياسى الاجتماعى عما يجرى فى أمريكا اللاتينية أو آسيا.

ويركز حيدر ابراهيم من ناحية ثالثة وبحكم تخصصه أيضا - على إبراز عالمية ظاهرة لاهوت التحرير وفى تقديرى أنها «عالم ثالثية» لأن ما عرف فى أوربا هو «الاصلاح الدينى» وما يرجى فى العالم الاسلامى لم يتبلور بعد !

ويبدأ التمايز على الساحة الافريقية منذ تصبح الأوضاع العنصرية فى القارة هى التجسيد الاساسى للاستغلال الرأسمالى والاضطهادين السياسى والثقافى الدينى. فالأوربى الأبيض يأتى مستغلا ومضطهداً باسم العبء الحضارى والرسالة المسيحية نفسها، وتلتحم به الكنيسة» فى هذه العملية التحاما رئيسيا ويصبح العنصرى والعرقى والثقافى صارخا فى مملكة الرب التى يفترض قيامها على المساواة. وحتى الكنيسة القبطية التى تتميز باستقلالية واضحة فى شمال القارة، تركز على مناطق ذات طابع استقلال ثقافى خاص أيضا (اثيوبيا) وتتبلور فيما يشبه العزلة مقابل العزل. من هنا يصبح اللاهوت الافريقى أمام عملية صراع واضحة منذ البداية على الصعيد الدينى والثقافى والسياسى وليس فقط وفق شواغل التحليل الاجتماعى أو تطوير العقيدة على نحو ما حدث فى أمريكا اللاتينية. ومن هنا نجد فى اللاهوت الافريقى نزوعا مبكرا لإظهار الاختلاف عن أمريكا اللاتينية بل وانتقاد لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية الذى تجاهل الاضطهادين العرقى، والثقافى للهنود والسود فى أمريكا اللاتينية بسبب سيادة العنصر الأبيض بين جماهيرهم المضطهده نفسها (وهذه إحدى مشاكل العمليين السياسى والثقافى عامة فى أمريكا اللاتينية وليست من مشكلات اللاهوت وحده).

ومع ذلك يعكس تاريخ لاهوت التحرير الافريقى سواء فى بداياته من الخمسينات، أو فى شكل تبلوره فى الستينات والسبعينات أى منذ قيام مجلس كنائس عموم افريقيا (١٩٦٣) من جهة أو بداية التجمع حول حوارات لاهوتيى التحرير فى دار السلام وانشاء الجمعية المسكونية للاهوتيى العالم الثالث (١٩٧٦) ومؤتمراتها فى غانا (١٩٧٧) وسير يلانكا (١٩٧٧).. الخ يعكس كل ذلك أن موجه لاهوت التحرير ارتبطت بظروف حركة التحرير الوطنى وظروف تصاعدها سواء فى جنوب أفريقيا نفسها كما سنرى أو فى عواصم ذات تراث فى التحرير الوطنى (تنزانيا - غانا..) كان انتماء «الأب» الزعيم «لوتولى» منذ أوائل الخمسينيات لحركة المؤتمر الوطنى الافريقى قد جعله بداية ساخنه لظهور «كنيسة أفريقية» وطنية، وهو الأمر الذى جعل الدوائر الغربية تسارع بمنح لوتولى جائزة نوبل للسلام حتى لا يندفع فى تاييد العنف الذى كان يتطور إليه حزب المؤتمر حين أقر الكفاح المسلح أوائل الستينيات. وقد نجح الغرب فعلا فى الاحتفاظ بالقيادات الوطنية الكنسية منذ «لوتولى» حتى «ديزموندتوتو» (جنوب افريقيا) مرورا بموزيروا وسيتولى (زيمبابوى) بعيدا عن التحليل الاجتماعى والطبقى «لليساريين» للتيارين ، وإلى حد كبير بعيدا عن تيار العنف والعنف المسلح ضد المستغلين العنصريين البيض.

فى ضوء هذه الظروف للاهوت التحرير الافريقى يمكننا أن نلخص التيارين الرئيسيين فيه على النحو التالى:

١ - تيار المسألة العنصرية : وهو التيار الذى كان عليه أن يتصدى بالضرورة لدور الكنيسة الهولندية فى جنوب افريقيا منذ القرن السابع عشر والتى اتخذها الاستعمار الاستيطانى العنصرى الابيض أداة له بما جعلها تسمى «حزب الوطنيين (الافريكانو فى حالة صلاة ! وهى الكنيسة التى جعلت اللاهوت الأوربى كله ينظر إلى أفريقيا كامبراطورية للشيطان» وإلى الافريقى باعتباره الوثنى الكافر.. وليس قبل نشوء حركة الوعى الأسود القاعدية بعد احداث سويتو الجماهيرية (١٩٧٦) حتى تبلور تفكير منظم للقساوسة السود لتحرير الكنيسة وإعلان أجنحة من الكنيسة الافريقية انتماءها لحركة التحرر الوطنية فى إطار «الجبهة الديمقراطيه المتحده» وإن لم تسلم تماما بحركة الكفاح المسلح عكس الكنيسة فى أمريكا اللاتينية.

٢ - اللاهوت الافريقي، أو اللاهوت الأسود الافريقي : اختلطت نشأته مع تيارات اللاهوت الأسود القادم مع الأفرو أمريكيين فى بحثهم عن أصلهم الأفريقي مع إغفال أفكار لوثركنج أو مالكوم اكس عن العنصرية والرأسمالية مما اكسبهم فى افريقيا احيانا الطابع العنصرى فى مواجهة العنصرية، وكذلك مع تيار «الكنيسة الافريقية» واللاهوت «الافريقى» - الأسود، الذى دفعه «مجلس كنائس عموم افريقيا، مستجيبا لحركة الجامعة الأفريقية، وراغبا فى صياغة لاهوت أجتماعى معتدل لا يندفع مع حركة الكفاح المسلح فى النهاية (تركز نشاطه فى كينيا وزائير مما لا يخلو من دلالة ورغم تمايز التيارين نسبيا فى ظروف نشأتهما أو حركتهما إلا أن «الهم العنصرى يظل غالبا فى فرض طابع ثقافى عرقى لتمييز اللاهوت الافريقى، يقلل من تيار التحليل الاجتماعى الطبقى، كما أن تيار الاعتدال هذا هو الذى دفع من ناحية أخرى ببعض شخصيات لاهوت التحرير إلى الساحة السياسية مبكرا فى اتجاه الاعتدال السياسى أيضا (موزيرواو سيتولى... الخ).

ولقد ظهرت شخصيات فكرية ذات وزن فى حركة لاهوت التحرير والدراسات

الاجتماعية / الثقافية فيما يشبه أحيانا «الأنثروبولوجيا الثقافية» التى سادتها الرغبة فى تحليل الطابع الخاص للمجتمع الافريقى ومعالجة مشاكل المسيحية مع مشكلات تعدد الزوجات أو المعتقدات الشعبية الافريقية، ولابد للباحث أن يرجع بتوسع لكتابات «جون مبيتى» وبازل مور و «ألان بوساك» «وكويسى ديكسون». ولهؤلاء أهمية خاصة لأنهم يجتمعون تقريبا فى صفة الاشتغال باللاهوت والبحث الاجتماعى والفكر السياسى. وعندهم ظهرت أفكار «المسيح الاسود» الذى يتماهى ويندمج مع المضطهدين، ورفض فكرة اعتبار العنصريين لانفسهم مسيحيين أيضا وكاخوة للافارقة واتهام الليبراليين البيض أنفسهم بأنهم «أدعياء براءة »يريدون، مساعدة السود، كما رأى بوساك ان ثمة رابطة بين السود المضطهدين فى افريقيا وإخوانهم السود والملونين الذين تجاهلهم اللاهوت الامريكى اللاتينى، وأن اللاهوت الافريقى الحقيقى الأسود يصدر عن المضطهدين فى جوهانسبرج وديربان وليس عن حركة الاصلاح الاوربية البيضاء ولذا يقول ديكسون» الغانى ان هناك «لاهوت الذات الذى يؤكد الذاتية والانسانية الافريقية ويعلو على الخصوصيات الثقافية والدينية فى نفس الوقت، انه يبحث عن سمات اساسية لجميع الافريقيين والتى تتضمن الواقع الحاضر وبالتالى تجعل اللاهوت يشمل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية أيضا ولا يقتصر على بعده الإثنى أو العنصرى. ويكاد «ديكسون» - وبعض مفكرين محدودين فى لاهوت التحرير الافريقى - أن يتجاوزوا النقص الملحوظ فى تناول القضايا الاجتماعية الحادة للجماهير الافريقية، فى تفرقة لا تخفى عن عمق لاهوت أمريكا اللاتينية فى هذا الاتجاه.

خامسا : لاهوت التحرير فى آسيا : تصارع الحضارات

لا يكفى البحث حول «لاهوت التحرير» فى آسيا أن نقصره على «اللاهوت المسيحى» كما هو سائد لأن المسيحيين فى آسيا لا يتجاوزون.. كمال يقول حيدر ابراهيم نفسه ٣٪ من سكانها. لكن ذلك انعكس مباشرة على الموقف التحليلى للظاهرة. فآسيا ذات الحضارة التاريخية، والأديان غير السماوية لم يصدر عنها الكثير فى مجال اللاهوت المسيحى الذى هو أوربى استعمارى فى نظر مفكريها وسياسيبها على السواء، ولابد أن بلدانا مثل اليابان والصين أو البلاد الاسلامية قد شهدت جهودا أخرى فى لاهوت التحرير تخصها وحدها. والحاصل أن هذه الحضارات الكبيرة قد شهدت الانتقال مباشرة إلى قضية «الدينى والعلمانى» باكثر مما شغلت بالمسيحى» ! استعماريا أو تحريريا، لذلك لا يسعنا هنا إلا عرض إشارات حول انعكاسات الواقع الأسيوى الخاص على لاهوت التحرير بمعناه التقليدى وتأتى هذه الخصوصية من بلدان شهدت حركتها الديمقراطية تصارعا حادا مع التراث الأوربى مثل تايلاند والفلبين وذلك مقابل الحضور الذاتى لليابانيين أو الصينيين فقد اصطدم لاهوت التحرير مباشرة بالخيار العلمانى «للدولة اليابانية» وبالتالى مصادرة التعليم الدينى وحضوره الثقافى، كما اصطدم «بالمازية» فى مساحات وكثافة شاسعة لفترة طويلة فى التاريخ القريب أما البوذية والاسلام فلهما شأنهما الآخر ومباحثهما الخاصة فى الموقف من التحرر العقائدى » باكثر منه لاهوت التحرير التقليدى» واذا عدنا إلى تايلاند أو الفلبين فسوف نجد من يتحدث عن «لاهوت البفالو» (كوسوكى كوياما) مشيرا إلى قطعان الابقار التى تنتظر إشارات بسيطة تتفق مع واقعها اليومى فى مزارع الارز ! ويتعمق المبحث فى محلية اللاهوت وتوافق بوذا والمسيح لوقف تعالى المسيحية الامبريالى. إن الرب عنده يمضى بطيئا فى تحويل الناس للإيمان (النمط الآسيوى) وليس بنمط تسارع الاستعمار الأوربى للتحديث ! ولذا يدعو ماساو إلى ما يسميه المشاركة المصارعة» لإعادة العدل داخل حياة البؤس والاستغلال. وربط بعض لاهوتيى الصين بين المسيحية الاوربية والرأسمالية، وتساءلوا عن امكانية العفو عن خطيئة الاحتكار الرأسمالى. وحيث وقفت الكنيسة الكاثوليكية فى الفلبين مع السلطات الاستعمارية، ومع الحملات الأمريكية المنظمة ضد الشيوعية، وضد التقاء عناصر كنسية مع الماركسيين خاصة فى الثمانينيات نشأت تنظيمات تحررية مقابلة مثل «المسيحيون من أجل التحرر الوطنى، واكد دى لاتورى» على الصلة بين المسيحية والماوية» وأن قبول التحدى الماركسى والاختيار السياسى للماوية هو قبول بالتناسخ أو الحلول فى المجتمع الفلبينى، وهذا قبول بالتحليل الواقعى للمجتمع والانحياز للفقراء وعملية تحررهم، وإن عنف الوديعين يتطلب استراتيجية للفعل السياسى ودعم وعى الضعفاء وحذر بعضهم من «لاهوتيى الطبقة الوسطى» الذين يقفون وراء دعوات التحديث ويعبرون عن نياتهم فى المؤتمرات وبالنصوص بينما المطلوب هو الوقوف مع الكادحين، وتأثر آخرون بالتراث الشعبي فى عرض مهام لاهوت التحرير، مثل القول بصعوده من القلب (القاعدة) كمين ثالثه ليطل على الكائن الأعلى (اثربوذي) أو القول بلاهوت «منجونج» أى «من لا حقوق لهم» تأثرا بالتراث الشامانى ولكن البعض أيضا استعمل التراث الشعبى وخاصة الهندى - الغاندى ليقدم صياغات تجنب اللاهوت الآسيوى الدعوة لتأييد العنف التحريرى» على النحو الذى عرف فى أمريكا اللاتينية وأحيانا افريقيا

خاتمة : لماذا تعثر لاهوت التحرير فى الثقافة العربية الاسلامية ؟

وفقا لكتاب حيدر ابراهيم فإنه عالج السؤال فى أوله لتشير خاتمة السؤال تساؤلات جديدة اكثر التصاقا بلاهوت التحرير نفسه كحركة فكرية واجتماعية عالمية. ولكنى أفضل لصالح الفكر العربى الاسلامى أن نعالج إشكاليات المقدمة والخاتمة فى فقرة واحدة من المقال علها تثير القارىء إلى مزيد من الاجتهاد من جانبه. واستميح حيدر ابراهيم والقارىء معا أن أدفع - بطريقة برقية - إشاراتى

الخاصة فى هذا الخضم المسكون بالهموم..

١ - اعتقد بداءة أننا متفقون على أن «لاهوت التحرير» يجب الا يقتصر على التراث المسيحى، وذلك لاعتبارات عديدة يأتى فى مقدمتها أنه تراث ممتد من «الاصلاح الدينى الأوربي»، وانجازاته ذات الصلة أيضا بالتطورين الراسمالى والاجتماعى لمجتمعات أوربا أو امتداداتها فى العالم الثالث، وعدم عزله الكنيسة هنا وهناك عن هذا التراث، بالإيجاب أو السلب، ولذا فان لاهوت التحرير سوف يتخذ انماطا آخرى بالتأكيد وخاصة على الساحتين الاسيوية والعربية الافريقية. إذن فقد ارتبط «لاهوت التحرير» بتراث العملية التحويلية السابقة عليه فى أوربا من جهة، وبالتالى بنضج نقيضها فى أمريكا اللاتينية، ومن هنا فالاستفادة هى من دروسه لا من واقعه المباشر، درس الموقف من الرأسمالية وتوسعاتها الامبريالية والايديولوجية فى اطراف العالم الراسمالى، ولبأت هذا النقيض - إن مضى صحيحا - فى شكل تحريري وثوري اجتماعى، حيثما اتيحت له الظروف وهذا هو أول الاسئلة أمام الاصلاح الاسلامى أو الصحوة الاسلامية أو اليسار الاسلامى.

٢- بدايات «لاهوت التحرير» عن «العقيدة والممارسة وما نتج عنها من تطور فى انتقال الكنيسة إلي المجتمع الأهلى أو عالم المحرومين، لابد وأن يطرح على الإسلاميين سؤال العقيدة والشريعة . ووفق المفكر السودانى محمود محمد طه، فإن ثمة ضرورة لطرح الرسالة الثانية» ومراجعة الشريعة - الرساله الأولى - بشجاعة حقيقية، وقد فعلت المسيحية والكونفوشيوسيه ذلك.

٣ - لا مجال للنزع من حوار «لاهوت التحرير» أو الصحوة أو الاصلاحية» مع الفكر الماركسى«فلاهوت التحرير الأمريكى اللاتينى يقدم مثلا لهذا الحوار بل واللقاء - وأحيانا التوحد فى هذا المجال المعرفى المباشر والتحليل الاجتماعى العلمى لطبقات وفئات المجتمع، والنقد المتبادل حول الثقافتية «لاهوتيا» أو الاقتصادوية ماركسيا، ويحذر حيدر ابراهيم - مع لاهوتيي التحرير من استعمال كلمات عامة شعبوية أو شعارات مزيفة حول الاشتراكية أو الديمقراطية لا تلتزم بهذا التحليل الاجتماعى الماركسى ومتطلبات الثورة الاجتماعية، ومن هنا عمق العلاقة بالماركسية فى أمريكا اللاتينية باتجاهاتها المختلفة من مدرسة التبعية إلى جرامشى وألتوسير وغيرهما..

٤ - لا مجال للالتفاف باسم عالمية أو إنسانية أو إطلاقية الدين أو العقيدة ناهيك عن ربط هذه الصفات بالشريعة) لأن الدراسات السيوسيولوجية العلمية تقول بحدوث التحول شئنا أم لم نشأ، وإن الممارسة الدينية، ظرفية وتاريخية بالضرورة كما رأينا فى الواقع، وإن اجتهادات مخلصة كثيرة اكتشفت هذه الظرفية للنص الدينى نفسه بدليل التناول المختلف للنصوص أو الدفاعات المختلفة فى مراحل مختلفة عن نصوص معينة احيانا.

٥ - يرتبط بذلك مباشرة أحاديث فى أمريكا اللاتينية مثلما فى العالم الاسلامى عن إشكالية تسييس الدين واختزال العقيدة الخالدة فى مواقف براجمانية (ذرائعية) أو تعذيرية.. الخ وليس ثمة رد يرقى فى هذاالصدد إلا أن البابا والفاتيكان مثل الأزهر هم الذين قدموا الدليل أولا على ذلك وفى هذا الصدد يتردد الحديث أيضا عن أن اشتغال العقيدة بما هو وطنى أو اجتماعى محلى يجعلها آنية، وايديولوجية عابرة، بينما الدين عالمى وانسانى وخالد.. الخ والسؤال أن لاهوت التحرير كما رأينا كان له عالمية وهو يعالج كافة قضايا الصراع الطبقى والثورة بالعنف والتغيير الاجتماعى وادانة الرأسمالية وسياسات الإفقار الخ... والبديل الذى لا نعتقد أنه يريح مخلصا أن تتحول الدعوات الدينية إلي طوباوية مثالية معزولة أو سلفية معزولة أيضا، وطنيا واجتماعيا.

٦ - هناك قضية أسلوب التغيير الاجتماعى، وتسليم لاهوت التحرير بالعنف والكفاح المسلح.. الخ ولابد أن نتفق أن ذلك صدر عن لاهوت التحرير مع انحيازه للثورة الاجتماعية بالتحليل الجدلى المعمق من جهة، وللحركة الديمقراطية بتعبيره عن أوسع الجماهير وتصويره لمؤسسة العنف والاضطهاد والإفقار من جهة أخرى، ولا يتضمن لاهوت التحرير ولا الحركات الثورية - عنف الإرهاب المتبادل فقط بين سلطة وجماعات ثورية أو دينية، فحين ربطوا السلطة بالرأسمالية والامبريالية نشأ أوسع تحالف ديمقراطى فى شيلى أو نيكاراجوا ضم حركة لاهوت التحرير التى أيدت تحليلات ومناهج هذه الجبهة الديمقراطية وليس مجرد التعبوية الدينية.

والآن، لماذا لم تقع كل هذه التطورات فى عالمنا العربى أو الاسلامى ؟ ولماذا لم تجب الصحوة الاسلامية عن هذه الاسئلة بعد ؟ ولماذا لم ينشأ لاهوت تحرير اسلامى بهذا الشمول ؟.

١ - مواجهة الحضارة الغربية أم الامبريالية والراسمالية ؟ يؤكد حيدر ابراهيم على أن هناك فصلا لا مفر منه - بين الدين العقيدى والدين الاجتماعى، أى بين المعتقد الروحى والممارسة الاجتماعية للدين، الأول تدفعه قوى اجتماعية معينة فى إطار مواجهة الحضارة الغربية، العلمانية، الإلحادية... الخ، والثانى يعطى الصحوة لو تم - بعدها الاجتماعى، وقد نشأ لاهوت التحرير نفسه، كما فى بعض التحليلات - من موقع الطبقة الوسطى أحيانا، وفى تحليلات أخرى من موقع شعبوى بالأساس بسبب مؤسسة الفقر التى أدركت ضرورة المواجهة بالعنف فانحاز إليها اللاهوت. والحق أن الصحوة الاسلامية فى بلداننا تعانى من عدم وضوح هذه المقولات، وفى تقديرى أن شدة رفضها للدولة الوطنية» وارتباطها بالمشروع الرأسمالى، لن يتيحا لها هذا التطور. مثلما أن حركة الاصلاح الدينى فى أواخر القرن الماضى واوائل القرن العشرين لم ترتبط بمثل هذا التحليل بل توقفت عند تطلعات الطبقة الوسطى الناشئة بمحدودية فى حضن المشروع

لرأسمالي الاستعماري الذي يتوقف عند لتحديث والتنوير والحركة الفكرية.. الخ بلا يطرح بديلا سياسيا أو اجتماعيا. وفي إطار دراستنا للاهوت التحرير، يستطيع القارىء أن يرجع لعناوين الثقافية، والشعبوية والعرقية.. الخ ليتأمل هذه الاشكالية.

٢ - النزوع الشعبوي دون اعتبار لنوع التراكمات : ثمة نزوع شعبوي لا ينكر داخل الحركة الاسلامية، ولا يجادلها حتى مثقفوها ومفكروها بفكر نقدي مختلف، تمثلها كلمات الصحوة والأمة وشعار «الحل الاسلامي» المطلق، بل والاسلام السياسي إن قبل، كما تعبر عنها «المسجدية» التعبوية لا العمل السياسي أو الحركة الديمقراطية ، والخدمية لا المطلبية أو البرامجية وتصل مداها في العنف النخبوي أو الانتقائي ان جاز التعبير دون أي تفهم لتراث البؤر الثورية وسط بحر الجماهير.. والتراكم هنا لتراث «عصور الفتن» والعنف المتبادل في الدولة العربية الاسلامية، وليس تراث الرفض المنظم، والحركات الثورية التي أقامت دول الخوارج والزنج والقرامطة . وأهم من ذلك الحركات الثورية الحديثة، انه بالفعل تراث وسلوك الثورة المضادة في أفغانستان ومن قبلها ظروف خلق باكستان وليس حتى تراث الحركة الثورية في إيران.

ولحيدر ابراهيم تفسير لهذه الشعبوية المتعجلة التي لا تشكل بنية ولا تهتم بذلك وتقتصر على النخبة المجيشة محققة نجاحا سياسيا وغير مبالية بتجاربها المشوهة في السياسة نفسها، وهويرى أن ذلك هو المطلوب ضمن التطورات الحالية للمجتمع العربي الاستهلاكي المتأثر بنتائج الحقبة النفطية، لأنها لا تحاول انتاج وعي نقدي بل تنشط ضمن عمليات الاستسهال السائدة لتقدم للجماهير والمثقفين ايضا قوالب فكرية وشعارات جذابة مثل الاسلام هو الحل «بدون تعميق أو تساؤلات كثيرة..» واعتقد أن «حيدر» يربط الشعبوية بالاستهلاكية السائدة.. ويترك - وأنا معه الباب مفتوحا لتحليل دلالات كل ذلك.

٣ - الجهد الاكاديمي المنعزل

لست محتاجا هنا لتكرار بعض ماورد في الكتاب والأدبيات المماثلة - حول الجهود القائمة من بعض المثقفين الاكثر تدقيقا وإخلاصا لصياغة حركة التجديد أو لاهوت التحرير الاسلامي أو اليسار الاسلامي.. الخ وقد خص من بينهم عبد الله النفيسي وحسن حنفي وعلي شريعتي ومحمود محمد طه / ونصر حامد أبو زيد.. ضمن تحليل عام لحيدر يرى فيه إشكالية حصار حركة هؤلاء المثقفين في إطار الجهود الاكاديمية، خلافا لوضع مفكري لاهوت التحرير على نحو ما عرفتهم أمريكا اللاتينية، وقد لا يكون صدفة أن نجد «النفيسي» يركز على شرح «نظام القيم ونظام المفاهيم الذي نحتاجه، أو نأخذ بتفسيرات نصر حامد أبو زيد عن تاويلية وتلونية النصوص عند من يعرفون باليسار - الاسلامي والذين يقفون عند حدود المعارك الذهنية فتوقعهم في التوفيقية مثل حسن حنفي وإن تقدموا بها إلى درجة ربط النصوصية بالواقع الاجتماعي.

٤ - محاولة طرح القطيعة مع مقولات سلفية : يبدو أن هذه نقطة الانطلاق التي لا مفر منها، وقد حاولتها بعض جهود «اليسار الاسلامي» من جهة وبعض الحركات السياسية الاجتماعية من جهة أخرى. مثل قطيعة علي شريعتي مع وحدة الأمة وقبوله على نحوما بعناصر التحليل الطبقي والصراع الطبقي في المجتمع، بين طبقة «قابيل» الحاكمة وطبقة هابيل» المحكومة، أي بين ثلاثي العنف والذهب والمسبحة من جهة وثنائية الله - الناس من جهة أخرى (الله - الأرض عند حسن حنفي

وفي تونس بلورت جماعات اليسار الاسلامي بشكل أوسع التفكير حول الدولة المدنية والقطيعة التامة بين الدين والدولة مع خيارات جديدة بحكم طرحها حول الواقع نفسه.

٥ - تقدم التجربة السودانية التي نميل إلى التعرض لها بشكل أوسع نسبيا سواء لتراثها - غير المعروف كثيرا على المستوى العربي - أو لدور المثقفين في صياغتها كخبرة هامة في هذا الصدد وكنت آمل أن يقدم عنها حيدر ابراهيم مزيدا مما يعرف ولذا فسوف استأذنه في عرض القليل الذي أعرفه، ولو بالاشارة البرقية التي وعدت بها خاصة مع التركيز على نقطة القطيعة مع مقولات سلفية» وهي عند بعض المجتهدين السودانيين مثل محمود محمد طه تصل للقطيعة مع الشريعة نفسها باعتبارها الرسالة الأولى التي تستوجب منا صياغة رسالة ثانية للاسلام.

وبوجه عام ففي السياق السوداني للحركة الدينية يستطيع المراقب أن يدرج ظواهر ثورية كبيرة تتسم بجرأة لم تعرفها الثقافات العربية الاسلامية في بلدان الوطن العربي الأخرى، وتعتبر تجربة محمد احمد المهدي، والحركة المهدوية في السودان مصدراها ما للبحث برفضها للمذاهب الاسلامية مرجعا من مراجع التفكير، ورفضها للنصوصية، واعتماد المهدي على نسخ الآيات لبعضها وكذا الاحاديث الصحيحة، مما جعله يطلق في وجه علماء الدين قولته الشهيرة «لا تعرضوا لي بنصوصكم وعلومكم عن المتقدمين، فلكل وقت ومقال حال ولكل زمان وأوان رجال..» واذا كانت هذه نقلة كبيرة ومبكرة : في الفكر الديني يقدرها علماء الاجتماع الديني حق قدرها، فقد عرف الفكر السوداني أيضا نقلة أحدث وأكثر جرأة على يد الاستاذ «محمود محمد طه» الذي عرف في السودان كزعيم للاخوان الجمهوريين وأولى به أن يعرف عربيا كاحد زعماء التجديد والثورة الدينية، وهي التي اودت بحياته على يد جعفر نميري عام ١٩٨٥. لقد عومل هذا المفكر كمعارض سياسي، أو ثائر ضد الغلو الديني الذي قاده الاخوان المسلمون مع نميري، لكن ذلك لم يتح أن يطرح جوهر ثورته الفكرية ضد القول بالشريعة الاسلامية نفسها . لقد جرؤ الرجل بفكر متقد واخلاص صوفي أن يصدر مئات الرسائل عن «الاسلام» و «الرسالة الثانية» في حياة المسلمين، رأى فيها أن الاسلام الموجه للمؤمنين بمحمد، خاتم المرسلين يتضمن معتقدات ثابتة

«وممارسات» : الأولى هي اساس الايمان والثانية هي الشريعة. ويرى أنه عندما شق على الناس (المؤمنين) في عهد الرسول الالتزام الكامل مثل الرسول بكل جوهر العقيدة على نحو ما تنزلت في الآيات المكية أساسا ذكر القرآن بدءا من الآيات المدنية قوله تعالى «فاتقوا الله ما استطعتم، واسمعوا واطيعوا..» وذلك لأن الاصل هو آية «ياأيها الذين أمنوا اتقوا الله حق تقاته.. ولا تموتن إلا وانتم مسلمون» فالمؤمنون بالرسول في عهد الاسلام الأول طبقوا «الرسالة الأولى – الشريعة – أما المسلمون حقا، الذين سيلتزمون «تمام الاسلام» فأنهم الذين يأتون بعد وتكتمل ظروف العصر لهم لتطبيق مبادىء العقيدة الأصلية ويرى طه ان الآيه صريحة وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون بمعنى ان الذكر / لاالعقيدة الكاملة نزلت على النبي وان ما نزل إلى الناس هو الشريعة حسب قدرتهم . وهي في تفسير الاستاذ محمود محمد طه، لا تتضمن الجهاد الذي جاء لظروف العصر وتبليغ الرسالة الأولى لأن الحرية الكاملة في العقيدة تأخذ بمبدأ ادع إلي سبيل ربك بالحكمة.. الاية وهذه لأصحاب الرسالة الثانية في عصر الحريات كما لا تتضمن العقيدة الاصلية الرق لأنه ارتبط بظرف الجهاد، وعنده أيضا أن الزكاة لها أصل عقيدي من الآية يسألونك ماذا ينفقون قل العفو أي كل ما يزيد عن الحاجة الحاضرة للمؤمن وحين لم يستطع المؤمنون ذلك لارتباطهم بالمال كانت الشريعة حول حساب الزكاة ذات المقادير.. الخ وخذ من أموالهم صدقة تطهرهم،،، الخ ويخلص طه من ذلك ان الرأسمالية ليست أصلاة في الاسلام وانما الاشتراكية والاشتراكية الديمقراطية فالعقيدة الاصلية تقوم على الحرية الكاملة : لست عليهم بمصيطر بينما شريعة الرسالة الأولى «وشاورهم في الأمر» حتى قاعدة السيف «فاذا انسلخ «الاشهر» الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم». وهو ينطلق في تفسيراته حول اصول الاسلام فلا يرى منها كذلك تعدد الزوجات أو الطلاق أو الحجاب، أو عزل الرجال عن النساء، فذلك كله في رايه من ضرورات ظروف «الرسالة الأولى لأن ثمة أفاقاً أخرى «للرسالة الثانية في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق

«وقل رب زدني علما » وكل يوم هو في شأن».. مما يتيح لنا الزياده من علمه كل لحظة لذلك تمكن محمود محمد طه بهذه القطيعة مع الشريعة أن يتحدث في تفسير ضرورة العلمانية والنظام الجمهوري الديمقراطي. وتحرير المرأة والاقتراب من الفكر الماركسي ورفض النظام الرأسمالي والقول الصريح بالاشتراكية – وهي عنده الاشتراكية الديمقراطية – مما أطلق في السودان أساسا للاهوت تحرير حقيقي، لو عرفت هذه المدرسة طريقها الاعلامي والفكرى إلى الحركة الاسلامية في المنطقة.

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية والديمقراطية والإبداع

صدر منها:

◆ الكتاب الأول (من الذى يحكم مصر؟)

دراسات نظرية وتطبيقية حول مفهوم الدولة، وطبيعة الدولة المصرية وتطور السلطة الحاكمة .. وعلاقة ذلك بالوضع الاجتماعي والطبقى .. ودائرة حوار حول طبيعة أنشطة السلطة فى المرحلة الملكية والناصرية والساداتية وحتي الآن .. وقراء ات وتعليقات حول الموضوع.

◆ الكتاب الثانى (مصر بين التبعية والخيار الاشتراكى)

محاولة لتحديد المعنى الدقيق للتبعية والنظريات المختلفة حولها وآثارها علي الأمن القومى .. والمديونية الخارجية وأوضاع مصر الاقتصادية والاجتماعية والقيمية، مع معالجة خاصة لعلاقة مصر بصندوق النقد الدولى .. والبناء الاستراتيجى والعسكرى الأمريكى في المنطقة .. وناقشت دائرة الحوار مخاطر التبعية والبرنامج الوطني للمواجهة.

◆ الكتاب الثالث والرابع (أزمة النظام الرأسمالى فى مصر .. لماذا .. وإلى أين)

تطور الرأسمالية المصرية ..شرائحها البنائية والزراعية والصناعية والتجارية - البيروقراطية والطفيلية والوطنية، قضايا تحللها من زواياها المختلفة ١٦ دراسة مدعمة بالإحصائيات والبيانات.

وندوتان حول جذور أزمة النظام الرأسمالى فى مصر، ومستقبل الرأسمالية فى العالم النامى.

◆ الكتاب الخامس (الطبقة العاملة المصرية .. التراث . الواقع . آفاق المستقبل)

الطبقة العاملة المصرية فصيلة مناضلة أساسية من فصائل النضال الوطني والديمقراطي والاجتماعى طوال تاريخنا الحديث، هذا الكتاب يدرس أوضاع الطبقة العاملة المصرية، وتتضمن دراسات العدد محاور أساسية (البنية، التأثيرات الخارجية، مستوى ا لمعيشة، الحركة السياسية، التشريع، الوعى والمستقبل).

◆ الكتاب السادس (الصراع العربى الصهيوني ·· الجذور والمواقف)

يخرج هذا الكتاب عن مناقشة القضية المصرية إلى مناقشة قضية عربية مصرية، هى قضية الصراع العربي الصهيونى، فيرصد فى تسع درسات الجذور النظرية والممارسات العملية للمشروع الصهيوني. ويتناول فى عشر دراسات موقف الأنظمة والقوي العربية فى مواجهة المشروع الصهيونى.

◆ الكتاب السابع (مستقبل الصراع العربى الصهيونى - الانتفاضة الفلسطينية إلى أين؟)

يستكمل الكتاب السادس، فيرصد عبر - دراساته، ومتابعاته، وشهاداته الخمسين - الاحتمالات الممكنة لمستقبل الصراع العربى الصهيونى، ويقدم تجميعاً متكاملاً لرؤى أبرز المفكرين والباحثين السياسيين العرب لآفاق الصراع العربى الصهيونى.

←

→

◆ الكتاب الثامن (الإسلام السياسى - الأسس الفكرية والأهداف العملية)

يحلل هذا الكتاب ظاهرة الإسلام السياسى على مستويات نظرية متعددة، كما يعرض للأسس الفكرية لهذه الظاهرة، وتحققاتها فى البلدان العربية، وللقضايا العامة المرتبطة بهذه الظاهرة.

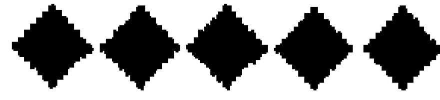
◆ الكتاب التاسع والعاشر (الماركسية .. البيروسترويكا .. ومستقبل الاشتراكية)

يعرض هذا الكتاب للجذور الفكرية والسياسية لنشأة الماركسية، ثم يحلل تطور مفاهيمها الأساسية فضلا عن تطبيقاتها المختلفة، ثم يتعرض لتجربة البيروسترويكا كمحاولة لتطوير الماركسية، ثم يخلص الكتاب إلى دراسة أثر التغيرات فى الاتحاد السوفييتى على حركة التحرر الوطني العربية.

◆ الكتاب الحادى والثانى عشر (سبعون عاماً على الحركة الشيوعية المصرية

{رؤية تحليلية - نقدية})

يحاول هذا الكتاب من سلسلة «كتاب قضايا فكرية» أن يخلص ويبلور، ويراجع بالتحليل والنقد والتقويم خبرة سبعين عاما من الفكر والعمل المصري وفق منهج الاشتراكية العلمية.



العدد القادم

الفكر العربى

على مشارف القرن الحادى والعشرين

تحليل ونقد واستشراف

خلاصة الأمر، ان الخلاف ليس بين العلمانية والإيمان، اذ من الممكن ان يتعايشا وأن يتفاعلا وأن يتعاونا، وانما الخلاف بين العلمانية من ناحية، والفهم الأصولى للدين، والفكر الدينى المتعصب الذى يتسم بالجمود والنصية الحرفية واللاتاريخية والإطلاقية المتزمتة والنزعة الاستعلائية الإقصائية.

إن العلمانية ليست فقدانا للهوية وتقليصا وطمسا لإنسانية الإنسان وعمقه الروحى والثقافى وخصوصيته القومية، وليست قمعا لمخيلته ولقدراته المعرفية والابداعية وإنما هى رؤية وسلوك ومنهج يحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، ويعبر عن طموحه الروحى والمادى للسيطرة على كل المعوقات التى تقف فى طريق تقدمه وسعادته وازدهاره إلى غير حد.

من افتتاحية الكتاب


ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه
آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين

